



ERNST BLOCH lehrt, auf die Anfänge zu achten. Die Lektüre der *Spuren* (1930) ist in dieser Hinsicht besonders aufschlußreich und ergiebig. «Man achte gerade auf kleine Dinge, gehe ihnen nach.» Eben diese unsichtbaren Spuren suchend, entdeckend, ihnen mit Entdeckerblick nachzugehen, macht weitreichend die Größe, die Besonderheit des Philosophen Bloch aus. Er hantiert nicht mit den Zentnergewichten der ebenso belastenden wie verbrauchten Begriffe. Er geht den kleinen Dingen nach, hat sich von Kindheit an darin geübt, «fabelnd zu denken». «Denn», fährt er fort, «so vieles eben wird nicht mit sich fertig, wenn es vorfällt, auch wo es schön berichtet wird. Sondern ganz seltsam geht mehr darin um ...» Dies «mehr» bringt Bloch an den Tag.

Spuren lesen – fabelnd denken

Zum Abenteuer des Anfangs gehört, «kleine Vorfälle als Spuren und Beispiele» zu nehmen. Diese kleinen Vorfälle «deuten auf ein Weniger oder Mehr, das erzählend zu bedenken, denkend wieder zu erzählen wäre, das in den Geschichten nicht stimmt, weil es mit uns und allem nicht stimmt». Das Unstimmige, das übersehene Unstimmige wird herausgebracht durch ein Spurenlesen im Abfall, im Alltag. Bloch beobachtet. Er beobachtet Armut.

Eine Frau sitzt in der dunklen Küche. Was tun Sie? fragt er. Ich spare Licht, sagt die arme Frau. Licht zu sparen, erkennt Bloch, ist immerhin leichter, als Essen zu sparen. Das (sozialkritische) «Merke» lautet: «*Da es nicht für alle reicht, springen die Armen ein. Sie sind für die Herren tätig, auch wenn sie ruhen und verlassen sind.*»

Das Beobachten im Alltag hatte früh eingesetzt. Mit ihm begannen das Denken, das Schreiben. «Wann haben Sie angefangen, Philosophisches zu schreiben?» fragt der Interviewer Josi Marchand.

«Sehr früh», antwortet Bloch. «Meine erste Schrift, die ich mit elf Jahren ver-

faßt habe, war nicht sehr philosophisch. Sie hatte den Titel «Über die Verhütung von Dampfkessel-Explosionen». Ich hatte zu Weihnachten eine Dampfmaschine geschenkt bekommen, und so interessierte mich der Zusammenhang mit dem Kesselstein in den Töpfen, in der Küche. Ich studierte das Problem, wie man die Dampfkessel-Explosionen, die durch Kesselstein entstehen, verhindern könnte. Das war noch nicht sehr philosophisch, zugegeben.»

Nicht sehr philosophisch, vielleicht aber kennzeichnend. Es geht um Materie. Bald darauf, mit 13 Jahren, schreibt der Junge die Betrachtung «Das Weltall im Lichte des Atheismus» mit dem ersten Satz, den er als Fünfundachtzigjähriger noch im Kopf hat: «Die Materie ist die Mutter alles Seienden. Sie allein hat alles hervorgebracht, und kein überirdisches Wesen hatte dabei die Hand im Spiel. «Das sei», sagt der alte Bloch, «billiger, vulgärer Materialismus, den ich wohl irgendwo abgeschrieben habe, aber die Sache interessierte mich, und so habe ich mir das schlecht und recht zu eigen gemacht.»

Das schlecht und recht zu eigen Gemachte wird geprüft. Von Tag zu Tag neu geprüft. Die Schule hilft dabei wenig. Die Lehrer bemerken nicht, daß da einer Spuren nachgeht, die sie übersehen. In der Obertertia bleibt er sitzen, und im Osterzeugnis der nächsten Klasse heißt es: «Dieser Schüler trug ein anmaßendes, unbescheidenes, selbstgefälliges Wesen zur Schau, das mit dem tiefen Stand seiner Kenntnisse durchaus nicht im Einklang steht.» (...)

Nicht zu verwischende Spuren. Das Abenteuer des Anfangs, auf bohrende Fragen Antworten zu finden, Philosoph zu werden auf Lebenszeit – dies Abenteuer will bestanden werden (...)

Nun wird Welt hereingeholt in das von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr wachsende Werk. Durchdachte und noch nicht durchdachte Welt, das Seiende als ein Werdendes, und das ereignet sich als ein Elementares, als eine Grunderfahrung.

Kurt Lothar Tank

Aus: Karola Bloch, Adalbert Reif (Hrsg.), «*Denken heißt Überschreiten*», Köln/Frankfurt 1978.

AFRIKA

Inkulturation durch ein afrikanisches Konzil?: Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar in Nairobi – Erklärung zur Verletzung der Menschenrechte und Aufforderung zur Blockfreiheit – Eigentliches Thema: Ehe und Familie im heutigen Afrika – Kanonisches Eherecht hinderlich – Schwierigkeiten für die Inkulturation: Westliche Prägung und Uneinigkeit der afrikanischen Bischöfe – Authentisches Christentum ist vom Gelingen der Inkulturation abhängig – Kolloquium von Abidjan über «Schwarze Kultur und katholische Kirche» – Der Ruf nach einem afrikanischen Konzil – Kollegialität als Aufgabe und Mitverantwortung aller Kirchenglieder – Universalität der Kirche als Chance.

Ludwig Kaufmann

EUROPA

Die Christen und die Politik in Westeuropa: Politisches Verhalten und psychosoziale Motivation – Furcht vor Konflikten und summarischer Moralismus – Das unbewältigte Problem der Gewalt – Sakralisierung oder Entwertung der Politik – Unaufgeklärtes und mythisches Verhältnis zur Staatsgewalt – Radikalisierung christlicher Minderheitsgruppen – Funktion der Utopie für politisches Handeln – Aussagen der Kirchen zum politischen Engagement – Privatisierter Glaube und Säkularisierung – Säkularisierung/Säkularismus: eine hilfreiche Unterscheidung? – Europäisches Erbe wissenschaftlicher und religiöser Selbstkritik.

Henri Madelin, Paris

LITERATUR

Immanuel Kant, ein Stück und eine Komödie: *Thomas Bernhard*, ein österreichischer Schriftsteller – Autobiographische Trilogie – Krankheit als Paradigma für die Wirklichkeit unserer Welt – Philosophie wird zum Narkotikum – Der Königsberger Professor auf dem Weg nach Amerika – Amerika als Symbol der bedrohlichen Welt – «Kant tanzt» – Der Papagei Friedrich spricht für den Philosophen – Bernhard und Adorno: Kritische Theorie und Kulturkritik – Auschwitz und das Ende der Metaphysik – «Mikrologische» Rettung der Vernunft durch die Künstler – Unterschiede zum absurden Theater Samuel Becketts – Bannung des Unheils oder Erstarrung vor der Sphinx, die die Wahrheit ausspricht.

Carl-Friedrich Geyer, Braunau/O. Ö.

PHILOSOPHIE

Ein Erinnerungsbuch zu Ernst Bloch: «Das Zeitalter des Systems ist abgelaufen» – Spurenlesen im Alltag und in der Geschichte läßt neue Zukunft entdecken – Ernst Blochs Philosophie und Biographie verknüpft mit der Geschichte des Sozialismus des 20. Jahrhunderts – Materialismus-Begriff und die Ethik des Sozialismus – Die Welt als Rätsel fordert zum fabulierenden Nachdenken heraus. Vgl. Titelseite.

Nikolaus Klein, Zürich

Inkulturation durch ein afrikanisches Konzil?

Sowohl den Ereignissen in Rom wie der angelaufenen Publizität um die inzwischen verschobene lateinamerikanische Bischofsversammlung in Puebla dürfte es zuzuschreiben sein, daß ein vom 23.–30. Juli in Nairobi veranstaltetes *Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar (SCEAM)* in den außerafrikanischen Medien kaum Beachtung fand und auch in sonst an Afrika interessierten kirchlichen Zeitschriften wie «La Documentation Catholique» bzw. «Les Informations Catholiques» (ICI) bisher überhaupt nicht oder erst mit großer Verspätung aufgegriffen wurde.¹ Ein weiterer Grund dürfte darin zu suchen sein, daß es im eigentlichen Thema des eine Woche vor dem Tod Pauls VI. zu Ende gegangenen Treffens («*Christliches Familienleben und Ehe im heutigen Afrika*») trotz sorgfältiger Vorbereitungen zu keinen spruchreifen Lösungen gekommen ist, ja daß gerade in den brennendsten Fragen von einer einheitlichen gesamtafrikanischen «Stimme» keine Rede war. Statt diese innerkirchliche Uneinigkeit nach außen zu plakatieren, war man offenbar eher bestrebt, sie mit Stillschweigen zu übergehen oder davon abzulenken.

Das gelang um so besser, als die Versammlung angesichts alarmierender politischer Vorgänge sich zu einer einmütigen Erklärung zu «*Gerechtigkeit und Frieden in Afrika*» aufraffte, die die Äußerungen zum Tagungsthema bei weitem in den Schatten stellte. Wenn auch ohne Namensnennung der einzelnen Regierungen, wurden Verletzungen der Menschenrechte und Verbrechen im Namen der «Staatsicherheit» mit großer Schärfe verurteilt, «bestimmte unter der Herrschaft von Diktatoren und der Polizei stehende Regimes» der Ungerechtigkeit und Verfolgung bezichtigt, Eingriffe ausländischer Mächte, die «Afrika in ein Schlachtfeld zur Austragung ihrer eigenen Kämpfe verwandeln», gebrandmarkt und die Mitgliedstaaten der OAU (Organisation für afrikanische Einheit) feierlich aufgerufen, zum Prinzip der Blockfreiheit zurückzukehren. Da die OAU wenige Tage zuvor ihr eigenes Jahrestreffen abgehalten hatte, traf die Erklärung des Bischofssymposiums ins Schwarze und erhielt in den afrikanischen Medien die gewünschte Resonanz. Kommentare verschiedenster Richtungen anerkannten, die Erklärung habe zur gegenwärtigen sozio-ökonomischen und politischen Situation in Afrika «die eindeutigsten Akzente gesetzt, die jemals von Kirchenvertretern formuliert wurden».²

Wenn nun aber diese Erklärung in dem Appell gipfelte, Afrika solle sein eigenes Schicksal selber in die Hand nehmen, so muß man zurückfragen, wie weit auch die afrikanische Kirche so weit ist, diese Forderung an sich zu stellen und sie zu verwirklichen. «Afrikaner, seid selber euere eigenen Missionare!» – dieses Wort Papst Pauls VI., vor neun Jahren in Kampala ausgerufen, steht am Anfang der panafrikanischen Bischofssymposien. Diese dienen seither als Plattform der Begegnung und Koordination unter den regionalen Bischofskonferenzen, üben aber keinerlei institutionelle bzw. juristisch bindende Autorität aus. Nach drei weiteren Zusammenkünften in Abidjan, Kampala und Rom war die fünfte Versammlung des SCEAM (engl. SECAM) zuerst in Zaïre vorgesehen und mußte dann ob der politischen Umstände kurzfristig nach Kenia verlegt werden.

Afrikanische Ehe in Konflikt mit dem Kirchenrecht

Mit dem Thema «Ehe/Familie» griff das Symposium in ein gesamtkirchliches Wespennest: Während seit Jahren die «Revision» des kirchlichen Eherechts im Gange ist und trotz Antrag zumal aus Afrika hat keiner der bisherigen Bischofssynoden dieser Fragenkreis zur Beratung vorgelegen. In Nairobi nun ging es – nach Auskunft von Kardinal *Malula* (Kinshasa) in einem Gespräch in Rom – neben dem alten afrikanischen Problem der Polygamie diesmal vor allem um das der ehelichen *Fruchtbarkeit*. Die zairischen Bischöfe hatten eine Vorlage ein-

gebracht, die vom afrikanischen Verständnis der Ehe als Prozeß ausging. Der Kardinal erklärte ihr Anliegen folgendermaßen: «Das Problem ist für uns der afrikanische Brauch einer stufenweisen Besitzergreifung, die erst mit dem Erweis der *Fruchtbarkeit* der Ehe ihren Abschluß findet. Von da aus stellt sich die praktische Frage nach dem Zeitpunkt der kirchlichen Einsegnung und deren verbindlichen Folgen. Ihr im Abendland kennt im Grunde ja auch Stufen: versprochene; geschlossene und vollzogene Ehe. Nach unserem Brauch aber sollte der Vollzug der Geschlechtsgemeinschaft vor dem letztgültigen Eheabschluß möglich sein. Ferner gälte es im Falle der Unfruchtbarkeit Lösungen einzuräumen, für welche die alttestamentliche Levirats-ehe eine Analogie bildet und die im afrikanischen Brauchtum vorgesehen sind: eine zweite Frau, die der Mann wählt, oder eine zweite Frau, die die Gattin (aus ihrer Familie) wählt, oder die Entlassung der unfruchtbaren Frau.»

Gegen die zairischen Vorschläge zum Verhältnis von Fruchtbarkeit und Unauflöslichkeit sei nun, so erzählte der Kardinal weiter, von einem römischen Professor das Eheverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils ins Feld geführt worden, wonach die Ehe in der Gemeinschaft der Gatten gründe und nicht von der Fruchtbarkeit abhängig gemacht werden dürfe. Tatsächlich ist auf dem Konzil die Lehre von der Fortpflanzung als «erstem Ehezweck» ausgeräumt worden, und der Professor konnte nicht zu Unrecht darauf hinweisen, daß es dabei nicht zuletzt um die Respektierung der Frau in ihrer Personwürde gegangen sei. Aber im Blick auf das Kommunitätsdenken der Afrikaner wird man in der Zuspitzung des Eheverständnisses auf den Liebesbund zweier Personen doch wohl eine nicht schlechthin «christliche», sondern auch «westliche» Einseitigkeit zu sehen haben.

Andererseits zeigte das lange Gespräch mit Kardinal Malula, wie manche der aus dem spezifisch afrikanischen Kontext stammenden Probleme ihre Entsprechung auch in unseren Verhältnissen haben. So in der Forderung nach einer flexibleren Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen, wie sie auch auf zentraleuropäischen Synoden erhoben wurde und im Vorschlag für einen zu schaffenden «Vorraum der Ehe», wie ihn seinerzeit ein Schweizer Synodentwurf, sodann S. Pfürner u. a. in die Diskussion warfen. Es war doch recht bezeichnend, daß der Kardinal aus Zaïre sich interessiert danach erkundigte, ob diesbezügliche Studien bei uns weitergeführt würden oder eingefroren seien ... Er bekannte freimütig, daß ihm in unserer Kirche immer noch ein «tiefergreifender Manichäismus» Sorge mache, der noch lange nicht ausgetrieben sei. Die Schwierigkeiten für eine fortschreitende Inkulturation sah er nicht nur in der derzeitigen Einstellung römischer Stellen, sondern fast noch mehr in der Uneinigkeit der afrikanischen Bischöfe selber: «Die meisten von ihnen sind immer noch schrecklich abhängig vom Abendland.»

Noch westlich geprägte Bischofsgeneration

Wirkten die Äußerungen Kardinal Malulas fast bedrückend – sie stammten aus tiefer Sorge, so waren von anderer Seite positivere Beurteilungen zu vernehmen. Sie betonten vor allem das «Klima» der *offenen Diskussion* in Nairobi, fanden auch die «Zurückhaltung» von Beobachtern aus der römischen Kurie bemerkenswert und setzten ihre Hoffnung in die beschlossenen «intensiven Studien», die zur Anbahnung von Lösungen einer pastoral ausgerichteten Inkulturation in Nairobi beschlossen wurden. Sie sollen in den verschiedenen Disziplinen (Anthropologie, Soziologie, Theologie) durchgeführt werden, pastorale und liturgische Konzepte bzw. Rituale einschließen, unter Mitwirkung von Jugendlichen und Eheleuten erfolgen und bis auf die Ebene der Pfarrei hinuntergehen.

Als Vorbild für solches Studium lag dem Symposium das bisher größte Eheforschungsprojekt in Afrika (CROMIA) vor, eine Untersuchung, die 1971–1975 unter Mitwirkung von 16 christlichen Kirchen aus Ost-, Zentral- und Südafrika vom Pastoralinstitut der ostafrikanischen Bischofskonferenzen (AMECEA) unter Leitung des Pastoralanthropologen *Aylward Shorter* durchgeführt wurde. Die in Afrika allgemein gemachte Erfahrung, daß bei beständiger Zunahme sowohl der getauften Christen wie der geweihten Priester die *Anzahl kirchlicher Eheschließungen rückläufig* sei, wird hier bestätigt: In den dicht besiedelten Gebieten am Viktoriasee in Tansania und Kenia sowie im südlichen Uganda schließen *nicht einmal 15 Prozent aller Christen ihre Ehe in der Kirche*. Trotzdem verstehen sich viele der nicht in der Kirche getrauten Christen durchaus als kirchlich gesinnt, leben auch in mehr oder

¹ Eine Ausnahme machte die *Herder-Korrespondenz*, die bereits in Nr. 9/September 1978, S. 435–438 einen ausführlichen Bericht brachte, den wir im folgenden zur Ergänzung der in Rom erhaltenen Informationen – vor allem hinsichtlich der anglo-afrikanischen Stimmen – mit benützt haben.

² Wortlaut in deutscher Übersetzung siehe *Herder-Korrespondenz* Nr. 10/Okttober 1978, S. 518–520.

weniger permanenten, monogamen Ehen, verstehen aber diese offenbar im Sinne der alten Stammestradition mehr durch ein Bündnis von zwei Verwandtschaftsgruppen als durch einen freien partnerschaftlichen Vertrag begründet, so daß neben der Zuneigung und dem Wohlergehen der beiden Personen auch die biologischen, sozialen und wirtschaftlichen Interessen der beiden Gruppen eine Rolle spielen. Diesbezügliche Analysen bestätigen die von den Zaïre-Bischöfen betonte afrikanische Vorstellung von der Ehe als «kommunalem Prozeß», aber zumal anglophone Bischöfe warnten vor der hypothetischen Annahme einer einheitlichen afrikanischen Tradition, liefere doch der CROMIA-Forschungsbericht nur für einige Länder Ostafrikas annähernd verlässliche Daten.

Dieselben Stimmen kamen übrigens mit Kardinal Malulas Urteil darin überein, daß die derzeitige («erste») einheimische Bischofsgeneration größtenteils westlich geprägt und gebildet und deshalb ungenügend vorbereitet sei für Beschlüsse, die auch die Universalkirche entscheidend tangierten. Demgemäß unterblieben also «überstürzte Entscheidungen» trotz der bestürzenden Feststellung, daß «gemessen an kirchenrechtlichen Bestimmungen mindestens die Hälfte aller christlichen Eheleute exkommuniziert werden müßte».³

Inkulturation bei den Orden ...

Wenn somit Nairobi mindestens die Einsicht von der Unhaltbarkeit der gegenwärtigen Zustände zugleich mit dem Gefühl der Hilflosigkeit vor einer derzeit noch ausweglos scheinenden Situation gebracht hat, so mag man sich zweierlei fragen: erstens ob sich die Eheprobleme isoliert angehen lassen und nicht eine viel umfassendere Bewußtseinsbildung zur Afrikanisierung voraussetzen, zweitens ob der Kreis der Bischöfe nicht zu eng ist und zur Lösung der Probleme eine viel breitere geistige Basis zu suchen ist.

Gespräche mit dem Regionalassistenten für Afrika in der Generalskurie des Jesuitenordens, Pater *Victor Mertens*, machten mir deutlich, daß es nicht minder dringlich wäre, mit der Inkulturation bei den *Orden* und religiösen Gemeinschaften anzusetzen. Mertens zitierte einen afrikanischen Ordensmann, der jedesmal, wenn er die Wohnräume seiner Kommunität betritt, das Gefühl hat, in das Europa seiner Studienzeit zurückzukehren. Der europäische Stil umfaßt so gut wie alles: Essen, Haushalt, gegenseitiger Umgang und Unterhaltung. Aber auch das für den Orden Spezifische, wie die Trennung von der eigenen Familie und die sogenannte religiöse *Armut*, wird statt zum «Zeugnis» nicht selten zum «Gegenzeugnis».

Mertens erwähnte zum Beispiel die familiären Verpflichtungen: Wer sie mißachtet, rüttelt an den Grundlagen des afrikanischen Ethos, das zu retten angesichts der Verstärkerung schon schwer genug ist. Die Armut der sogenannten «Abhängigkeit» (vom Obern bzw. von der Gemeinschaft), bei welcher der einzelne «nichts besitzt, aber alles hat», hindert ihn an jener Spontaneität des Hergebens und Geschenkemachens, das unter Afrikanern zum elementären mitmenschlichen Umgang gehört. Andererseits kann auch ein bewußt gesuchter Stil materieller Armut, der in reichen Ländern als «Zeichen» Respekt abnötigt, in Afrika dann auf Ablehnung stoßen, wenn er den Willen zu Aufbau und Entwicklung zu lähmen scheint: «Ihr wollt, daß wir in unserem Elend stecken bleiben.»

... und in der Theologie

Für Mertens ist die Inkulturation für die Kirche Afrikas eine Sache auf Leben und Tod. «Überall stößt man auf die gleiche Frage: (Wie kann man gleichzeitig authentischer Afrikaner und authentischer Christ sein?) Diese Frage wirft das Problem des Verhältnisses von Glaube und Kultur auf. In Europa besteht Bedürfnis nach einer Klärung des Verhältnisses von Glaube und Wissenschaft, in Lateinamerika von Glaube und Marxismus, in Afrika geht es um die (Authentizität). Die Frage ist vor allem bei der Jugend lebendig und in den Kreisen derer, die studiert haben.»

Wie sehr die Problematik der «Inkulturation» des christlichen Glaubens «in der Luft» liegt und wie dringlich sie ist, sieht Mer-

tens darin belegt, daß allein im Jahre 1977 mehrere bedeutende wissenschaftliche Tagungen und Seminare damit befaßt waren. Er zählte die folgenden auf:

Im September 1977 organisierte die Pariser «Société Africaine de Culture», die von afrikanischen Laien geleitet wird, ein Kolloquium in *Abidjan* (Elfenbeinküste) über das Thema «Schwarze Kultur und katholische Kirche». Im Dezember des gleichen Jahres versammelten sich 64 christliche afrikanische Theologen in *Accra* (Ghana) zum II. Kongreß der Theologen aus der Dritten Welt, um über die Entstehung einer christlichen afrikanischen Theologie zu beraten. Aus dem Treffen ging die «Vereinigung afrikanischer Theologen» hervor. Ende Januar 1978 veranstalteten Professoren von verschiedenen afrikanischen Universitäten in *Kinshasa* (Zaïre) ein Treffen mit dem Thema «Die afrikanischen Religionen und das Christentum».

Mertens verglich dieses Suchen nach einer afrikanischen Theologie mit dem Ringen in Lateinamerika um eine Theologie und Evangelisation der Befreiung: «Wenn Wissenschaftler so sehr das Bedürfnis empfinden, die Bedingungen für die Entstehung eines echt afrikanischen Christentums zu untersuchen, so werden sich auch diejenigen, die in ständigem Kontakt mit den Christen an der *Basis* stehen, immer mehr der Notwendigkeit der Inkulturation der christlichen Botschaft bewußt. Sie stellen fest, daß das Leben als Christen für viele Getaufte etwas Oberflächliches geblieben ist. Das Christentum ist bei diesen Menschen nicht bis in die Tiefen ihrer Existenz gedrungen: Es hat lediglich – wie eine Art Lack – vorhandene religiöse Werte überlagert. So entsteht das Phänomen eines doppelten religiösen Lebens, einer Mischung von religiösen Inhalten christlichen bzw. afrikanischen Ursprungs, so etwa wenn einer zur Heilung eines geliebten Menschen es einerseits mit dem Gebet versucht und andererseits bei einem Fetisch Zuflucht sucht.»

«In der Perspektive eines Konzils»

Die Äußerungen von Mertens, die er in ähnlicher Weise auch vor einer Versammlung afrikanischer Missionare vorgebracht hat, tendierten darauf, die Bewegung für Authentizität und Inkulturation nicht bloß als Angelegenheit gewisser intellektueller «Eliten» erscheinen zu lassen. Vielmehr machte er sich den Ruf nach einem breit angelegten *afrikanischen Konzil* zu eigen, der erstmals auf dem oben erwähnten Kolloquium von Abidjan erklang und sowohl beim Kolloquium von Kinshasa wie nun auch auf dem Symposium von Nairobi aufgegriffen wurde. Vom Kolloquium in Abidjan ist inzwischen eine Dokumentation von 460 Druckseiten erschienen.⁴

Der Vorschlag für ein afrikanisches Konzil im Sinne eines breit angelegten Vorgangs «permanenter Konziliarität» findet sich unter den Empfehlungen der «Kommission 3» unter dem Titel «Etappen und Organisation einer afrikanischen Katholizität.» *Organisiert* sollen werden:

- die *Information*, damit sich die katholischen Gemeinschaften gegenseitig kennenlernen und im geistigen Austausch ihren Reifungsprozeß beschleunigen;
- eine glaubwürdige *Autorität*, die im Namen des afrikanischen Gewissens für das Überleben und die Rechte des afrikanischen Menschen eintritt: eine Aufgabe, die gemeinsam mit den anderen christlichen Konfessionen an die Hand zu nehmen ist;
- eine *afrikanische katholische Universität* mit dem Ziel der «Evangelisation der afrikanischen Intelligenz» und eines umfassenden «Dialogs mit der lebendigen Erfahrung der Menschheit von gestern und heute, vor allem jener Afrikas und der großen katholischen Tradition»;
- *Stätten* zur Entwicklung einer afrikanischen Spiritualität und zur Erziehung zu individueller und kollektiver Verantwortung;
- die *finanzielle Autonomie* bis hin zur Schaffung eines interafrikanischen Organismus, in welchem die Hilfsgelder der Christenheit zusammenfließen und verteilt werden sollen. (S. 371f.)

Zur Schaffung dieser Strukturen soll die «Perspektive eines gesamtafrikanischen Konzils» den Impuls geben. Was damit gemeint ist, hat in Abidjan mit Elan der Philosoph und Theologe aus Yaoundé/Kamerun *Fabien Eboussi Boulanga*, dargelegt.

⁴ Colloque d'Abidjan, 12.–17. Septembre 1977, Civilisation noire et Eglise Catholique. Ed. Présence Africaine, 25bis, rue des Ecoles, F-75005 Paris. – Les Nouvelles Editions Africaines, B. P. 20615 Abidjan – B. P. 260 Dakar.

³ Herder-Korrespondenz Nr. 9, S. 436.

Von einer «inneren» Mission, die ihren Auftrag auf eine «römische Direktive» stützt, verspricht er sich so wenig wie von einer Versammlung aus lauter Bischöfen. Ein schon von Luther gebrauchtes Zitat Gregors des Großen, wonach man «jedes Konzil von Bischöfen fliehen» sollte, weil nach seiner Kenntnis noch keines einen «glücklichen Ausweg» gefunden habe, dient Eboussi zur Forderung nach einer Repräsentativität, die zwar den Bischöfen ihre «unersetzliche Funktion» beläßt, aber «Kollegialität zuerst als eine Angelegenheit der Kirchen und dann erst der Bischöfe», d. h. im Sinne der Mitverantwortung *aller* versteht.

Ein afrikanisches Konzil, so verstanden, müßte eine *Grundwelle* auslösen. Aber *wie* soll dies geschehen, wenn vorderhand nicht einmal bei den Bischöfen Einigkeit besteht! Dafür ist offenbar trotz Vorschlägen zu «Organisation» und «Etappen» noch kein Rezept gefunden. Es bleibt nämlich schon undeutlich, ob man sich die eigentliche «Konzilsversammlung» als «Kulminationspunkt» zeitlich am Schluß eines ganzen Vorgangs oder eher als Ausgangspunkt für die genannten «Strukturen» denkt. Der Enthusiasmus, mit dem respektable *frankophone* Kreise die Konzilsidee begrüßt haben⁵, wird sich mit dem Pragmatismus

der anglophonen Seite zu verbinden haben. Es ist immerhin bemerkenswert, daß sowohl in Abidjan wie in Nairobi in den *beiden* «Kolonialsprachen» verhandelt wurde. Und angesichts von Nationalismus und Tribalismus, angesichts auch der vier Millionen Flüchtlinge als Opfer ethnischer, ideologischer oder religiöser Verfolgung in Afrika tritt heute die Kirche in ihrer Universalität als einzigartiger Bezugspunkt hervor: Es gibt keinen vergleichbaren für die diesem Kontinent gestellte Aufgabe, sein Schicksal selber in die Hand zu nehmen. Die Kirche mag sich dabei überfordert fühlen, der Verantwortung, eine historische Stunde wahrzunehmen, kann sie sich nicht entziehen.⁶

Ludwig Kaufmann

⁵ Vgl. den Aufruf von «Foi et solidarité des peuples», den verschiedene frankophone Entwicklungsorganisationen sowie Kreise und Persönlichkeiten um das Institut Catholique von Paris, u. a. die Dominikanertheologen *Y Congar* und *M. D. Chenu*, ferner der Belgier *François Houtard*, unterstützt haben.

⁶ Vgl. den Kommentar von Erzbischof *Etchegaray*, Präsident der französischen Bischofskonferenz, zur Versammlung in Nairobi: ICI Nr. 531.

Die Christen und die Politik in Westeuropa

Die Gruppe für politische Fragen der internationalen Bewegung katholischer Studenten und Intellektueller «Pax Romana» (M.I.I.C.) hat vor einem Jahr (11.–13.9.77) in Wien ein Symposium abgehalten, dessen Referate demnächst in Buchform erscheinen werden: «Expériences socialistes et existence chrétienne dans l'Europe d'aujourd'hui» (Fondation Européenne de la Culture). Einen dieser Beiträge legen wir hier in deutscher Übersetzung von Clemens Locher vor. Der Autor, *Henri Madelin SJ*, Leiter des «Centre de recherches et d'action sociales» (früher *Action Populaire*) in Vanves bei Paris und Dozent am Institut d'Etudes Politiques, geht sein Thema *aus französischer Perspektive* an. In einer hier nicht wiedergegebenen Einleitung bemerkt er selber, wie schwer es ihm falle, über die sehr unterschiedlichen Situationen in den Ländern Westeuropas generelle Feststellungen zu machen. Trotzdem scheint es uns lohnend zu sein, sich mit seiner Sicht auseinanderzusetzen. Red.

Bekannt ist die spöttische Feststellung, der Christ aus Westeuropa sei ein Mensch, der auf dem politischen Schachbrett üblicherweise in der «extremen Mitte» stehe. Oder, wie Statistiken und Umfragen nahelegen, die Tatsache, daß man ein regelmäßiger Kirchgänger ist, führt dazu, daß man seine Stimme für die politische Mitte oder die Rechte abgibt. Da diese Begriffe aus dem politischen Vokabular aber etwas mißverständlich sind, kann man sagen, daß die Stimmabgabe der kirchlich Praktizierenden auf eine Unterstützung der traditionellen Autoritäten hinausläuft,¹ auf eine Art Vorgabe an jene, die vorne sitzen und seit eh und je das Netz der Macht kontrollieren.

Nach diesen Vorbemerkungen gilt es nun, eine Erklärung für diese starke Unterstützung einer bestimmten politischen Tendenz und ihrer Vertreter zu suchen. Der Versuch geht von psychologisch-soziologischen Feststellungen aus. Einige davon werde ich anführen, jedoch ohne den Anspruch einer erschöpfenden Behandlung dieses komplexen Themas zu erheben. Ich bin mir durchaus bewußt, daß viele meiner Deutungen im Endeffekt recht subjektiv und von einer bestimmten theoretischen Einstellung geprägt sind.

Die Angst vor Konflikten

Zunächst glaube ich, daß die Gläubigen instinktiv eine tiefe Abneigung gegen eine für die gelebte Politik wesentliche Realität haben, nämlich gegen den *Konflikt*. Politik befaßt sich mit der Koexistenz von individuellen bzw. kollektiven Entwürfen, die miteinander weitgehend unvereinbar sind. Ja, gerade *weil* sie nicht aufeinander zurückführbar sind, braucht es Politik. Wenn es keine so radikalen Gegenpositionen gäbe, würden sich die Konflikte normalerweise auf anderen Ebenen lösen lassen (auf ökonomischer, sozialer, religiöser und kultureller Ebene).² Nun wird aber dieses Spiel gegensätzlicher Interessen, das den politischen Phänomenen zugrunde liegt, von den Gläubigen im all-

gemeinen nicht gut aufgenommen. Sie sündigen entweder aus Unwissenheit oder aus Idealismus. Sie praktizieren oft eine Vogel-Strauß-Politik oder jene des Pontius Pilatus. Sie möchten, daß die Politik der Ort der Nächstenliebe wäre, so etwas wie eine unmittelbare Versöhnung unter den Menschen, eine Möglichkeit zu totaler Verbrüderung, jenseits aller Gegensätze, welche die Menschen uneins machen. In diesem Sinne spricht man in christlichen Kreisen eher vom «Politischen» als von der Politik. Ich sehe darin das Verlangen nach einer klaren Unterscheidung zwischen einer edlen und einer banalen Politik, zwischen einer politischen Tätigkeit jenseits der Interessengegensätze und einer «irdischen» Politik, die stets enttäuschend bleibt, und zwar wegen ihrer ständigen Neuanpassung aufgrund von Kompromissen und Annäherungsversuchen unter Gruppen und Individuen, die über wesentliche Probleme zerstritten sind.

Sehr oft faßt man die Politik sogar als eine Verlängerung der zwischenmenschlichen Beziehungen auf, und zwar mit all ihrem Charme und ihrem affektiven Klima – weit entfernt vom prosaischen Realismus im Zusammenprall gegensätzlicher Interessen und unvermeidlicher Konfrontationen, die die konkrete Politik notwendig nach sich zieht. Man möchte vor allem, daß die politische Moral das reine und einfache Spiegelbild der individuellen Moral sei; man fragt sich oft über die sittliche Rechtfertigung für diese oder jene politische Aktion, aber ziemlich selten über die Politik selber als Vollendung menschlicher Sittlichkeit, als Übergang von ursprünglicher Gewalttätigkeit zu einem stets zerbrechlichen Dialog.

Denn eigentlich ist es die *Gewalt*, welche die Christen stört. Wie andere soziale Gruppen, aber wahrscheinlich in noch stärkerem Maß, haben sie eine instinktive Angst davor und meinen, sie müßte aus unseren menschlichen Gemeinschaften verbannt werden, denn das, was die Menschen eint, sei stärker als das, was sie trennt.

Zuschauer aus sicherer Entfernung

Ausgehend von diesen drei Grundeinstellungen – Furcht vor Spaltungen, summarischer Moralismus und Schrecken vor der Gewalt – lassen sich gewisse Verhaltensmuster erklären, auf die die Analytiker des politischen, sozialen und gewerkschaftlichen Lebens sehr wohl aufmerksam gemacht haben. Es geht dabei insbesondere um die Situation in den Ländern Südeuropas.

Wenn es überhaupt zu einem politischen Engagement kommt, so haben die Katholiken dieser Länder große Mühe, die strategische Relevanz einer breiten Gefolgschaft zu erkennen, ohne die eine politische Aktion stets Gefahr läuft, bloße Literatur, Dilettantismus oder Befriedigung der Eigenliebe zu werden. Spontan neigen diese Leute dazu, sich zu kleinen politischen Parteien mit einer starken ideologischen Komponente und mit

beinahe familiärer Atmosphäre zusammenzuschließen. Sie beteiligen sich dann munter am Spiel der verschiedenen Tendenzen und Parteien, was zu ihrem Anliegen einer realen geschichtlichen Effizienz oft im Widerspruch steht.³

Aber diese militanten Formen kommen selten vor. Denn nur wenige praktizierende Katholiken gehen so weit, die Schwelle zum politischen Engagement zu überschreiten. Das gewerkschaftliche Engagement liegt ihnen schon eher. Aber auch auf dieser Ebene ist das Desinteresse stärker als erwartet.

Dagegen haben die Katholiken eine traditionelle Vorliebe für das Soziale. Das kommt daher, daß die konkrete Aktion und das Suchen nach Lösungen in diesem Bereich weniger Uneinigkeit schaffen als die politischen Probleme; die künstliche Einheit, die man auf Biegen oder Brechen aufrechterhalten will, wird hier weniger in Frage gestellt. Es gehört ins gleiche Kapitel, wenn schöne Reden über das Gemeinwohl und die Achtung für politische Führerfiguren mehr geschätzt werden als eine Analyse der Machtverhältnisse und eine funktionale Kritik an den Regierenden. Denn alles, was zu Spaltungen führt und vom Ideal der Brüderlichkeit entfernt, wird zwangsläufig als unzulässig angesehen.⁴

Unter dem Einfluss dieser Tradition, die sie aus einer beinahe ungebrochenen Vergangenheit geerbt haben, bleibt den Katholiken – und in geringerem Maße den Protestanten – keine andere Wahl, als zwischen zwei Haltungen zu schwanken. Entweder sie entscheiden sich für eine «Sakralisierung» der Politik: dabei hält man sich die Gewalt vom Leib und stempelt sie zum Privileg einer Macht, die weit über den gewöhnlichen Sterblichen steht; man sehnt einen «starken» Staat herbei und schlägt sich auf die Seite von Regierungen, die mit eiserner Faust bzw. völlig charismatisch vorgehen. Oder die Christen vollziehen die umgekehrte, aber symmetrisch entsprechende Option: sie flüchten sich in ein apolitisches gutes Gewissen und sind voller Verachtung für die Politiker, die sich schuldig machen, weil sie von einer – nun als «böse» eingestuften – Gewalt Gebrauch machen. Die Politik, die von immer neu aufflammenden Konflikten durchzogen ist, wird zum Ort des Bösen, und die Staatsgewalt, die eine gewisse Ordnung in dieses Chaos zu bringen versucht, erscheint unmittelbar verdächtig. Man überläßt es anderen, «sich die Hände schmutzig zu machen». Sakralisierung oder Entwertung der Politik – auf jeden Fall hält man die Gewalt in sicherer Entfernung, entweder indem man sie auf ein Podest stellt, wo sie dann von einigen glorifizierten Individuen zu deren Vorteil ausgenutzt wird, oder indem man sie aus Gleichgültigkeit oder Verachtung dem Gegner überläßt.

Radikalisierung christlicher Minderheitsgruppen

Dennoch gibt es christliche Gruppen in den meisten Ländern Westeuropas, die sich in den von uns soeben beschriebenen Verhaltensmustern und Motivationen nicht mehr wiedererkennen würden. Es gibt so etwas wie ein Erwachen von gewissen christlichen Energien, das – im Gegensatz zu den Erfahrungen der Vergangenheit – sich sehr rasch auf dem Boden der Politik auszuwirken sucht.⁵ Heutzutage ist es die *Revolution*, die in manchen christlichen Kreisen eine neue Färbung bekommt: man möchte den christlichen Glauben und neue Utopien zusammenfließen lassen, und zwar nicht Utopien, die sich in die Außenquartiere des Wissens zurückgezogen haben, sondern solche, die im Herzen der menschlichen Entwicklung angesiedelt sind. In unseren technischen Gesellschaften, über denen der riesige Schatten der Langeweile schwebt, erfüllt die Utopie nicht nur eine sozialkritische Funktion. Gegenüber der Geistlosigkeit derer, die die Macht verwalten, als Reaktion auf eine gewisse «Sozialmediokratie», auf Erstarrungserscheinungen bei den «Apparaten» und als Protest gegen den kollektiven Wahnsinn einer Ideologie unbegrenzten Fortschritts vermag die *Utopie* Menschen in Bewegung zu setzen; sie bringt so etwas wie den Rhythmus des Atmens in einer Gesellschaft wieder in Gang, in

der man unter der unerträglichen Last von Zwängen beinahe erstickt – von Zwängen, die eine mit unversöhnlicher Gewalt vorgehende Rationalität erzeugt. Die Utopie allein kann – auf der Ebene der Affektivität – die gefangengesetzten Energien wieder mobilisieren und zur Entdeckung von politischen Entwürfen drängen, die nicht Ausflüchte sind, weil sie es sich zum Ziel setzen, dem täglichen Leben und einer technisierten Rationalität Sinn zu verleihen.⁶

In Gruppen, die ein gemeinsamer Wille zum politischen Kampf verbindet, treten nun auch massiv Themen, Begriffe und Analysen *marxistischer* Herkunft auf. Dabei stößt man auf eine besonders explosive Mischung von Religion und Politik. In diesen Gruppen wird die Mystifizierung angeprangert, die darin besteht, daß man sich die Politik als einen autonomen Bereich vorstellt, in dem Entscheidungen möglich sein sollen, die nicht die im wirtschaftlichen Leben herrschenden Interessen widerspiegeln. Man spuckt auf den Reformismus der etablierten Leute zutiefst und bezichtigt sie, einen fabelhaften Beitrag zur Integration in das bestehende ökonomische, soziale und politische System zu leisten. Man spricht von Revolution und von totalem Umsturz, von einem Wiederaufbau der Gesellschaft auf völlig veränderten Grundlagen. Man verkündet lauthals, daß jeder, der noch weiter vom Gemeinwohl und vom allgemeinen Interesse redet, ein Opfer der herrschenden Ideologie sei und in der politischen und ökonomischen Analyse eine große Naivität an den Tag lege. Man brandmarkt die pseudo-humanistischen Reden und die Appelle an die Großzügigkeit aller als einen Versuch, die Ablehnung wirksamen Handelns im Hinblick auf eine Veränderung der Realitäten verbal zu bemänteln. Es gelte, von nun an Theorie und Praxis zu verbinden und vom Marxismus Gebrauch zu machen, der das einzig wirksame Instrumentar für eine grundlegende Analyse unserer kapitalistischen Gesellschaft bereitstelle.⁷ Ein Teil der Jugend erweist sich als besonders eifrig, wenn es um dieses Inventar der Wirklichkeit mit «marxistischen» Maßstäben geht. Viele engagierte Christen stehen an den Vorposten dieser neuen Auffassung von politischer Realität.

Letztlich fordert man, daß die Politik das Glück garantieren müsse – diese für Europa seinerzeit neue Idee, die *Saint-Just* zur Zeit der französischen Revolution verkündete. In den Gruppen, in denen die Politisierung am weitesten fortgeschritten ist, ersteht heute von neuem die uralte Forderung nach einer unmittelbaren Verwirklichung einer neuen Gesellschaft, in der alle Gegensätze endlich versöhnt und in der die Zwänge wie durch ein Zaubermittel beseitigt wären. Was bisher unmöglich schien, würde dann möglich: ein konfliktloses, beinahe vollkommenes politisches Leben. Im Alltag würde der Traum sozialer Transparenz endlich Wirklichkeit. Eine freie Gesellschaft ohne starre Organisationsformen entstünde aus dem gegenwärtigen Chaos.

So stellen sich die unterschiedlichen Motivationen dar, die die europäischen Christen in der Politik beseelen. Die Unterschiede decken sich teilweise mit dem Generationenproblem. Aber es gibt durchaus junge Leute, die in politischen Dingen traditionell denken und sich von der Politik sorgfältig distanzieren – unter dem Einfluß von Familientradition oder vorzeitiger Enttäuschung. Menschen aller Altersklassen träumen noch immer von einem spezifisch christlichen Charakter des politischen Handelns, der sich von einem allen Gläubigen gemeinsamen Bekenntnis ableiten ließe. Es gibt auch gutmütige Leute, die zu streitbaren Protestlern werden, weil sie keine Orientierungspunkte mehr zu erkennen vermögen, die unsere Gesellschaft zu einem gemeinsamen Ziel führen könnten.

Zum Schluß läßt sich in dieser Sache bemerken, daß das Verhältnis der europäischen Christen zu den Erscheinungsformen der *Staatsgewalt* immer noch problematisch bleibt.⁸ Zwei gegensätzliche Strömungen sind feststellbar, die die Christentumsgeschichte seit ihren Anfängen durchziehen und schon im Alten Testament ihre Anhaltspunkte haben: Die eine kommt vor allem in Südeuropa vor; sie ist der Staatsgewalt gegenüber ständig mißtrauisch und hält diese sogar für eine Art dauernder Verkörperung des Bösen. Im Gegensatz dazu läßt sich die ände-

re, vornehmlich im Norden Europas ausgeprägte Strömung nur zu leicht mit der Staatsgewalt ein und verbündet sich fortwährend mit ihr – trotz aller Kompromisse und Ungerechtigkeiten, die die Staatsgewalt mit sich herumschleppt und ob denen sie in Widerspruch zu den Forderungen des Evangeliums gerät.

Neuere kirchliche Verlautbarungen

Kirchenoffiziell wird die Politik als ein wichtiger Ort für einen wirksamen Dienst «am ganzen Menschen und an allen Menschen» gesehen. Gewiß waren die Christen, wie andere Menschen auch, zu Zeiten von pervertierten Formen der Politik betroffen; das hat sie gelegentlich zögern lassen, sich darin zu engagieren.

► Bei der Sitzung des *Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK), die 1976 in Genf im Anschluß an die Konferenz von Nairobi stattfand, «betonte *Edward Scott* die Notwendigkeit eines qualifizierten Engagements der Christen in einer völlig «politisierten» Welt. Es geht für die Christen, für den ÖRK und seine Mitgliedskirchen, nicht um die Frage, ob sie sich in dieser Welt politisch zu engagieren haben, sondern darum, «festzulegen, von welcher Art der Einfluß sein soll, den sie im Rahmen ihres unvermeidlichen Engagements auszuüben versuchen».⁹

► Dem Lehramt der *katholischen Kirche* geht es im wesentlichen darum, die Gläubigen zu einer aktiven Präsenz im Bereich der Politik anzuhalten. In diesem Zusammenhang sind die Worte Pius' XI. aus seiner berühmten Rede vom 18. September 1927 noch immer aktuell: «Je umfassender und wichtiger das Gebiet ist, auf dem man arbeiten kann, desto dringender ist die Pflicht dazu. Das gilt gerade für den Bereich der Politik, die die Interessen der ganzen Gesellschaft betrifft und die unter dieser Rücksicht das Feld der umfassendsten Nächstenliebe ist, der politischen Nächstenliebe, von der man sagen kann, daß ihm kein anderes Feld – außer demjenigen der Religion – überlegen ist.»¹⁰

In einem vom *französischen Episkopat* nach seiner Sitzung in Lourdes 1972 herausgegebenen Text – unter dem Titel «Für eine christliche Praxis der Politik» («Pour une pratique chrétienne de la politique») – wird die Bedeutung des politischen Bereichs fast ins Grenzenlose ausgedehnt. So heißt es dort z. B., daß «diejenigen, die die Politik der Niederträchtigkeit verdächtigen, oft eine zu enge Auffassung davon haben. Über ihre Leichtfertigkeiten, Mängel und Verdrehungen hinaus – oder besser: sogar durch sie hindurch – steht beim politischen Handeln ungeheuer viel auf dem Spiel: das Streben nach einer Gesellschaft, in der jeder Mensch jeden beliebigen anderen Menschen als Bruder anerkennen und als solchen behandeln würde».¹¹

► Aber die ausführlichste Reflexion über diese Frage des Politischen findet sich in dem römischen Dokument *Octogesima adveniens*, dem Apostolischen Schreiben Pauls VI. an Kardinal Roy vom 14. Mai 1971 zum 80. Jahrestag der Sozialenzyklika *Rerum novarum*. Dieses Dokument betont sehr stark die politische Verantwortung des Christen.

Gleich zu Beginn seines Briefs unterstreicht der Papst, dass es kein allgemein praktikables Modell politischen Verhaltens der Katholiken mehr gibt: «Gegenüber solcher Verschiedenheit der Situation ist es für Uns schwer, ein für alle gültiges Wort zu sagen und eine für alle gültige Lösung vorzulegen. Dies ist auch gar nicht Unser Bestreben noch Unsere Aufgabe.»¹² Die Aufgabe wird an die christlichen Gemeinschaften weitergegeben, insofern sie die Konfrontation mit anderen im Lichte der kirchlichen Soziallehre und in lebendiger Treue zum Evangelium akzeptieren.

Deshalb «muß man eine berechtigte Verschiedenheit möglicher Entscheidungsziele anerkennen». Eine gute politische Entscheidung läßt sich nicht mechanisch aus einem vom Glauben getragenen Leben ableiten. Die *Respektierung der Freiheit von einzelnen und gesellschaftlichen Gruppen* hat Vorrang: «Ein und derselbe christliche Glaube kann zu verschiedenem Einsatz führen.»¹³

Aus all dem kann man schließen, daß die Bindung an eine Transzendenz von mühevoller analytischer Arbeit nicht dispensiert, ebensowenig wie vom Wagnis des Engagements in der politischen Gesellschaft zusammen mit anderen Glaubensbrüdern und mit Ungläubigen. Die Politik ist die Angelegenheit aller und läßt sich nicht schon durch die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft im einzelnen festlegen. Der Glaube an Gott weist eher auf eine Dringlichkeit hin, als daß er sich anmaßt, einen einzigen, für alle gültigen Weg vorzuzeichnen. Es gilt, den Traum eines christlichen Gesellschaftsmodells aufzugeben, das für alle Zeiten und Länder seine Gültigkeit hätte, unabhängig vom jeweils besonderen Zusammenhang, den das Spiel der Parteien und der Gruppen in einer spezifischen Umwelt schafft.

Kritik am christlichen Erbe

Auf der Ebene des christlichen Erbes in Europa gibt es zahlreiche Paradoxe. Das erstaunlichste ist das Wiederauftauchen charismatischer Phänomene, die Zunahme kleiner Gruppen mit religiöser Inspiration und die wuchernde Vermehrung der Sekten. Aber dies alles geht einher mit dem Zurücktreten der kirchlichen Institution, mit einer häufigen Unfähigkeit der Kirche, sich auf die aktuellen Probleme einzustellen, mit einem bedeutenden Rückgang in der religiösen Praxis und einem Mangel an theologischer Reflexion, trotz des frischen Luftzugs, den das II. Vatikanum gebracht hat. Versuchen wir, ein kurzes Inventar und eine Diagnose zu erstellen.

Das Eindringen der politischen Probleme in die Kirchen führt dazu, daß man vom Klassenkampf spricht, der durch die Kirchen hindurchgeht. Der Einfluß des Marxismus macht sich hier bemerkbar: So betont man dann stärker die gesellschaftliche Position, die jemand innehat und die einen Christen vom anderen unterscheidet, als die Gemeinschaft aller Gläubigen über ihre Unterschiede hinweg.¹⁴

Um einen Bruch der Einheit zu verhüten und um gleichzeitig das Wiedererstehen eines sektiererischen Fanatismus abzublocken, sucht sich ein legitimer Pluralismus durchzusetzen; er wird allerdings ein schwacher Damm sein, wenn er nicht mehr als das blasse Spiegelbild des heutigen Status quo ist.

Gleichzeitig wächst die Kritik an der kirchlichen Institution, an ihrer angeblichen Neutralität und ihrem heimlichen Einverständnis mit den herrschenden Mächten. Parallel zur Infragestellung der Gesamtgesellschaft durch neue, junge Kräfte, die gegen alle etablierten Systeme opponieren, verstärkt sich auch eine religiöse Radikalisierung, die sich mit der allgemeinen zu verbinden sucht. Religiöser und politischer Protest repräsentieren – in verschiedenen Bereichen gesellschaftlichen Handelns – eine einzige Grundhaltung: das Eintreten für die Sache des Antinstitutionalismus. Die institutionalisierte Kirche hat teil – wenn auch mit einer eigenen Komponente – an der allgemeinen Krise der Rollen und Vorstellungen; sie legt Verständnisschwierigkeiten an den Tag gegenüber einer Welt, in der alles in Bewegung geraten ist.¹⁵

Ein privatisierter Glaube

Das Christentum wird zur Sache einer Minderheit, zur «Kirche der kleinen Herde», um mit *Karl Rahner* zu sprechen.¹⁶ Immer mehr gehen die Christen im «Teig» der Menschheit auf, ohne daß ihnen noch ein soziales Erkennungszeichen oder eine kollektive Wirksamkeit bleibt. Das Risiko ist groß, daß der Glaube unter diesen Umständen zu einer reinen Privatsache wird, zu einem persönlichen Innenleben, das in der Öffentlichkeit keine Auswirkungen mehr hat. Die Theologie läuft Gefahr, sich auf den Dialog und die Phänomene der sozialen Kommunikation zu verlagern, statt sich den ungeheuren Herausforderungen durch die moderne Gesellschaft und einem bewußten Engagement in deren Mitte gründlich zu stellen.

Wie ein Theologe aus Kamerun, *Fabien Eboussi*, überzeugend dargetan hat, begegnet das europäische Christentum ernsthaften «Exportproblemen», weil man ihm in Europa im politischen und sozialen Leben den Abschied gegeben hat, weil es Formen der Praxis deckt, die einander diametral widersprechen, und weil es für die Gesamtheit menschlicher Existenz keinen Sinn mehr anzubieten vermag. Einem krankhaften kritischen Relativismus unterworfen, läuft das Christentum Gefahr, nur noch die westliche Zivilisation zu widerspiegeln, während es ihm weder gelingt, der Existenz der Europäer Sinn zu geben noch der weltweiten Brüderlichkeit Dynamik zu verleihen. Wie kann man eine Ware noch weiter nach außen propagieren, der man im Ursprungsland nicht mehr so recht traut und die man etwa so einstuft wie eine Angelegenheit von Farbe und Geschmack, über die man nicht zu streiten braucht?¹⁷

Säkularisierung und Säkularismus

Nirgendwo anders hat das Christentum so stark und so lange als kultureller Sauerteig gewirkt wie in Europa. Aus dieser engen Bindung sind eine Gesellschaft und eine Zivilisation von erstaunlicher Differenzierung und Komplexität hervorgegangen. Aber nirgendwo sonst wie in diesem Erdteil hat sich das Christentum auch auf eine umfassende Selbstkritik eingelassen, und zwar im Namen der Werte und der Wissenschaft, für die es unbestreitbar als Katalysator gedient hat. Seit dem französischen 18. Jahrhundert und der deutschen Aufklärung kämpfen viele Europäer für eine völlige Autonomie der Vernunft, für eine tiefgreifende Säkularisierung der Sitten und der Gesellschaft. Deshalb ist jene einzigartige Gesellschaftsform, die sich «christliche Zivilisation» nannte (obwohl sie zu allen Zeiten eher utopischen als realen Charakter besaß), einer laizistischen Gesellschaft mit universalem Anspruch gewichen: dem Anspruch aller Menschen, die vernunftbegabt und Träger eines sowohl individuellen wie kollektiven Freiheitsentwurfs sind. Diese Säkularisierung schreitet voran und erobert immer weitere Gebiete der Erde in dem Maße, wie diese in den Entwicklungsprozeß eintreten; es scheint, als werde das Christentum immer mehr in eine Randfunktion bzw. in eine erzwungene Emigration gedrängt.

Dennoch bleibt die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen *Säkularisierung* und *Säkularismus*. Die unvermeidliche Säkularisierung bringt es mit sich, daß sich das Christentum von jeglicher Demonstration der Macht und gesellschaftlicher oder kultureller Herrschaftsansprüche lossagt, weil man das Evangelium mit neuem Engagement zu lesen gelernt hat. Etwas anderes ist der Säkularismus, der diese Entwicklung theoretisch unterbaut und daraus ein System macht; er treibt den Exklusivismus auf die Spitze, indem er das Religiöse in die Zwangsjacke einer reinen Innerlichkeit steckt und den Gläubigen nur noch die Aufgabe von «Küstern» zubilligt. Das Schicksal, das hier dem Glaubenden zufällt, gibt ihm seinen genauen Stellenwert in der Gesellschaft an, den Stellenwert eines harmlosen Wesens, das sich in die Bedeutungslosigkeit zurückgezogen hat.

Der Glaube in Europa auf dem Prüfstand der Moderne

Die hier vorgelegte Bilanz mag recht pessimistisch klingen. Denn schon gibt es Anzeichen einer heilsamen Reaktion der Christen auf diese Zerfallerscheinungen – wie ja auch Europa auf der Suche nach einer neuen Identität begriffen ist. Ein Hoffnungsschimmer zeichnet sich am Horizont ab, der dem gegenwärtigen Pessimismus zwiderläuft. Es bleibt eine Aufgabe zu erfüllen, die sich bereits in Umrissen andeuten läßt.

Europäischer Stolz und gutes Gewissen der Christen dieses Kontinents sind durch den Machtverlust und den bedeutenden Kräfteverfall, den sie erleiden, auf eine harte Probe gestellt worden. Die historischen Bedingungen des Glaubens und des Redens von Gott haben sich tiefgreifend verändert. An der notwendig gewordenen theologischen «Flurbereinigung» arbeiten viele gläubige Christen mit. Ihre Stärke liegt in ihrem Glauben, daß das Christentum seine Verantwortung auf ökonomischem, sozialem und politischem Gebiet nicht mehr ignorieren kann, und zwar sowohl aus nationaler wie aus weltweiter Perspektive. Als «Proletarier des Glaubens», die wir geworden sind, akzeptieren wir kulturelle Unterschiede und menschliche Besonderheiten leichter, aber wir wehren uns, wenn man den Glauben in Privatkapellen einsperren will, wo er zum Tode verurteilt ist. Gewiß, der Abstand zwischen der Verkündigung des in Christus gekommenen Heils und dem Wildwuchs der falschen Götzen im heutigen Europa ist deutlich erkennbar. Aber es gilt, das Alte vom Neuen zu unterscheiden und eine Theologie aufzubauen, bei der es um den Glauben auf dem Prüfstand der Moderne geht. Wir sind Zeugen des Niedergangs eines gewissen Gesinnungsterrors, der die Gläubigen früher eingeschüchtert hat. Nach einer Phase des Verstummens wagen es heute viele Christen wieder, das Wort zu ergreifen, und zwar in besserer Kenntnis aller möglichen Abhängigkeiten infolge der Vulgarisierung humanwissenschaftlicher Problemstellungen, welche frühere

Denkschemata abgelöst haben. – Der europäische Christ ist – wie alle anderen Christen – ein Zeuge, der über das Wort Gottes kein Verfügungsrecht hat. Er empfängt dieses Wort von einem anderen, durch die Vermittlung anderer. Aber mehr als andere ist er gerüstet, ein klarsichtiger, unerschütterlicher Zeuge der Frage seiner vernünftig denkenden, kritischen Zeitgenossen zu sein. Zusammen mit seinen Brüdern im alten Europa wird der Christ deshalb lernen müssen, sein Wort da, wo diese beiden Herausforderungen aufeinander treffen, in die Waagschale zu werfen.

Henri Madelin, Paris

¹ Vgl. P. Vignaux in: Les quatre fleuves (Le Seuil, Paris) Nr. 6, 1976, 109.

² Vgl. J. Leca, Le repérage du politique, in: Projet Nr. 71 (Januar 1973), 11–24, bes. 19.

³ Vgl. R. Rémond, Les catholiques français manquent-ils de maturité politique?, in: Projet Nr. 16 (Juni 1967), 657–670, bes. 667.

⁴ Vgl. J. Leca, a. a. O., 14.

⁵ Vgl. die unter dem Titel «A gauche ces chrétiens» erschienene Sondernummer der Zeitschrift Autrement (Nr. 8, Februar 1977).

⁶ Vgl. G. Casalis, Politique, foi et discernement, in: Politique et foi, 3^e Colloque du CERDIC, Strasbourg 1972, 202.

⁷ Vgl. Ph. Warnier, Marx pour un chrétien. Fayard-Mame, Paris 1977.

⁸ Vgl. die Unterscheidung von «Gesinnungsethik» und «Verantwortungsethik» bei Max Weber, Politik als Beruf, in: ders., Gesammelte politische Schriften, hrsg. von Marianne Weber, München 1921, 396–450, bes. 435–450.

⁹ So G. Richard-Molard, L'épreuve du désert, in: Etudes 345 (1976) 707–718; hier 711.

¹⁰ Vgl. auch P. Ricoeurs Aufsatz «Der Sozios und der Nächste», in: ders., Geschichte und Wahrheit, München 1974, 109–124, bes. 118ff.

¹¹ Politique, Eglise et Foi. Le Centurion, Paris 1972.

¹² Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben «Octogesima adveniens» an Kardinal Roy (Präsident von «Iustitia et pax»), in: Herder-Korrespondenz 25(1971) 282–292, § 4.

¹³ Ebda., § 50.

¹⁴ Vgl. D. Maugeness, La foi chrétienne à l'épreuve du marxisme. Textes de l'épiscopat français présentés et commentés. Le Centurion, Paris 1978.

¹⁵ Vgl. G. Defois, Vulnérable et passionnante Eglise. Le Cerf, Paris 1977, bes. Kap. 1.

¹⁶ K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Herder-Bücherei Bd. 446), Freiburg 1972, bes. 32–37.

¹⁷ Vgl. F. Eboussi Boulaga, La démission, in: Spiritus 15 (1974) 276–287.

Für die neugeschaffene Stelle für Information und Kommunikation sucht das Bischöfliche Ordinariat St. Gallen

Beauftragten für Information und Kommunikation

Aufgaben:

Kommunikation und Information innerhalb des Ordinariates, zwischen Pfarreien, Dekanaten und Ordinariat, Kontakte mit Massenmedien.

Zum Aufgabenbereich gehört zudem eine allgemeine Mitarbeit im Ordinariat, vor allem im Bereich von Organisation und Zusammenarbeit der einzelnen diözesanen Gremien, die Übernahme einzelner Sachgebiete zu selbständiger Bearbeitung.

Voraussetzungen:

- Theologisches Studium, laientheologischer Kurs oder wenigstens gute Kenntnisse der kirchlichen Aufgaben und Strukturen
- Erfahrung im Bereich der Massenmedien
- Positive Haltung zur katholischen Kirche
- Fähigkeit zur Zusammenarbeit

Interessenten mögen sich melden bei der Bischöflichen Kanzlei St. Gallen bis Ende November 1978.

IMMANUEL KANT IN AMERIKA

Zu einer Kommödie von Thomas Bernhard

Das Werk des Österreichers *Thomas Bernhard*, lange Zeit nur unter Kennern und Eingeweihten bekannt, wird inzwischen von einem größeren Publikum – auch außerhalb Österreichs – aufgenommen und diskutiert. Zwei Themenbereiche vor allem bestimmen diese Diskussion: das Problem der Ich-Werdung in einer Welt, die zunehmend unter das Verdikt universaler Absurdität gerät, sowie eine bedingungslose Wahrheitssuche, der die Wahrheit im emphatischen Sinne – jenseits privater oder gesellschaftlicher Nützlichkeits erwägungen – erneut zum absoluten Wert wird. Beide Themenstellungen im Werke Thomas Bernhards haben ihre autobiographischen Wurzeln, wie ja Bernhards Hauptwerk im Grunde aus einer fortlaufenden Autobiographie besteht¹, in der ein von individueller und gesellschaftlicher Deformation Betroffener seine Leidensgeschichte erzählt, deren unerbittliche Kritik zur Rache an Herkunft und Erziehung und damit an den gängigen Bildungsstandards überhaupt wird. An dieser Kritik geht Bernhard auf, daß die Gesellschaft krank ist; allerdings figuriert Krankheit im Kontext dieser Kritik nicht als Paradigma des Verfalls schlechthin, sondern sie wird zum Zugang zu jenen tiefer liegenden Erfahrungen, die verstellt werden von den vermeintlich Gesunden, den Repräsentanten der bürgerlichen Ordnung. Zur Gesamtkonzeption dieses Werkes bemerkte *P. K. Kurz*: «Sein Großvater, die einzige Vertrauensperson in Bernhards Leben (er hatte dem Knaben auf Spaziergängen Montaigne zitiert, den unerbittlichen Trieb zur Wahrheit entfacht), macht ihn auf die tiefere Bedeutung des Krankenhauses ... aufmerksam. Erst dieser isolierende und konzentrierende Leidensbezirk fordert unsere existenzentscheidenden Gedanken» heraus, «weil wir sonst nicht in der Lage sind, auf das lebenswichtige und existenzentscheidende Denken zu kommen» ... Bernhards Autobiographie «in progress» beschreibt unerbittlich monologisch die unerhörte Leidensgeschichte des Betroffenen ... Mit der Leidensgeschichte zeichnet Bernhard das vehemente Porträt der Entstehung eines dichterischen Bewußtseins; rücksichtsloser als Hermann Hesse, ausgestoßener als James Joyce. Es ist, als breite sich vom Richterstuhl eines sich rächenden Gottes erbarmungslos der Gerichtstag des Dichters aus: jämmerlich diese Welt, überlebensgroß der traumatisierte Dichter.»²

Eine derartige Weltsicht scheint das Moment des Komischen als Mittel zur Darstellung und Kritik auszuschließen, denn sowohl in seinen autobiographischen Berichten, die eine «kranke Welt» widerspiegeln, wie in den Schauspielen, erzählenden Berichten und Satiren («Die Berühmten») zeigt Bernhard sich als Kritiker von Deformationen, deren gespenstische Kulisse sein eigenes Land ist, das auf einmal als die Gegenwelt zu jener klicheehaften «Insel der Seligen» vor dem Leser aufsteigt, in der dieser nicht nur ein Individuelles, Zufälliges und Marginalisiertes, sondern ein *Allgemeines* wahrnehmen soll, dessen Dechiffrierung die «sich selbst vernichtende Welt» bloßlegt, in deren Erkenntnis paradigmatisch eingeführt wird. In dieser Welt scheint für das Komische oder gar Komödiantische kein Platz zu sein.

Das Komische und das Komödiantische

Bernhards jüngste Veröffentlichung mit dem philosophische Assoziationen weckenden Titel *Immanuel Kant*³ ist durchaus im Kontext seines bisherigen Werks zu sehen und wird dennoch

¹ Vgl. Bernhards «biographische Trilogie»: *Die Ursache. Eine Andeutung*. Residenz-Verlag, Salzburg 1975. – *Der Keller. Eine Entziehung*. Ebd., 1976. – *Der Atem. Eine Entscheidung*. Ebd., 1978.

² P. K. Kurz, Entscheidung zum Leben. Die Atemwende des Thomas Bernhard, in: Christ in der Gegenwart 30 (1978) 285f.

³ Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1978 (Bibliothek Suhrkamp, Bd. 556), DM 10,80.

vom Verlag vorgestellt als «ein Stück von Thomas Bernhard und eine Komödie». Schon ein oberflächlicher Blick auf den Inhalt macht geneigt, diesem Urteil zuzustimmen. Kant, der Amerika die Vernunft bringen soll, befindet sich auf einem Luxusdampfer auf der Überfahrt über den Atlantik. In seiner Begleitung sind seine Frau, der Diener Ernst Ludwig und der Papagei Kants, dem die ganze Aufmerksamkeit des Philosophen gilt. Zwei äußere Anlässe führten zu der Reise: die Columbia University verleiht Kant das Ehrendoktorat, dieser wiederum gibt sich der Hoffnung hin, an dieser Universität von seinem Augenleiden befreit zu werden. Nach der Überfahrt, die Bernhard in seiner Komödie darstellt, wird Kant bei der Landung von Ärzten und Pflägern eines New-Yorker Irrenhauses in Empfang genommen und abgeführt.

Vordergründig bietet die Handlung wenig Anhaltspunkte für eine philosophische Argumentation, die Person Kants so gut wie gar keine. Explizit an Philosophie erinnert lediglich der Papagei Kants, der auf den Namen Friedrich hört, für Bernhard ein Realsymbol des kantischen Systems:

Tatsächlich es ist
kein Risiko
Friedrich allein
in die Universitäten der Welt
zu schicken
er könnte alles
was ich jemals gedacht habe
auf das Vorzüglichste referieren

—
Es ist nur der Dünkel der Wissenschaft
daß sie sich auf ein solches Abenteuer
nicht einläßt

...
Er lebt ganz in meiner Begriffswelt
Er verabscheut
was ich verabscheue
Er zieht zur Rechenschaft
was ich zur Rechenschaft ziehe

Kants Diener Ernst Ludwig ist in Wahrheit der Diener dieses Papageis, im Verhältnis zu dem auch Kant selbst mehr und mehr die Rolle eines Dieners zufällt.

Aus dem Munde Kants hört man lediglich bedeutungslose Phrasen, vorwiegend seine und Friedrichs Nahrung betreffend, dazu eine Verachtung für Amerika, dem die Vernunft zu bringen Kant Königsberg verlassen hat, ohne es wirklich zu verlassen:

Kant auf hoher See
Kant ist
aus Königsberg
nie hinausgekommen
sagt man
Wo Kant ist ist Königsberg —

...
Ich bin von Anfang an
nur mit Friedrich gereist
heimlich
naturgemäß
durch ganz Deutschland
Kant ist aus Königsberg
nicht hinausgekommen
wird gesagt
aber wo Kant ist
ist Königsberg
Königsberg ist
wo Kant ist

Die übrigen Szenen zeigen Kant im Gespräch mit dem Schiffspersonal und verschiedenen Mitreisenden (Millionärin, Kardinal, Admiral); er nörgelt ständig an seinem und Friedrichs Diener sowie an seiner Frau, die vorwiegend mit dem Schiffsperso-

nal flüstert und so indirekt in Richtung des unerwartet-erwarteten Ausgangs des Stückes weist. Schließlich noch eine Tanzszene:

Frau Kant:
Nun geh schon
geh schon

Kardinal:
Kant tanzt
tanzt

Admiral:
Das ist ja unfaßbar

Kunstsammler:
Unfaßbar

Kardinal:
Kant tanzt

Millionärin *führt Kant in den großen Salon*
Alle schauen den beiden nach

Friedrich *laut schreiend:*

Kant tanzt Kant tanzt Kant tanzt

Der Unfug, den Kant von sich gibt, erinnert höchstens karikierend an Philosophie:

Das Problem
waren zu allen Zeiten
die Löcher in den Netzen
Ein Vetter von mir
hat die Seefische
in den Alpen eingeführt
Er war der Erfinder des Kühlwagens
Sein Denkmal steht in Innsbruck

plötzlich:

Aber es ist noch nicht enthüllt worden

schaut um sich:

Jeden Augenblick denke ich
das Schiff birst
bricht auseinander ganz einfach
und wir alle fallen durch auf den Meeresgrund

Friedrich:
Imperativ Imperativ Imperativ

Kant:
Jedes einzelne Leben
ist von der größten Tragweite
schaut um sich

Frau Kant *zum Steward:*
Vielleicht ist es besser
er ißt sein Mus

Dampfpfeifen pfeifen

Kant:
Die Logik lehrt
daß nichts leichter zu verdauen ist
als ein Mus
oder Kuttelflecke

Diese und ähnliche Szenen stehen für den komödiantischen Charakter des Stückes, die abstruse Variation dessen, was das Vorurteil von Kant – jenseits seiner Philosophie – weiß, nämlich sein lebenslanger Aufenthalt in Königsberg. Auch Kants Bekanntheit – der «Philosoph» schlechthin – wirkt im Sinne der Komödie:

Millionärin:
Sie schmeicheln mir Professor Kant
Wie haben Sie es nur fertig gebracht
so berühmt zu werden

Wie merken Sie sich alle Ihre Philosophien in Ihrem Kopf

Kant:
Ich habe alles
was ich jemals gedacht habe
in Friedrich gespeichert
verliere ich Friedrich
habe ich alles verloren

Millionärin:
Ich habe Leute
die Bücher geschrieben haben
immer bewundert
natürlich die philosophischen
auf das höchste

Kant:
Auf die Wirkung kommt es an
Wer durch die ganze Geschichte wirkt
in der einen
wie in der anderen Richtung
durch die ganze Geschichte durch
verstehen Sie
Millionärin:
Ach ist das aufregend
macht einen kräftigen Schluck

Das Unheimliche ist die Welt

Die Einreihung dieses Stückes in den Zusammenhang des Gesamtwerkes von Thomas Bernhard weist jedoch über den komödiantischen Einfall, Kant verfremdend im Lichte der Vorurteile über ihn auf die Bühne zu bringen, hinaus auf ein philosophisches Anliegen, für das stellvertretend der Name *Kant* gesetzt wird: die Philosophie, die mit der Figur eines dem Irrenhause überstellten Kant der Lächerlichkeit preisgegeben wird, wird von Bernhard aus philosophischen Motiven heraus ihrer Insuffizienz überführt. Kant, dessen Figur für diese Insuffizienz steht, sofern der eigentliche Philosoph der Papagei ist, will Amerika die Vernunft bringen. Dieses Amerika steht für eine Welt des Irrationalismus – eines der ständig variierten Themen Bernhards –, die sich nicht nur weigert, diese Vernunft zu rezipieren, sondern die sich darüber hinaus auch vor der Konfrontation mit der Vernunft schützt, indem sie deren Träger ausschaltet. Dieser selbst wird *dumm* angesichts des herrschenden Irrationalen. So weicht Kants Skepsis gegenüber Amerika einer vorerst noch nicht ganz durchschauten Notwendigkeit, sich dieser Welt anzuliefern, darin deren Gesetz anerkennend:

Kant zu *Frau Kant:*
Ich glaube
ich komme
zu dem richtigen Zeitpunkt
nach Amerika
Im Grunde bin ich
ein Feind des Amerikanismus
Ich habe Amerika immer gehaßt
Jahrzehntelang habe ich mich geweigert
jetzt gehe ich nach Amerika
In diesem Falle geht jeder
Der Amerikanismus ist Schuld am Weltende

Dieser sich allmählich auflösenden Skepsis gegenüber steht die Amerika-Begeisterung der Millionärin (von Kant «Millionärin» genannt), die Hilfe von Amerika erwartet – unausgesprochen das, was dann als *Lösung* am Ende des Stückes präsentiert wird:

Frau Kant:
Wir haben große Hoffnung
daß meinem Mann in Amerika geholfen wird
in Amerika

Millionärin:
Amerika hat schon vielen geholfen
zuerst sind die Leute skeptisch
Wer Amerika nicht kennt haßt es
Bevor ich in Amerika gewesen bin
habe ich es auch gehaßt

Amerika – Symbol jener bedrohlichen Welt, in der sich Sinn in Wahnsinn und Gesundheit in Krankheit verkehren – ist das vorläufig letzte Glied jener Kette von Schauplätzen «fortschreitender Ideenlosigkeit, Phantasielosigkeit, Kraftlosigkeit», in deren Abgründigkeiten das Personal der Epik Bernhards sich verliert. Bei der Skizzierung jener Welt, die gleichbleibt bei wechselnden Schauplätzen und Themenstellungen, ist jenes philosophische Interesse ständig präsent, das in der Komödie um den nach Amerika reisenden und mit seinem Papagei Zwiesprache haltenden Kant sich der Dechiffrierung opak zu entziehen scheint. Dieses Anliegen Bernhards ist das möglichst vollständiger Erkenntnis der Dinge. In der autobiographischen Schrift «Die

Ursache»⁴ formuliert Bernhard dieses Anliegen damit, daß er seine Versuche, das Ungeheuerliche in Worte zu fassen, in eine Reihe stellt, die hinreicht bis zu den großen Moralisten. Bernhard konstruiert Parallelen zwischen seinem und *Montaignes* Schaffen:

Die Zeit war ausgefüllt mit *Unheimlichkeit* und *Unzurechnungsfähigkeit* und mit fortwährender *Ungeheuerlichkeit* und Unglaublichkeit. Montaigne schreibt, es ist schmerzlich, sich an einem Ort aufhalten zu müssen, wo alles, was unser Blick erreicht, uns angeht und uns betrifft. Und weiter: meine Seele war bewegt, über die Dinge meiner Umgebung bildete ich mir ein eigenes Urteil und verarbeitete sie ohne fremde Hilfe. Eine meiner Überzeugungen war, die Wahrheit könne unter keinen Umständen dem Zwang und der Gewalt erliegen. Und weiter: ich bin begierig darauf, mich erkennen zu lassen, in welchem Maße, ist mir gleichgültig, wenn es nur wirklich geschieht.

Die Unwahrheit philosophischen Denkens

Nun ist diese Aussage geeignet, den Vorwurf, Bernhard rechtfertige seine negative Weltsicht, indem er sie kurzerhand mit einem emphatischen Wahrheitsanspruch dekoriere, als nicht ganz unbegründet erscheinen zu lassen. Freilich ist diese negative Weltsicht für Bernhard kein Absolutum. Er behauptet nicht dogmatisch, sondern will sich an das annähern, was ist. Was ist, ist die Ungeheuerlichkeit einer irrationalen Welt, die in ihrem Verdikt über die Rationalität gerade diese Annäherung zu verhindern trachtet. Die Unmöglichkeit von Philosophie, für die der Kant der Komödie steht, resultiert aus der Tatsache, daß der Vernunft in dieser irrationalen Welt kein Refugium mehr bleibt. Allerdings wird die «Weltlosigkeit der Vernunft» nicht in scheinbar resignativer Klage erneut zum Metaphysicum stilisiert, so daß sich aus allem – ungeachtet der Ungeheuerlichkeit und Unzurechnungsfähigkeit – doch noch ein Sinn herauspressen ließe. So ist Philosophie bei Bernhard zwar auch Reaktion auf diese Lage, aber keine wirksame oder gar zu empfehlende; sie ist selbst unzulänglich und scheinhaft, wie Bernhard in der durchgängig philosophisch konzipierten «Erzählung» mit dem Titel «Die Verstörung»⁵ ausführt, eine nicht mindere Belästigung als die Unzulänglichkeiten, auf die sie reagiert:

Ist uns die Problematik unserer Existenz zu Bewußtsein gekommen, *glauben wir, wir sind philosophisch*. Wir sind ständig von dem belästigt, das wir berühren, also sind wir von allem belästigt.

Philosophische Stimmungen und Strömungen können in diesem Zustand der Welt nur noch als «Gefühlsflüssigkeiten, Geistesflüssigkeiten, Philosophietabletten» gelten, die das Ambiente erst recht zu dem Krankenzimmer machen, als das die Welt bei Bernhard aufscheint, und die nicht heilen, sondern erst recht an den Krankheitszustand gewöhnen. Sie machen das Ungeheuerliche zum Gewöhnlichen und Alltäglichen:

Unser ganzes Leben ist nichts als die Annäherung an die äußersten Grenzen des Lebens. Plötzlich herrscht ... eine philosophische Stimmung in einer Gesellschaft, die die gewöhnlichste ist, die man sich vorstellen kann, und dadurch ist diese gewöhnlichste Gesellschaft noch viel gewöhnlicher.

Kritische Theorie und Kulturkritik

Bernhards Werk ist keine ausgeführte Philosophie und erst recht keine Gesellschaftstheorie im eigentlichen Sinne. Es kommt daher nicht von ungefähr, wenn eines der bezeichnendsten Mißverständnisse der einsetzenden Bernhard-Rezeption sich als der Versuch der Konstruktion eines artifiziellen, durch die Gesamttenenz des Werkes nicht zu rechtfertigenden Gegensatzes zwischen gängiger Gesellschaftskritik und Flucht ins Private, Individuelle, charakterisieren läßt. Für letztere soll das Werk Bernhards als Legitimationsbasis dienen. Trotz alledem ergeben sich bei Bernhard doch unvermittelt und leicht erkennbar *Parallelen zu den Positionen kritischer Theorie*. Diese Parallelität zeigt sich vor allem in der Haltung Bernhards der Tradition gegenüber, wobei «Tradition» für das gesamte Spektrum

⁴ A. a. O. (vgl. Anm. 1).

⁵ Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1967 (Bibliothek Suhrkamp, Bd. 229).

kultureller Überlieferung steht. Bernhard depotenziert gleich der «Negativen Dialektik» *Adornos*⁶ – bei fast gleichlautender Argumentation – den Anspruch einer Tradition, der vorzuwerfen ist, daß sie vor den selbstgesetzten Maßstäben versagt hat. Der These Adornos, die gängige Kultur offenbare das Unvermögen des Geistes, mit den eigenen Postulaten übereinzustimmen, entspricht diejenige Bernhards, das in der herrschenden Kultur sich manifestierende Unvermögen des Geistes sei eigentlich nichts anderes als die Ungeheuerlichkeit und die Wahrfähigkeit dessen, was seinem Begriff entsprechend Normalität, Verträglichkeit oder gar Gesundheit im wörtlichen und übertragenen Sinne garantieren will. Beide Versuche, die herrschende Tradition zu destruieren, wollen «Kultur» als bloße Affirmation, der nichts Substantielles entspreche, denunzieren. Der der Kultur innewohnende Zwang, sich an das schlechte Gegebene anzupassen, das in dieser Tendenz zur Anpassung gleichzeitig glorifiziert wird, überführt sie gerade angesichts ihres emphatischen Anspruchs der Unwahrheit.

Adornos Verdikt über die mißlungene Kultur kommt überein mit Bernhards These vom universalen Krankheitszustand, an den der Mensch sich so gewöhnt hat, daß er für ihn nicht nur das Alltägliche ist, sondern den er gegen jeden Gedanken einer Heilung abschirmt und festhält, sich mit «Philosophietabletten» begnügt. So entspricht Bernhards Satz von der Tradition als einer zwar perfekt inszenierten, aber doch unerträglichen Komödie Adornos an Brecht sich orientierender Zurückweisung des Anspruchs herrschender Kultur, weil sie stinke:

Sie perhorresziert den Gestank, weil sie stinkt; weil ihr Palast, wie es an einer großartigen Stelle von Brecht heißt, gebaut ist aus Hundescheiße. Jahre später, als jene Stelle geschrieben ward, hat Auschwitz das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen. Daß es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften, sagt mehr als nur, daß diese, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern. In jenen Sparten selber, im emphatischen Anspruch ihrer Autarkie, haust die Unwahrheit.⁷

Die Infragestellung des emphatischen Geltungsanspruches von Kultur und Tradition steht sowohl bei Adorno wie bei Bernhard vor allem im Zeichen einer Kritik derer, die Tradition und im Sinne Adornos auch Kultur, die Herrschaft des Geistes in persona vorstellten: der Philosophen. Die in den Arbeiten Bernhards auf eher abstrakter Ebene formulierten Invektiven gegen die Philosophie, mit der die Katastrophe beginnt, sofern sie dem Ungewöhnlich-Gewöhnlichen den beruhigenden Schein der Normalität verleiht, werden in der Komödie um den nach Amerika reisenden und im Irrenhaus endenden Kant konkretisiert:

Verfall der Metaphysik

Diese Konkretisierung vollzieht sich auf zwei Ebenen. Zum einen wird die abstrakte Kulturkritik auf eine bestimmte, Tradition als Vernunft repräsentierende Figur ausgedehnt und an dieser exemplifiziert – Kant dementiert durch die Lächerlichkeit seiner irrationalen Attitüden den Anspruch von Vernunft in einer kaum noch zu überbietenden Weise –, zum anderen wird das philosophische System, dessen sich nur noch der Papagei Kants annimmt, dargestellt als das gedankenlose Herleihen sinnleerer Formeln, denen angesichts der realen Situation (der Ungeheuerlichkeit, der die Subjekte ausgesetzt sind und im Verhältnis zu der das Leben zur Existenzsicherung und -vergewisserung stilisiert wird) keine Bedeutung mehr zukommt.

Auch die Rolle des Papageis erschließt sich erst aus dem gesamten Argumentationszusammenhang, der sich gleich einem roten Faden durch das Werk Bernhards zieht. Der Papagei, der dafür steht, daß Vernünftigkeit nur noch in residualen Formen überlebt und von einem Anspruch zehrt, der jede Substanz eingeblüht hat, demonstriert diesen Sachverhalt, indem er den Unter-

⁶ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften 6, Frankfurt 1973.

⁷ Ebda. 359.

schied zwischen Mensch und Tier dialektisch manifest werden läßt: das Tier ist einmal dem Menschen unterlegen, sofern Vernunft (hier das «System») zu einer ausschließlich mechanischen Angelegenheit wird, bar jeglicher Konsistenz. Zum anderen ist das Tier jedoch dem Menschen überlegen, weil es – gegen menschliche Unvernunft – Vernunft festhält, wenn auch eine in der Deformation zur Karikatur erstarrte. Eine Stelle aus der «Verstörung» kann auch dies deutlich machen. Dort läßt Bernhard den wahnsinnig gewordenen Fürsten sagen:

Mein Verhältnis zu den Tieren ist eins, das sie die menschliche Sprache sprechen läßt, eine reine Gefühlssprache, und sie praktizieren das menschliche Denken. Dem Tier traue ich einen philosophischen Gehalt zu, und es ist für mich immer ganz nahe daran, die vollkommene Grammatik der Natur zu beherrschen, weshalb ich mich ja auch vor den Tieren fürchte.

Bedrohlich wirkt das Tier auf den, der nur noch vom Schein der Vernunft umgeben ist, welcher – sprächen die Tiere die menschliche Sprache – augenblicklich als solcher entlarvt würde. Daß in der komödiantischen Parabel, die Kant auf der Reise nach Amerika zeigt, der Papagei der Sprache (und des Systems) – wenn auch nur verzerrt – mächtig ist, bringt die falsche Aura des Philosophen zum Zerschneiden.

Andererseits steht das Tier – *sprachlos* – lediglich für die verlorengegangene menschliche Sprache. Es beherrscht sie nicht, sondern erinnert an ihren Verlust, den der Künstler, dessen Tätigkeit Nietzsche die *entlarvende* nannte, dadurch aufzufangen sucht, daß er die Bedrohung, die aus dem Tier spricht, in seine Sprache transponiert. Diese ist – im Gegensatz zu der des «Philosophen» und der Tradition, die aus diesem spricht – eine *menschliche*, die nichts verschleiert, die das Ungeheuerliche nicht mit dem Schein des Gewöhnlichen zudeckt, sondern wirklich *erkennen* läßt, wie Bernhard in Anlehnung an Montaigne sein Anliegen formuliert. Seine einzelnen Arbeiten, in denen das Ungeheuerliche, Kranke, Deformierte ausgesprochen wird, wollen Paradigmata solchen Erkennens sein.

Auch hier koindiziert das Selbstverständnis Bernhards mit der Diagnose kritischer Theorie. So, wenn – gemäß Adorno – nach Auschwitz Metaphysik im Sinne der affirmativen Setzung erster Prinzipien (des Wahren, Guten und Schönen), welche den Schutt der realen geschichtlich-gesellschaftlichen Deformationen zudecken und mit dem Schein von Versöhnung umgeben sollen, nicht mehr möglich ist, ihre Anliegen vielmehr einwandern in die zuweilen hoffnungslos scheinenden Versuche, das Ungeheure *beschreibend* und *darstellend* zu negieren. Adorno bezeichnete dieses Verfahren als dasjenige einer «mikrologischen Metaphysik». Metaphysik ist danach nicht mehr möglich als universaler Entwurf, als Lehre von allgemeinen, rationalen und für alle einsichtigen Prinzipien oder einem immergültigen Sein, einem vernünftigen Weltzusammenhang also, sondern als Einzelanalyse dessen, was sich fortwährend als etwas Ungeheuerliches präsentiert, angesichts dessen sich einzelne, ausschließlich individuelle Glücksmomente ausfindig machen lassen sollen, soll das Individuelle nicht der Hypnose durch all jene Ungeheuerlichkeiten erliegen. Das Aufsuchen derartiger Momente kann für Adorno nicht identisch sein mit dem Ausmalen von Gegenwelten; dieses würde zur Flucht und damit zum stillen Einverständnis mit dem herrschenden Allgemeinen, von dem man sich zurückzieht, weil man es nicht einmal mehr zu kritisieren wagt. Die angemessene Haltung dem allgemein gewordenen Ungeheuren gegenüber nimmt daher auch nicht mehr der *Philosoph* – Vertreter der Makrologie –, sondern der *Künstler/Schriftsteller* als Repräsentant dieser mikrologischen Verfahrensweise ein. Für Adorno trifft diese Charakterisierung des Künstlers als des Repräsentanten dessen, was einzig noch Philosophie genannt werden dürfte, auf das Werk *Samuel Becketts*, als Vertreter des *absurden Theaters* (Warten auf Godot 1953, Endspiel 1957, Glückliche Tage 1962) zu; der «Beckettische Punkt» scheint die letzte Möglichkeit philosophischer (als kritischer) Weltbetrachtung zu sein:

Beckett hat auf die Situation des Konzentrationslagers, die er nicht nennt, als läge über ihr ein Bilderverbot, so reagiert, wie es allein ansteht. Was ist, sei wie das Konzentrationslager. Einmal spricht er von lebenslanger Todesstrafe. Als einzige Hoffnung dämmert, daß nichts mehr sei. Auch die verwirft er. Aus dem Spalt der Inkonsequenz, der damit sich bildet, tritt die Bilderwelt des Nichts als Etwas hervor, die seine Dichtung festhält. Im Erbe von Handlung darin, dem scheinbar stoischen Weitermachen, wird aber lautlos geschrien, daß es anders sein soll. Solcher Nihilismus impliziert das Gegenteil der Identifikation mit dem Nichts. Gnostisch ist ihm die geschaffene Welt die radikal böse und ihre Verneinung die Möglichkeit einer anderen, noch nicht seienden. Solange die Welt ist, wie sie ist, ähneln alle Bilder von Versöhnung, Frieden und Ruhe dem des Todes.⁸

Der Beckettische Punkt, fürs Geheil der Kulturphilosophie das non plus ultra, enthält in sich gleich dem Atom unendliche Fülle. Nicht undenkbar, daß die Menschheit der in sich geschlossenen, immanenten Kultur nicht mehr bedarf, wenn sie einmal verwirklicht ist, heute droht falsche Abschaffung der Kultur, ein Vehikel von Barbarei. Das «Il faut continuer», der Schluß des *Innommable*, bringt die Antinomie auf die Formel, daß Kunst von außen her unmöglich erscheint und immanent fortgesetzt werden muß.⁹

Beginne des Rettens oder Erstarrung vor dem Ungeheuerlichen

Nun ist festzuhalten, daß die Darstellung der absurden Gegenwartssituation bei Beckett eine andere ist als bei Bernhard¹⁰. Trotz vielfältiger Differenzen erscheint jedoch der lautlose Schrei im unentwegten Weitermachen als die überraschende Gemeinsamkeit; diese Gemeinsamkeit ist gleichzeitig geeignet, eine gedankenlose, nur auf vordergründige Identifikation bedachte Rezeption des Bernhardschen Werkes auszuschließen. In der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart ist Bernhard der überzeugendste Sachwalter jenes «Beckettischen Punktes», an dem die Darstellung des schlechten Allgemeinen nicht bruchlos übergeht in den Gestus der Affirmation.

Die Konvergenz in der Darstellung dieses Allgemeinen kann umgekehrt jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Thomas Bernhard alles andere als ein Vertreter kritischer Theorie ist; der Punkt, an dem die Affinität zu Adorno sich konstatieren läßt, ist zugleich derjenige, an dem auch das Werk Bernhards unter das Verdikt der Negativität fallen muß. Es repräsentiert gleichsam die Konsequenz in der Argumentation kritischer Theorie, der deren Vertreter sich – unter anderem im Rekurs auf kryptogame Theologumena – entzogen haben. Die Ahnung von einer von der Kultur durch diese hindurch und über diese hinaus zu sich selbst befreiten Gesellschaft, wie sie Adorno noch aus der Absurdität Beckettischer Situationen herauslesen will, sucht man bei Thomas Bernhard vergebens, so, als widerstrebten seinem unbedingten Willen zur Wahrheit derartige Scheinlösungen. Gerade deshalb läßt sich auch der Eindruck vollständiger Negativität, der nach der Lektüre der Werke Bernhards bleibt, von den «Ungeheuerlichkeiten» und «Unzurechnungsfähigkeiten», die beschrieben werden, ausweiten auf das Medium, das ihnen Ausdruck verleihen soll. Bernhards Beschreibung des Ungeheuerlichen verleiht diesem eher die Dauer, die er ihm nehmen wollte.

Carl-Friedrich Geyer, Braunau/O. O.

⁸ Ebd. 373f.

⁹ Ders., *Ästhetische Theorie*. Ges. Schr. 7, Frankfurt ²1972, 474.

¹⁰ Vgl. hierzu meinen Aufsatz: *Ist das absurde Theater tot?* in: *Stimmen der Zeit* 188 (1971) 26–38.

Mit ORIENTIERUNG beschenkt werden
heißt 22mal im Jahr

- Horizont gewinnen
- Impulse empfangen
- Hoffnung schöpfen

WEN beschenken SIE für 1979?

Bestellkarten für Geschenkabonnements gehen allen
Direktabonnenten in den nächsten Tagen zu.

Ernst Bloch und das Ethos des Sozialismus

Zur Titelseite. Ernst Blochs Philosophie ist die Anstrengung und die Aufforderung, Zukunft in der Vergangenheit zu entdecken. Die von *Karola Bloch* und *Adelbert Reif* vorgelegte Sammlung von Erinnerungen und Stellungnahmen zum Tode von Ernst Bloch (am 4. August 1977) ist zu einer Materialiensammlung zur Blochschen Philosophie geworden¹: sie dokumentiert erste Reaktionen von Freunden wie Gegnern, die sich die Frage stellen, was denn in diesem nun vergangenen Philosophieren noch an Zukunft mag aufzuspüren sein.

Wenn man eine Skizze der in diesem Sammelband an Ernst Bloch gestellten Fragen und der darin gemachten Äusserungen versuchen wollte, wäre eine Darstellung der Sozialismusdiskussion – mit ihren Vorurteilen, Affekten und geschichtlichen Erfahrungen – im Zusammenhang deutscher und europäischer Geschichte dieses Jahrhunderts gefordert. Denn Blochs Philosophie war bis zuletzt mit der Entwicklung des Sozialismus verbunden: Den verschlungenen Momenten seiner Biographie und seines Denkweges lag die Einsicht zugrunde: «Sozialismus, dann Kommunismus sei dasjenige, was unter dem Namen Moral solange vergeblich gesucht worden ist» (*Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Frankfurt 1970, 12). Um die Verwirklichung des Menschlichen, für die «Mühseligen und Beladenen, die Erniedrigten und Beleidigten» formulierte er schon in der ersten Fassung von *Geist der Utopie* (1918): «Man kann darum sagen, dass gerade die scharfe Betonung aller ökonomischen und die vorhandene aber noch im Geheimnis bleibende Latenz aller transzendentalen Momente den Marxismus in die Nähe einer Kritik der reinen Vernunft rückt, zu der noch keine Kritik der praktischen Vernunft geschrieben ist» (Seite 407f.).

¹ *Karola Bloch, Adelbert Reif* (Hrsg.), «Denken heißt Überschreiten». In memoriam Ernst Bloch 1885–1977. Europäische Verlagsanstalt, Köln/Frankfurt 1978, 334 Seiten. DM 24,80.

Die im Text erwähnten Werke Ernst Blochs liegen als Einzelausgaben und innerhalb der Gesamtausgabe in 16 Bänden beim Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1962–1977 vor. Soeben ist als Ergänzungsband zur Gesamtausgabe erschienen *Tendenz-Latenz-Utopie*.



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Raymund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 201 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1979:
Schweiz: Fr. 30.– / Halbjahr Fr. 16.50 / Studenten Fr. 22.–

Deutschland: DM 33.– / Halbjahr DM 17.– / Studenten DM 24.–

Österreich: öS 250.– / Halbjahr öS 150.– / Studenten öS 170.–

Übrige Länder: sFr. 30.– plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr./DM 40.–. (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 1.70 / DM 1,90 / öS 15.–

AZ

8002 Zürich Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

Der kantischen Frage der Kritik der reinen Vernunft nach dem, was wir wissen können, entspricht so nach Ernst Bloch die Kritik der politischen Ökonomie, welche die bestehenden Verhältnisse als von den Menschen geschaffene aufweist und sie dadurch als veränderbare behauptet. Damit ist aber noch nicht das Ziel ermittelt, zu dem hin verändert werden soll. «Zur Frage, was wir wissen können, muss die andere Frage Kants treten nach dem, was wir tun sollen.» Wenn so Ernst Bloch zur Kritik der politischen Ökonomie noch die Kritik der praktischen Vernunft fordert, will er nicht bestreiten, dass der Marxismus als Kritik der Gegenwart und Analyse von deren Veränderbarkeit «praktische Erkenntnistheorie» sei. Gesucht ist die Vermittlung von Utopien des Sollens mit den realen Bedingungen des Könnens.

Ernst Blochs Frage nach den Möglichkeiten praktischer Vernunft insistiert gegenüber der bisherigen politischen Ökonomie auf die Ausweitung marxistischer Gegenwartsanalyse: dies soll geschehen durch «Differenzierung und Schärfung sowohl des Zielbewusstseins selber wie seiner Inhalte». Denn nur so sei es möglich, daß der Sozialismus nicht immer wieder dem Bann bisheriger Geschichte unterliegt und deren Unheil nur unter veränderter Gestalt fortsetzt. Eine solche Analyse hat Ernst Bloch selber vorgelegt in seiner Darstellung der ökonomisch-sozialen Gründe, die in Deutschland zum Faschismus geführt haben. Sie umfaßt nicht nur eine Beschreibung der Krisensituation der zwanziger und dreißiger Jahre und die traumatische Reaktion der Betroffenen darauf, sondern ebenso die Kritik an der sozialistischen Bewegung, die dieser geschichtlichen Situation nicht gewachsen war, weil sie zu abstrakt war und nicht auf individuelles Bewußtsein und dessen Leiden einging (in *Erbschaft dieser Zeit*, Zürich 1935, vor allem «Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik», 104–204). Die Darstellung zeitgeschichtlicher Situation verbindet sich ihm mit der Kritik am Sozialismus um seiner besseren Möglichkeiten willen.

Die Option für das konkrete Bewußtsein der einzelnen, die den Ausweg aus der Misere in die Zukunft suchen, das Aufmerken auf das Individuelle, Unangepaßte und Nichtangeglichene entspringt bei Ernst Bloch nicht nur der Absicht, die ökonomisch-gesellschaftlichen Widersprüche und Konflikte zu verstehen und aufzulösen: die Welt selbst ist ihm ein Rätsel. Sein Begriff von Materialismus ist dadurch bestimmt, daß die Natur noch nicht fesgelegt sei und noch ihr Eigenes suche. «Unwahrscheinlich, daß die Qualität sämtlicher Mythologien und Okkultismen lediglich Hypostasierungen undurchschauter Wirtschaft gewesen sind und nicht auch Mitspielen undurchschauter, in sich selbst noch undurchschauter Natur.» (*Erbschaft dieser Zeit*, Zürich 1935, Seite 196) Religion, Kunst, Philosophie als Ausdruck solcher sich selber rätselhaft bleibender Natur können so nicht ein für allemal bestimmter Funktion unterworfen und beerbt werden: in jeder geschichtlich neuen Situation sind sie als mögliche Motivationen für geschichtliches Handeln und mögliche Orientierungen für das Selbstverständnis der Menschheit neu zu gewinnen und zu beerben. Bei Ernst Bloch verbinden sich die Methoden und die Aufgaben einer materialistischen Hermeneutik mit der Frage nach der ethischen Bedeutung des Sozialismus und dessen konkreter Realisierung.

Nikolaus Klein, Zürich

Jüdisches Korrektiv

Im Gespräch mit jüdischen Freunden, nicht zuletzt mit Bloch, wird mir immer deutlicher, wie sehr das nachchristliche jüdische Erbe, die apokalyptisch-messianische Weisheit des Judentums im Christentum gesperrt und verdrängt ist. Das Alte Testament muß auch von Christen nicht nur im Licht der Jesugeschichte, sondern im Schatten jener Leidensgeschichte gelesen werden, die den Juden inmitten der allzu sieghaften Christen widerfuhr.

Joh. Bapt. Metz

Aus: Ernst Bloch im Spiegel eines theologisch-philosophischen Tagebuchs (im oben erwähnten Erinnerungsband).