



DER SCHOCK kam, als mir klar wurde, daß die Menschen – was immer sie erwarten – von uns Ordensleuten *nicht* erwarten, daß wir in Armut leben. Wir, die wir gelobt haben, mit dem armen Christus zu gehen, können so leicht an den Tafeln der Reichen und Wohlhabenden essen, in ihrer Nachbarschaft wohnen, ihren Lebensstandard teilen, ihre Kinder und Familien erziehen und bedienen, ohne daß jemand schockiert ist. Wenn ich eine wirkliche Beziehung zu den Armen aufbauen wollte, war es wichtig, *ihre Lebensweise zu teilen* und ihnen die Möglichkeit zu geben, bei mir als sie selbst zu sein. Ihre Nahrung war die gleiche wie unsere. Alles wurde geteilt. Auch wenn ich mich heimlich hinausstahl, um im Laden gegenüber etwas Brot zu kaufen, dann waren da ganz sicher zwei kleine Nachbarn, die mich erspähten und in der Küche auf ihren Anteil warteten. Es gab kein Entrinnen! Wenn wir nur einen Tisch haben, dann muß es der Tisch der Armen sein, an den wir geladen werden. Wenn wir weiterhin zwei Tische haben, dann ist leicht zu erraten, an welchem Christus ißt ...

Am gleichen Tisch im Slum

Die in Angst, Armut und Machtlosigkeit aufgewachsenen Armen haben gelernt, nicht sich selbst zu vertrauen, sondern denen, die ihnen überlegen sind. Ich mit meinem religiösen, erzieherischen und ausländischen Hintergrund war eine von denen, die ihnen überlegen sind. Meine bürgerliche Sicht der Welt sagte mir, daß Führungskräfte Erziehung, Berufsausbildung und einen Platz in der Gesellschaft brauchen: Intellektuelle und Professionelle sind unsere heutigen Erlöserfiguren! Die Kirche, die heute eine Institution der Mittelschicht ist, setzt dies natürlich fort. Das Resultat ist, daß man den Armen, *weil* sie Arme sind, keine Führungsaufgabe in einer weltlichen oder religiösen Gesellschaft zutraut. Sie entsprechen einfach nicht unseren Maßstäben. Wir sind nicht bereit, ihnen Zeit zu geben, damit sie in *ihrer* Art sprechen, *ihre* Auffassung erklären können über das Leben und über das, was ihnen widerfährt. «Wer ist dieser Mann?» Ist er nicht des Zimmermanns Sohn? War ich nun soweit, den Menschen zuzutrauen, daß sie die wahren Baumeister ihrer eigenen Zukunft sind? Mich auf die Seite der Armen zu stellen und meine Solidarität mit ihnen zu bekunden, forderte genau das. Es bedeutete, an sie zu glauben, wie Christus glaubte, daß ein Fischer der Macht der Welt mit der Wahrheit des Reiches Gottes entgegentreten kann.

Mein Glaube an die Menschen und an Gott wurde von Grund auf neu geweckt; was aber geschah mit meinem Glauben an die Institution der Kirche? Als Ordensschwester habe ich öffentlich das Gelübde abgelegt, dem Reich Gottes durch diese Kirche zu dienen; aber sie durch die Augen einer armen Gemeinschaft zu erkennen, verursachte mir Kummer. Wie relevant ist die Botschaft, die wir in ihrem Namen den Armen verkünden? Nehmen wir das Problem der Gewalt. Es ist leicht, eine Verurteilung der Gewalt zu verlesen als Antwort auf die strukturellen Probleme von heute, wenn wir uns der Sicherheit und des Schutzes eines klösterlichen Hintergrundes und der Achtung in einer größeren Gemeinschaft erfreuen. Eine solche Erklärung zu verlesen inmitten von Männern, Frauen und Kindern, die alle Opfer schwerer, institutioneller Gewalt sind, welche langsam ihre Lebenskraft, ja ihr Leben selber tötet, wirft viele Fragen auf. Was verleiht solch einer Verurteilung heute Glaubwürdigkeit und Gültigkeit? Wissen wir, was es heißt, *Tag für Tag* eine Verletzung der Person und des Lebens zu erleiden? Wir müssen zuerst denen zuhören, die unter dieser Vergewaltigung und Ausbeutung leiden, und wir müssen *mit ihnen* unsere Antwort als Christen erarbeiten.

Schwester Breda Noonan, Cagayan de Oro, Philippinen

Auszüge aus einem Bericht über ein Ordensleben in einer mit den Ärmsten geteilten Armut im Slum beim internationalen Hafen an der Nordküste der Insel Mindanao (vgl. «Weltkirche»: gemeinsamer Dokumentardienst der Werke Adveniat, Misereor und Missio, München, Nr. 7/1982).

ZEUGNIS

Ordensleben in philippinischem Slum: Gesellschaftliche Hürden gegen ein Zusammenleben mit den Armen – An welchem der beiden Tische ißt Christus mit? – Mittelschichthörige Kirche versteift sich auf Intellektuelle und Professionelle als Erlöserfiguren – Wie glaubwürdig sind dann Mahnungen gegen Gewalt?

Breda Noonan, Cagayan de Oro, Philippinen

ETHIK

Was gilt bei deutschen Studenten?: Frieden, Umwelt u. a. sind Themen einer neuen Ethik – Die alten Schläuche können sie nicht fassen – Neue Normen zu nichtrealisierbaren Appellen degradiert – Heißt *Sozialisation* nun einfach Zurückführung der «jungen Fremden»? – Positive Funktion der Tagträumer – Studententheater als satirische Verbalisierung der Normen – Sarkasmus aus Sprachlosigkeit – Religiöse Aufgeschlossenheit führt bei Studenten selten zum Beten – Geschichten erzählen und Blumenbergs «Arbeit am Mythos» – Ein Gott und wir müssen am Ende noch sagen können: «Stell dir vor, die Welt ist noch da!»

Norbert Schifffers, Regensburg

NICARAGUA

Augenschein zwischen Pazifik und Atlantik (I): 19. Juli, drei Jahre danach: Unterschiedliche Eindrücke vom Jahrestag des (noch nicht vollendeten) Sieges über Somoza – Kultureller Aufbau nach der Stunde Null – Erstes eigenes Filmwerk spiegelt Mischung von Kampf und Poesie – Effektive militärische Bedrohung des neuen Nicaragua – Antwort der jungen Volksmiliz. *Managua – Welche Politik?:* Eine Nichtstadt ist die Hauptstadt – Wie funktioniert der Staat? – Commandantes, Junta, Kabinett – Dezentralisation als politisches Programm – Wem geht es besser? *Léon – Was für ein Christentum?:* Plakatierte, aber privatistische Frömmigkeit im bürgerlichen Milieu – Vereinnahmung der nichtsäkularisierten Volksmassen und ihrer Symbole – «Verfolgtsein» als Anspruch, andere zu diskriminieren – Befreiendes Christentum, durch Revolution aus den Katakomben befreit, stellt bürgerliche Religion in Frage.

Ludwig Kaufmann

KIRCHENGESCHICHTE

Das römische Urteil über Georg Hermes: Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jhd. von H. Schwedt – Peinlich verschlungene Motive der römischen Verurteilung des (bereits toten) deutschen Theologen (1835) – Der Vorwurf des «Rationalismus» betraf einen Bekämpfer der Aufklärungstheologie – Das ihm zu Last gelegte Wort vom «positiven Zweifel» kommt in seinem Werk nirgends vor – In Wirklichkeit geht es um ein Verstehen im Wandel der Zeiten – Wie glaubwürdig ist ein Prüfungsverfahren, wenn die lehramtliche Instanz zum Objekt äußeren Drucks wird? – Die Interventionen Metternichs – Nur Bücherverbot oder Verurteilung der Lehre?

Oskar Köhler, Freiburg/Br.

Stell' dir vor, die Welt ist noch da!

Ethik und Studenten in der Bundesrepublik Deutschland

Wer heute in Deutschland den Studenten traditionelle Ethik vorsetzt, stößt auf Achselzucken. Fast alle Themen studentischer Ethik sind in der Tat so neu, daß man sie nicht in alte Schläuche füllen kann. Die Friedensbewegung läuft erst zwei Jahre. Das Ökologiebewußtsein ist fünf Jahre wirksam. Das Phänomen Hausinstandbesetzungen ist drei Jahre alt. Kritische Einwände gegen die Entwicklungshilfe gibt es zwar schon länger. Konstruktive Überlegungen und Engagement dazu unter Studenten jedoch erst seit vier Jahren. Die Angst vor der verwalteten Gesellschaft wurde erst publikumswirksam, seit vor drei Jahren die Reformpolitik der sozialliberalen Koalition Risse zeigte und zerbröckelte.

Gibt es 1982 in Bonn eine Friedensdemonstration, dann fahren 100000 Studenten hin. 76% der Jugendlichen und fast 60% der Studenten rechnen damit, daß Technik und Chemie die Umwelt zerstören. 45% sympathisieren mit Hausinstandbesetzern. Dritte-Welt-Läden werden von Studenten geführt, Kolloquien und Seminare über kontextuelle Probleme der Dritten Welt sind überfüllt. An den reformerischen Rationalismus der Studentenrevolte um 1970 glaubt zwar niemand mehr. Auch nicht an die Schreibtischkonzepte antiautoritärer oder nur transparenter Schul- oder Hochschulreformen. Umso tiefer aber sitzt ohnmächtige Wut über nachreformerische Prüfungsordnungen und wirkt das Gegensteuern gegen Arbeitsplatzmangel durch Überkapazitäten wie überhaupt gegen die im Übermaß verwaltete Gesellschaft.

Die jungen Fremden

Diese neuen Themen: Frieden, Umwelt, Wohnrecht, Dritte Welt, Recht auf Arbeit, Verwaltungsabbau sind Themen einer *neuen Ethik*. Jedenfalls sind sie es im Sinne einer normativen Ethik. Normative Ethik formalisiert ihre Normen in Gebots- und Verbotssätzen. So tun es auch die Studenten. Zur positiven Friedensnorm bringen sie das Verbot des Wettrüstens ein. Neben die Sorge um die Natur stellen sie Verbote von Umweltverschmutzung und Abholzung oder auch die Forderungen der Kernkraftgegner (55%). Dem Gebot, armen Ländern Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten, gesellen Studenten Verbote von ökonomischer oder industrieller Ausnützung lateinamerikanischer, afrikanischer oder asiatischer Länder bei. Zum Recht auf den Arbeitsplatz kommen Rufe nach Einschränkung im Beamtenrecht oder bei der Beschäftigung beider Ehepartner, wenn es sich um Besserverdienende handelt. Der Ruf nach Abbau der Verwaltung und der expandierenden Gutachtertätigkeit ist Gebot und Verbot ineins.

Im Sinne einer normativen Ethik sind die neuen Themen der Studenten in der Bundesrepublik ethische Normen. Das kann nicht bezweifelt werden; auch dann nicht, wenn diese Normansprüche so neu sind, daß sie in Konzepten oder Lehrbüchern zur Ethik, die vor zehn oder mehr Jahren ausgearbeitet wurden, als Normen noch gar nicht thematisiert wurden. Die alten Schläuche überkommener Ethiken können die neuen, normativen Themen der Studenten nicht fassen. Das gilt auch von den Konzepten des reformerischen Rationalismus, die in den siebziger Jahren als Normenprobleme in der Diskussion um die Logik der Sozialwissenschaften diskutiert wurden. Die Normen heutiger studentischer Ethik sind wirklich neu. Neu, weil deren Themen neu sind.

Neu ist noch etwas anderes. Die meisten Mitbürger zwischen 30 und 60 geben zwar zu, die neuen Themen studentischer Ethik seien wichtig, weil erstrebenswert. Doch für realisierbar halten diese Erwachsenen das alles nicht. Dieser Einwand zieht zwei Konsequenzen nach sich. In der Einschätzung derer, die im Erwerbsleben stehen, werden die Normen der Studenten herun-

tergestuft zu Appellen, an deren Realisierungschancen nur Literaten, ewig Jugendbewegte und Don-Quichotte-Typen glauben. Zweitens bringen die skeptischen Erwachsenen fast ausnahmslos Einwände gegen die Realisierungschancen zur Sprache. Einwände, die aus Studenten spätpubertäre Kindsköpfe machen, wenn sie anfangen und aufhören mit der Moralfolge «Wann endlich werdet ihr vernünftig?». Natürlich wehren engagierte Studenten sich gegen solche Bevormundungen. In dieser konfliktiven Gesprächssituation hängt ein Kenner der Szene, *Herbert Riehl-Heyse* (Süddeutsche Zeitung, 28./29. 11. 81), den Studenten das Etikett «diese jungen Fremden» an. Er trifft damit sogar die Befremdung, die Eltern oder Mitbürger befällt, wenn diese sich am angeblich unrealistischen, aber bedingungslosen Festhalten engagierter Studenten an neuen Normen die Zähne ausbeißen.

Gefährlich treffen beide Konsequenzen – die Befremdung wie die Degradierung von Normen zu nichtrealisierbaren Appellen – nicht nur das Selbstbewußtsein engagierter Studenten. Gefährlich wirken sich beide Konsequenzen schließlich aus auf den Begriff *Sozialisation*. Sozialisation war in den siebziger Jahren ein gesellschaftlich anerkannter, ein rekultivierter Begriff. Wenn aber heute z. B. die Shell-Studie «Jugend '81» an entscheidender Stelle den Begriff Sozialisation einsetzt, dann meint sie damit das, was zu viele Eltern, Professoren, Schuldirektoren oder andere Obertanen meinen, wenn sie über die Sozialisation der «jungen Fremden» laut nachdenken.¹ Sozialisation meint heute: Laßt sie nur eine Weile träumen von ihren Normen. Kann ja sein, daß wir die Probleme des Friedens, der Ökologie, des verwaltenden Dirigismus, der Dritten Welt später einmal packen werden. Doch jetzt, das sieht ein Blinder, geht da nichts. In absehbarer Zeit überhaupt nichts. Wenn sie mal weg sind von der Uni, dann werden auch unsere Studenten das einsehen. *Sozialisation*, das wird immer bedrängender, meint heute Zurückführung der «jungen Fremden» auf erreichte, wenn auch nicht rundum bejahte gesellschaftliche Positionen. *Sozialisation*, eine zwischen 1960 und 1975 mit einigem Einsatz von den heute 40- bis 50jährigen durchgeboxte, damals auch neue Norm mit ethischer und gesellschaftlicher Relevanz (man denke nur an Gastarbeiterprobleme) wird nach zehn Jahren als Begriff einer normativen Ethik ausgezehrt. Ausgehöhlt deshalb, weil ein anpasserisches Pädagogikbewußtsein für realistischer gehalten wird als das humane Selbstbewußtsein der Sozialarbeiter der letzten Dekade. So schnell kippen derzeit mit der Aushöhlung von Schlüsselbegriffen normative Ethiken um. Der deflatorische Gebrauch des Wortes Sozialisation scheint zudem nur *ein* Exempel zu sein für die Aushöhlung auch anderer Normen. Fast alles deutet darauf hin, daß die meisten Erwachsenen Normen wie Gerechtigkeit für alle, Frieden, Schutz der Natur, Urteils- und Meinungsfreiheit anstelle von Gutachter-, Werbungs- oder Verwaltungsmanipulation nicht einmal als Tagträume auf sich wirken lassen. Sachzwänge verdrängen heute in Deutschland die Träume. Psychologisch überraschend bei dieser Verdrängung von Träumen ist zudem die Beobachtung, wie wenig Angst – oder therapeutisch auch Sorge – solche Verdrängung auslöst. Wahrscheinlich hat bei den Erwerbstätigen der Positivismus der Sachzwänge eigene Abwehrmechanismen entwickelt. Mag sein. Nachgehen will ich dem hier nicht.

Ich habe einen Traum

Interessant aber in einer Studie zur *Ethik der Studenten* ist bei Studenten und ihren Vorbildern eine Reaktion auf die Unfähigkeit vieler Erwachsener: verlernt haben es offensichtlich Er-

¹ Jugend '81. Lebensentwürfe, Alltagskulturen, Zukunftsbilder. Studie im Auftrag des Jugendwerks der Deutschen Shell. Hamburg 1981, 2. Auflage, Leverkusen 1982, zwei Bände.

wachsene, von den Normen der Ethik, von Frieden, Gerechtigkeit, von der geschützten und einer Welt, von eigener und nicht etatistischer Verantwortung auch nur zu träumen. Konsequenter drängen die gleichen so vernünftigen Erwachsenen Literaten wie Böll und Graß, Theologen wie Blank, Schillebeeckx oder Albertz, Politiker wie Eppler oder Geißler, den Bund Deutscher Katholischer Jugend (BDKJ), die Pax-Christi- oder die Taizé-Bewegung in die Ecke der Träumer ab. Überraschend ist das nicht, weil konsequent. Überraschend aber ist die Reaktion derer, die aufs Nebengleis der Träumer abgeschoben wurden. Die Böll, Schillebeeckx, Eppler, ebenso der BDKJ (soweit er noch finanziell unabhängig geblieben ist), akzeptieren die Rolle der Tagträumer. Die Tagträumer – in unserer Gesellschaft gefürchtet, verschrien und schon deshalb beachtet – verbalisieren: «I have a dream», «Ich träume von ...». Und sie treffen damit die Herzen, das Engagement und sogar die Vernunft jener Studenten, die ihre Ethik neu bewußtgewordener Normen zu begründen versuchen.

Wach- und Tagträume scheinen geeignet, das Ungleichgewicht zwischen appellativ vorgetragenen Normen und Realisierungschancen auszubalancieren. Vergleichbar den großen, einst gesellschaftsformierenden Mythen orientieren heute junge Leute und Studenten bei Friedensdemonstrationen, auf Kirchentagen und auch in Kleingruppen am Studienort die normative Stoßrichtung ihrer Zukunftsperspektiven an Tagträumen. Dies geschieht übrigens diszipliniert; im Unterschied zu den Studentenunruhen Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre nicht randalierend oder gar revolutionär. Sogar das Besetzen leerstehender Häuser wird zunehmend in Hausinstandbesetzungen umorganisiert. «Wir wollen menschlich leben», heißt der Tagtraum. Ein Tagtraum, der innovativ Formen des Zusammenlebens entwickelt und konstruktiv bis zum handwerklichen Schufte und Schaffen reicht. Der Beobachter wird selbstverständlich anerkennen, daß damit Eigentumsansprüche ihr Recht fordern: Eigentumsansprüche nicht nur der bisherigen Besitzer, sondern auch ziemlich bald Eigentumsansprüche derer, die instandbesetzt haben. Anders jedoch als bei den Studentenunruhen um 1970 moderieren heute Instandbesetzer erarbeitete Eigentumsrechte in Mietvorschläge um. Das aus eigenen Arbeitsleistungen abgeleitete Recht wird versuchsweise ausbalanciert mit dem Eigentumsrecht derer, die Wohnraum besitzen.

Die Tagträumer von heute sind nicht revolutionär. Sie sind auf Ausgewogenheit bedacht: Friedensanstrengungen fordern sie in West und Ost. Nicht-rassistische Arbeiterpolitik fordern sie nicht nur in Südafrika; sie klagen dies auch hier ein gegen die Parolenschmierer von «Türken raus». Auf Hunderten von Treppenstufen in der Universität lese ich die kleinen Aufkleber «mehr ausländische Studenten wollen wir». Aufgeklebt von Studenten, die um die Überkapazität am Arbeitsmarkt für Studenten wissen. Ausgewogenheit normiert die Praxis der Studenten, die heute eintreten für die Tagträume des Slogans «menschlicher wollen wir leben».

Wer etwas sagen soll zur Ethik der Studenten, wird die «*Endlose Geschichte*» dieser Tagträume nicht übersehen oder gar unterschlagen können. Und was ist ethisch an diesen neuen Phänomenen der Tagträume? Zuerst wohl dies: Ethik hat es mit normativen Sätzen zu tun. Normative Sätze sind solche, die dazu aufrufen, unter möglichen oder gegebenen Umständen den optimalen Zustand zu verwirklichen. Sätze also, die Gebote, Verbote, Erlaubnisse formulieren. So jedenfalls steht es in Lehrbüchern zur Ethik.

Reklamieren Studenten in ihren Tagträumen: «Wir wollen Frieden. Und wir wollen, daß die anderen, – daß auch ihr Frieden wollt», dann sind das Gebote, Gebote in der Form normativer Sätze. Gebote sind es, wenn Studenten fordern: «Ändert das Nutzungsrecht am Eigentum, damit wir wohnen können», «Integriert Ausländerkinder in unsere Schulen», «Konstruiert die neue Weltwirtschaftsordnung», «Baut Europa, nicht Gren-

zen», «Ausländer rein», «Produziert Grün, nicht Chemie», «Schafft Reformen, nicht Verwaltung».

Dies sind Gebote in der normativen Ethik von Studenten. Gebote übrigens, die nicht einmal rundweg abgelehnt werden von der Gesellschaft. Für wünschenswert halten das die meisten – bloß nicht für realisierbar.

Das zeigt sich, wenn Studenten ihre Gebote komplettieren mit Verboten. Alle sind für das Programm «Europa, nicht Grenzen». Geht es aber um Terroristenfahndung, um Schutzzölle für Interessengruppen, um Interpol, dann wird für die breite Mehrheit das Verbot «Grenzen weg» problematisch.

Alle wollen Frieden. Die meisten sind für Abrüstung. Doch das Problem steht: Wer beginnt mit dem Abrüsten? Wir? Der Osten? Beide gleichzeitig und ausgewogen? Wer handelt das aus? Das Volk? Die Studenten? Weder das Volk, noch die Studenten. Die da oben – meint man. In der Studentensprache: «Sie», nicht «Wir».

Ein Lachen, das nachdenken lehrt

Diese Fragen und Meinungen treffen die Ethik. Wer Frieden will, muß das Wettrüsten verbieten. Mindestens abbauen. Wie das möglich ist, weiß das Volk nicht. Also liefert sich das Volk den Obertanen aus. Auch dann, wenn es sieht, daß da in Genf, Wien oder anderswo nichts oder zuwenig vorankommt. Und die Studenten? Sie kleben *Tucholskys* Spruch auf die Heck-scheiben ihrer Autos: «Stell' dir vor, sie machen Krieg und keiner geht hin». Das ist ein Tagtraum. Kein politisches Konzept, auch kein Verbot. Eine suggestive Vorstellung ist das, ein Traum, der sich verbalisiert als Ausdruck einer vagen Hoffnung: «Stell' dir vor, sie machen Krieg und keiner geht hin».

Ich bringe dieses Beispiel, weil unter Studenten eine Gruppe ähnlich gebauter Sätze beliebt ist. Wahrscheinlich ist *Tucholskys* Satz exemplarisch für die Denkrichtung, in der ethisch engagierte Studenten in Deutschland verbalisieren, was viele Wehrpflichtige am liebsten auch tun wollten. Wenn die da oben einen Krieg machen oder nicht verhindern – wir gehen nicht hin. Deutet man *Tucholskys* Spruch in dieser Zuspitzung, dann wird literarisch aus dem Spruch eine Satire. Und dies übrigens ganz im Sinne *Tucholskys*, der auch gesagt hat, echte Satiren machten Zustände lächerlich, um sie dem Ernst des Überlebens auszusetzen.

Schon *Tucholsky* meint damit: Wenn aus was immer für Gründen denen, die das Sagen haben, ihr politisches Konzept zerschlagen wird, dann muß die *Basis* überlegen, was nun zu tun ist. Wenn Krieg kommt, wo Frieden bleiben sollte, wenn Rezession und Arbeitslosigkeit soziale Marktwirtschaft verkehren in Protektionismus oder Etatismus, wenn technische Rationalität die Umwelt gefährdet oder Wohnungsbaufinanzierung sich auszahlt in Kapitalanlegergesellschaften ... Wenn diese oder ähnliche Katastrophen passieren, Verkehrungen, die politisch Verantwortliche nicht wollten, aber mit ihren Konzepten auch nicht verhindern konnten, dann sind die dran, in deren Namen und für die Politik gemacht wird. So meinten das schon *Tucholsky*, *Gramsci* und auch *di Nola*. So reagieren heute in Deutschland Studenten, die Zusammenbrüche des ethisch Gewollten sehen oder fürchten, aber nicht akzeptieren.

Studenten verbalisieren zunehmend ihre Vorstellungen darüber, was ihren ethischen Normen gemäß zu tun ist, satirisch. Ihr eigenes Verhalten und die Passivität der Gesellschaft konfrontieren sie mit Utopien. Mit Einfällen, die das angeblich realistische Verhalten unglaubwürdig machen. Mit Sketchs, die den Zuschauern das Leben wieder beibringen. Ein Lachen, das nachdenken lehrt, was denn im Ernstfall zu tun sei.

Die Studententheater von heute sind im genannten Sinn satirische Theater. Satiren werden getextet, gespielt, um im Trott des Bewußtseins wenigstens ein Lächeln freizusetzen. Ein sinnhaft spürbares Lachen, das ein schlafendes Bewußtsein von Normen aufweckt. Sketchs produzieren, über Satiren lachen

und zu Tagträumen finden, das ist ein wieder entdecktes Verhaltensmuster unter Studenten, die Normen, nicht Sachzwänge realisieren möchten. In diesem Sinne ist es als eine neue Form von ethisch engagierter Aufklärung zu deuten. Wahrscheinlich kam es zu dieser neuen Formgebung, als und weil erfahrungswirksam für Studenten die Programme und Konzepte des reformerischen Rationalismus der siebziger Jahre scheiterten. Für Schulen wurden damals immer neue Curricula konstruiert und ministeriell auch verordnet. Fast all diese Curricula wurden in der Schul- und Hochschulpraxis Makulatur. Wahrscheinlich deshalb, weil die in ihnen gepriesene Didaktik mehr an rationalen Konzepten orientiert war als am Vermögen von Schülern und Lehrern. Heute erfahren Studenten, spätestens bei der Anmeldung zu Prüfungen, daß mit Hochschulreform nichts mehr geht. Sie sehen mit an, daß Maßnahmen zur Arbeitsplatzbeschaffung von den Tarifpartnern entweder als investitionshemmend oder als Einschnitte ins soziale Netz abgeblockt werden.

Studenten erfahren, daß die «societas semper reformanda», das Credo der klassischen Aufklärung, kein Programm mehr ist. Verloren hat damit auch das Credo Willy Brandts «Mehr Demokratie wagen» und allzuvieler Programme aus den 70er Jahren, die unter dem Motto des reformerischen Rationalismus antraten. Vor zehn Jahren gehörte das alles noch zur normativen Utopie. Heute ist es passé. Robert Leicht (Süddeutsche Zeitung, 18.9.82) sieht da richtig. Auch für Studenten. Nur die angeblich ganz linken Utopisten unter den Studenten machen noch in klassischer Aufklärung. Eine wachsende Zahl setzt lieber auf Satire. Auf Satire als neue Form, ethische Normen bewußter zu realisieren. Kognitivistisch, verbal und sinnhaft zu realisieren.

Verwaltungen, Universitätsspitzen und die Fakultäten «Sprache und Literatur» sind wahrscheinlich gut beraten, wenn sie das satirische Verbalisieren von Normen fördern. Hier könnten Universitäten wieder musischer werden. Das wäre dann wenigstens noch eine Reform. Eine Reform, die von unten, von den Studenten kommt, wenig kostet und wohl auch nötig ist. Notwendig deshalb, weil in einer anderen, immer noch ethisch orientierten Gruppe der Studenten nichtkognitivistische Verhaltensmuster wie *Baudelaires* «Fleurs du mal» im Treibhaus Universität austreiben.

«Stell' dir vor, die Welt geht nicht unter»

Einige Studenten treiben Tucholskys Satire voran bis zum kaum mehr erträglichen Sarkasmus. Sie tun es nicht, weil sie sarkastisch sein wollen. Sie tun's, weil sie sprachlos sind. Karl Kraus hat bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs gesagt: «Der Krieg ist da. Wer etwas zu sagen hat, der trete vor – und schweige.» Schweigen und Sichdreinschicken hat sich bei lern-, prüfungs- und berufswilligen Studenten in den letzten fünf Jahren eigenistet. Da scheint es eher noch vom ethischen Willen zu sprechen, wenn ein braves Studentenorchester, das im Gottesdienst Barockmusik spielt, sich «Panik-Orchester» nennt. Sarkastisch mag es im Vergleich dazu sein, wenn ein Popmusikteam sich unter dem Titel «Gomorra» plakatiert. Beide, die Liturgiker wie die Pop-Leute, schweigen nicht. Sie machen Musik. Freilich eine Musik, die eine zum Todschweigen verurteilende Betroffenheit überspielt. Bei «Panik-Orchester», «Gomorra» und vielen anderen ist man versucht zu deuten: Sie wissen zwar, daß sie nichts ändern können. Wenigstens das ist bewußt. Aber auch dies wird bewußt gemacht: Wenn nach der Zerstörung unserer Stadt niemand mehr spielen kann, dann soll dort auch keiner mehr wohnen.

Die letzte Deutung ist übernommen aus dem Propheten Jeremia (49,18). Das mag Hinweis sein auf eine andere, nichtkognitivistische Reaktion. Zu beobachten ist: nicht wenige Studenten werden wieder religiös. Das kommt überraschend. Manchmal so überraschend, daß es von Pietisten auf dem Meinungsmarkt schon bejubelt wird.

Zugegeben: Ein wachsendes religiöses Interesse unter Studenten läßt sich belegen. Jedenfalls unter einer Klausel, die nicht die Annahme fördert, Studenten würden sich schon deshalb den etablierten Religionen wieder zuwenden, weil sie sich in Religiosität versuchen. Doch dies steht hier nicht zur Debatte. Auffallend aber ist, daß bei Studenten religiöse Aufgeschlossenheit in dem Maß wächst, wie sie aus Angst vor der Zukunft sprachlos werden. Religionswissenschaftler beobachten diesen Zusammenhang zwischen der Suche nach religiöser Orientierung und nichtkognitivistischer Sprachlosigkeit schon ein paar Jahre. Sie sehen auch, daß die religiösen Interessen sich nicht mehr, wie noch vor 10 Jahren, in eschatologische oder apokalyptische Antworten einfangen lassen. Selbst Meditationsbewegungen üben heute viel öfter Kommunikationsübungen und Mitteilbarkeit ein als Beten. Jedenfalls dann, wenn man unter Beten ein Ausformulieren geglaubter Hoffnungen, ein Bitten um Abwendung von Gefahren oder ein Thematisieren von Buße und Umkehr versteht. Ängste vor existentiellem oder gesamt menschlichem Scheitern machen selbst Glaubenswillige sprachlos. Es betet aber nur, wer spricht. Religiöses Interesse unter Studenten führt heute selten zum Beten. Schon eher scheint dieses religiöse Interesse zu deuten sein als nicht-sarkastische, nicht einmal ironische Reaktion auf nichtakzeptierte Sprachlosigkeit. Längst noch nicht mit dem Ziel, sich vor eines Gottes verborgenem Angesicht Glauben zuzusprechen. Vorerst – und wohl noch lange – mit dem Ziel, in vor- oder nachreligiösen Mythen, ideenreichen Geschichten, manchmal schon in religiösen Ritualen das Bewußtsein einer Hoffnung, eines Engagements für Normen aufzuspüren, das noch nicht institutionell überlagert ist. Studenten kaufen und lesen so mächtig dicke Bücher wie *Michael Endes* «Die unendliche Geschichte». *Mircea Eliade*, der Mythenforscher, wird als Tip unter Studenten gehandelt. Gibt es irgendwo in Deutschland Ausstellungen zum Totenglauben der alten Ägypter, über «Syrien, Land des Baal», Ausstellungen zur eisenzeitlichen Höhlenmalerei oder vom «Gold der Thraker» – Studenten fahren hin, sind da. Seltener gehen sie hin aus kunsthistorischem Interesse. Eher aus kulturellem. Wobei sie auch (und nicht selten primär) meinen, mit religiösem Interesse. In sprachloser Zeit wollen sie sich anrühren lassen, wollen sie herausfinden, ob und welche Kräfte früher einmal nichtsprachlich gefaßtes religiöses Bewußtsein einbrachte. Einfing in Schöpfungen, die selbst Katastrophen überlebt haben. Dabei wird es von sprachlos gewordenen Studenten in Deutschland nicht als anormal empfunden, wenn sie Religioses in Religionen suchen und von Religionen als Institutionen nichts halten. Sie wissen, daß Religionen als Institutionen in Katastrophen untergingen und meinen zu wissen, daß die Religionen heute angesichts neuer Zusammenbrüche zwar warnen, appellieren und moralisieren, innovativ aber relativ sprachlos bleiben.

Im Camp der Jugend beim Katholikentag in Düsseldorf fragte ein Reporter eine Studentin: «Warum sind Sie hierher gekommen?» Die Studentin: «Hier trifft man eine Reihe netter junger Leute.» Der Reporter: «Wieso nett?» Die Studentin: «Mit ihnen kann man darüber sprechen, wie es weitergehen soll.» Der Reporter: «Waren Sie auch schon bei einer Veranstaltung des Katholikentages?» Die Studentin: «Nein». Reporter: «Warum nicht?» Studentin: «Da wird nur diskutiert. Miteinander sprechen kann man da nicht.»

In Anlehnung an Tucholsky: «Stell' dir vor, Sie machen einen Katholikentag, ein Diskussionsforum, und keiner geht hin.» Wäre das die Lösung? Die Studentin, viele Studenten meinen es. Sie lesen nicht nur «Die unendliche Geschichte». Sie sprechen miteinander. Machen, erproben eigene endlose Geschichten. Geschichten wie Mythen, in denen Götter, Heroen und auch ganz einfache Menschen unsterblich sind, selbst dann, wenn sie sich gegenseitig umbringen, geopfert werden oder im Altenbett sterben.

Nicht wenige Studenten in Deutschland haben, vertreten eine Ethik. Sie wollen miteinander sprechen und sprechen mit ein-

ander. Nicht über irgendetwas. Sie sprechen darüber mit einander, wie es weitergehen soll. Nächtelang. Tagelang. Immer mit dem Einsatz: «Stell' dir vor ...». Tag- und Nachträume kann man diese Gespräche nennen. Gespräche, die den zu Ende diskutierten reformwilligen Rationalismus hinter sich ließen. Gespräche, die weder appellativ noch plakativ oder phonostark die Sprachlosigkeit überspielen. Gespräche, in denen Satire nicht umkippt in Sarkasmen. Gespräche, die nicht Gewußtes wiederholen. Gespräche, deren Geschichte endlos ist wie Geschichten von Göttern und Menschen, die in den Mythen zwar sterben aber nicht weg sind aus der Welt.

In diesen Geschichten steht allerdings unabdingbar eine Voraussetzung. Die Voraussetzung heißt: Wir, selbst unsere Geschichten mögen draufgehen, geopfert werden, sterben. Nicht kaputt gehen aber darf die Welt. Geht sie in Nichts auf, dann gelten Mythen nicht mehr, in denen Menschen zwar sterben, aber nicht weg sind aus der Welt. Tag- wie Nachträume sagen Gültiges nur, wenn sie hinfinden zum Anfang: «Stell' dir vor, die Welt geht nicht unter.»

Hans Blumenberg hat den Satz, «Stell dir vor, die Welt geht nicht unter» an den Anfang und das Ende seiner Studie «Arbeit am Mythos» gestellt.² Gegen Ende dieser Arbeit steht bei Blumenberg dieser Satz: «Die Arbeit am Mythos enthält den Verdacht, daß ihr Erfolg zugleich den Verlust einer Gewißheit impliziert.» Bezogen auf die hier bejahten Tagträume in der Ethik von Studenten interpretiere ich: Am Ende aller engagierten Gespräche steht der Satz «Stell' dir vor, die Welt geht nicht unter.» Eben dieser Satz aber ist nicht gewiß. Mit Blumenbergs Schluß wird gefragt werden müssen: «Weshalb sollte die Welt fortbestehen, wenn nichts mehr zu sagen ist?»

Wer sagt nach dem von niemand gewollten aber sprachlos gefürchteten Ende, unserer Welt noch den Satz «Stell' dir vor, die

² Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt 1979.

Welt ist noch da?» Gott? Hoffentlich. Wir? Wir werden ihn auch sagen müssen. Noch nach dem Ende. Jedenfalls dann, wenn unsere Gespräche, die gegen das Chaos der Sprachlosigkeit der neuen studentischen Ethik Gestalt geben, am Ende nicht Schall und Rauch werden dürfen. Wir, ein Gott und wir, müssen am Ende den Satz unserer Tagträume noch sagen können: «Stell' dir vor, die Welt ist noch da.»

Sollen wir ihn sagen als den Satz der wirklich endlosen Geschichte, dann müssen wir jetzt sagen, welche Welt noch da sein soll. «Wie aber», frage ich mit Blumenbergs letztem Satz, «wenn doch noch etwas zu sagen wäre?» Jetzt schon etwas, wenigstens einiges von einer Welt, in der Menschen menschlich leben können. Davon muß bald gesprochen werden. Sehr bald. Unausweichlich weisen die Tagträume studentischer Ethik den Weg in diese Richtung. In die Richtung einer Frage. Die Ethik unserer Studenten birgt den Keim einer neuen Vernunft. Einer Vernunft, die unter der Norm «Stell' dir vor, die Welt ist auch dann noch da» sich beim Miteinandersprechen der Tagträume wachhält mit der Frage: «Wie aber, wenn doch noch etwas zu sagen wäre?» Jetzt schon, gerade weil allzuviele das Ende der endlosen Geschichte befürchten.

Die Frage in der neuen studentischen Ethik heißt: Wie denn, wenn nach der Satire, wenn nach der endlosen Geschichte, wenn nach mythischen Tagträumen doch noch etwas zu sagen wäre?

Mir scheint, die Antwort auf diese Frage steht so noch nicht in den Satiren, endlosen Geschichten, mythischen Tagträumen der Studenten. Doch sie wird – als Norm, als ethische Antwort – auch nicht ohne diese neuen Formen studentischer Ethik gefunden.

Norbert Schiffrers, Regensburg

DER AUTOR ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Regensburg.

DA UND DORT IN NICARAGUA

Beobachtungen und Begegnungen zwischen Pazifik- und Atlantikküste (I)

Was wissen wir über das Land, in dem die beiden Ozeane, der Atlantik und der Pazifik über den Rio San Juan und den großen Nicaragua-See ebenso zusammengeführt werden könnten, wie dies auf der noch schmalen Landbrücke von Panama bereits der Fall ist: Was wissen wir über die Leute dort, was sie bewegt und wie sie leben? Vielleicht ist uns der Zugang dazu gerade deshalb verstellt, weil das Interesse an der sogenannten *geopolitischen Lage* dazu führt, daß unsere Vorstellungen in einer international gesteuerten Schwarzweiß-Malerei gründen. Hier soll versucht werden, das Bild durch die Wiedergabe einiger unmittelbarer Eindrücke, mögen sie noch so fragmentarisch sein, etwas bunter zu machen. Zusammen mit zwei deutschen Begleitern¹ habe ich Nicaragua vom 12. Juli bis 2. August besucht. Gerade zu jenem Zeitpunkt beging die sandinistische Bewegung den 3. Jahrestag ihres Sieges über Somoza. In diesem Kontext wollten wir uns vor allem vom *christlichen Engagement im «revolutionären Prozeß»* ein Bild machen. Viele intensive Gespräche und mehrere Exkursionen, u. a. zur abgelegenen Atlantikküste, ließen uns wahrnehmen, wie sich das Verhältnis Christen/Sandinisten lokal und regional recht verschieden darstellt.

19. Juli – drei Jahre danach

No pasarán (sie werden nicht durchkommen): diese Worte, von Hand an Lattenzäune und Hüttenwände ebenso wie an getünchte Hauswände gemalt, begegnen dem Besucher unentwegt. *No pasarán* ist auch an Feiern und Demonstrationen als Zwischenruf und Parole zu hören, und wäre es nur als Verstärkung des Applauses, wie ihn zum Beispiel die Volkstänze und szenischen Darstellungen ernten, die am ersten Abend der Feiern zum 3. Jahrestag des «triumfo» für offizielle und inoffizielle Gäste geboten werden. Der Stil des immer wiederholten Massenrufs, oft von erhobenen Fäusten begleitet, weckt beim mit-

teleuropäischen Besucher nicht unbedingt die besten Assoziationen. Aber wer für das Atmosphärische, das ihm hier begegnet, nach «historischen Parallelen» in unseren Breiten sucht, sieht sich wohl besser im 19. als im 20. Jahrhundert um. Ein «nationales Erwachen» ist zweifellos mit im Spiel, ja es ist zu fragen, ob Nicaragua nicht überhaupt erst jetzt anfängt, zu einem gewissen Selbstbewußtsein als Volk und Nation zu kommen. Man wird es ja erst allmählich gewahr, wie gerade auf kulturellem Gebiet nach dem Sturz *Somozas* sozusagen bei Null begonnen werden mußte. Dieser Machthaber hatte nicht nur die meisten Intellektuellen aus dem Land gejagt und zumal für Geisteswissenschaften keinen Cordoba übrig gehabt – zum Beispiel gab er den nach dem großen Erdbeben im 1972 übriggebliebenen Teil der Nationalbibliothek unbekümmert dem Verderben preis – erst recht tat er nichts zur Entwicklung einer eigenständigen Volkskultur, sondern lieferte sein Land der Überschwemmung mit amerikanischen Konsumgütern, Filmen usw. aus. Deshalb ist es zum Beispiel etwas Neues, daß im Rahmen der Jubiläumsfeier in Masaya ein Markt für erste Proben von einheimischem Kunsthandwerk stattfindet, wobei die Spuren der US-Abhängigkeit – ich denke an gewisse Aufschriften – noch keineswegs ganz verwischt sind.

Eine wirkliche «Première» aber ist die Aufführung des ersten auf Normalbreite aufgenommenen und abendfüllenden nicara-

¹ Dr. Horst Goldstein, theologischer Mitarbeiter im Niels-Stensen-Haus, Lilienthal b/Bremen, und Joseph Stallkamp, Studentenfarrer der katholischen Hochschulgemeinde in Kiel. Unser häufigster Begleiter war Dr. José Argüello, früher Botschaftsrat in Bonn, jetzt Mitarbeiter im Centro Ecuemenico Antonio Valdivieso, Managua, wo uns mehrere Begegnungen vermittelt wurden.

guanischen Films, die ich am zweiten Festabend erlebe: *Alsino y el Condor*. Hauptfigur ist ein Junge (Alsino), der davon träumt, wie ein Condor zu fliegen und den ersten Versuch zur Verwirklichung im Sprung von einem Baum mit einer für immer verkrüppelten Schulter bezahlt. Noch vor diesem Unfall ist er von einem amerikanischen Militärberater entdeckt worden, dessen Helikopter ausgerechnet die Aufschrift «Condor» trägt und der ihm weismachen will, wie schön es für ihn wäre, in USA zum Piloten ausgebildet zu werden. Von jetzt ab ist Alsino Zeuge und Beobachter dessen, was unter dieser amerikanischen «Beratung» von seiten der Nationalgardisten Somozas vor sich geht: Die Ratschläge bleiben immer abstrakt, sozusagen mathematisch, die Ausführung aber steigert sich zu immer größerer Brutalität. Als schließlich der Rat auf «totalen Krieg» gegen die mit den «guerilleros» sympatisierende Bevölkerung lautet, da schließt sich diese erst recht zusammen und Alsino erlebt, wie der «Condor» abgeschossen in «seinem» Baum hängen bleibt, während das gejagte Volk den Dank für seinen ersten Sieg feiert.

Die Mitwirkenden in diesem Film sind fast durchwegs Nicaraguaner, die Regie führte Miguel Littin, ein Exil-Chilene. Eine kurze Würdigung der künstlerischen und technischen Leitung fällt an diesem Abend der Welturaufführung dem Kulturminister *Ernesto Cardenal* zu. In seinen Naturaufnahmen und poetischen Passagen paßt der Film durchaus zum Image, mit dem der Dichter von Solentiname schon Jahre vor dem Sturz Somozas ein anderes, schöneres Nicaragua besungen, verkörpert und verheißt hat.

Wie Ernesto Cardenal seine schlichte und spontane Art auch als Minister nicht ablegt, kann ich schon gleich nach der Vorführung im Foyer erleben, wo er zusammen mit dem Regisseur auch für kritische Fragen und Anmerkungen zugänglich ist und mir eine so besprochene Szene mit hochoberen Armen erklärend nachspielt. Tags darauf beim offiziellen Gästeempfang steht derselbe Ernesto Cardenal vor mir in der Schlange, um wie jeder andere eine Schale mit Fruchtsaft und ein in ein Bananenblatt verpacktes Fleischgericht abzuholen. Der zugleich einfache und gelöste Stil dieses «Banketts» im Freien hebt sich ab von vielem, was man sonst von vergleichbaren Anlässen in allen drei Welten (einschließlich der sozialistischen), sei es an Steifheit, sei es an Protzerei, zu sehen und zu hören bekommt. Vergessen sind hier auch die teilweise nervösen Polizeikontrollen, die auf den Straßen den Vorabend der eigentlichen Revolutionsfeier gekennzeichnet haben, als offenbar ein heimtückischer Angriff von Somozisten befürchtet wurde. Von einem der «Offiziellen», den meine Reisebegleiter angesprochen haben, ist etwas mehr über die tatsächliche Gefährdung zu erfahren. Noch in der gleichen Woche wird dann ein Massaker in *San Francisco del Norte* mit 15 Todesopfern bekannt, das eindeutig durch aus Honduras herübergekommene militärische Banden erfolgt ist. Im Fernsehen wird dies auch – nach erfolgtem Augenschein – vom Hondurensischen Botschafter zugegeben. Ein anderer schwerer Zwischenfall wird aus der Hafenstadt Corinto gemeldet, wo eine zur Bombardierung der großen Öltanks anfliegende Militärmaschine gerade noch zum Rückflug gezwungen werden konnte. Solche keineswegs harmlosen Zwischenfälle werden auf dem Hintergrund einer neuen, außerordentlich hohen US-Militärhilfe an Honduras sowie der wiederholt bekanntgewordenen Destabilisierungsabsichten Präsident Reagans noch dramatischer. Muß man sogar von der Vorbereitung einer Invasion sprechen? Was bedeuten in diesem Zusammenhang die Manöver in der Karibik, was die Gegenwart eines US-Zerstörers in nicaraguanischen Gewässern?

Erst im Kontext dieser Bedrohungen und Befürchtungen sind die Aufrufe zum Beitritt zu der nach wie vor freiwilligen Miliz (mit allen Risiken einer Volksbewaffnung!) sowie zu den von den Einwohnern der Dörfer und Quartiere gestellten (unbewaffneten) nächtlichen Straßenpatrouillen zu verstehen. Die Posten, die man in Managua vor allen öffentlichen und wichti-

geren Gebäuden sieht, sind übrigens zu allermeist junge Leute, die nicht nur freundlich, sondern dem Ausländer gegenüber manchmal auch noch unbefangenen wißbegierig sind. (Wie ganz andere Gesichter habe ich auf vergleichbaren Posten in San Salvador gesehen, und zwar 1979, als es dort mindestens in der Stadt noch eher ruhig war!) Nur einmal, beim Einnachten am Vorabend des 19. Juli, als der Fahrer, der uns in seinem Kleinbus mitgenommen hatte, beim Wenden unfreiwillig rückwärts in eine militärische Zone geriet, habe ich unter den uns sofort umstellenden Soldaten einen gesehen, der wirklich beängstigend dreinschaute: ein Gesicht, das selber von Furcht und Mißtrauen verstört war. Wer weiß, welche Erinnerungen dieser Mensch an Somoza hat und was er von dessen Söldnern, sollten sie plötzlich wieder auftauchen, erwartet. Das *no pasarán* mag für ihn die Bedeutung einer Beschwörungsformel haben: jedenfalls ist es eine Parole, mit der sich die junge Miliz des jungen, noch fragilen Staates Mut macht.

Leeres Managua oder Welche Politik?

Managua, der Sitz der Regierung, ist keine Stadt. Die Erdbeben von 1931 und 1972, dazu noch die Bombardemente durch Somoza im Jahre 1979 haben daraus eine Steppenlandschaft gemacht, die sich dem großen See (Xolotlan, Lago de Managua) entlang und an einigen Hügeln emporzieht. Nur ganz wenige markantere Gebäude ragen als Orientierungspunkte aus Gras, Gebüsch und Gärten hervor: die dunklen Ruinen der Kathedrale in der Uferzone, unweit davon ein heller Bankneubau (das einzige Hochhaus weit und breit) und höher, an einem Abhang gelegen, das Hotel «Intercontinental», in seinem Profil an eine mexikanische Pyramide erinnernd, ein Bau, der einsam das zweite Erdbeben überlebte. Den höchsten Punkt dieser verlassen inneren Stadtregion bildet, am Rande eines Kratersees (Laguna de Tiscapa) gelegen, der frühere Sitz Somozas, der das meiste umliegende Land als Spekulationsobjekt für seine Familie aufgekauft hatte.

Die Leere im Zentrum kontrastiert mit dichtbesiedelten Außenquartieren, von denen die mehr zum See hin und in der Ebene gelegenen zumeist Armen- und Elendsviertel sind. Die ganze Situation bringt es mit sich, daß die staatlichen Ministerien irgendwo in vorhandenen Bauten zum Teil meilenweit voneinander entfernt untergebracht sind. So finde ich den Postminister nach kurvenreicher Taxifahrt in einem «Institut für Telekommunikation» (Telcor) hoch oben auf einem Hügelzug im ausgedehnten Villen- und Gartenviertel «Villa Fontana».

Der Minister, *Enrique Schmidt*, hat in Frankfurt Rechte studiert und spricht perfekt deutsch. Er kennt mich von einer Pressekonferenz in Zürich her und gibt mir ohne Umschweife Auskunft.

Wie funktioniert der Staat? – Ich frage nicht in den Kategorien einer parlamentarischen Demokratie, denn ich weiß bereits von einem anderen Gespräch, daß Wahlen erst für 1985 angekündigt und «Parteien» derzeit klein geschrieben sind, da einerseits in ihnen faktisch nur die Oberschicht vertreten war, andererseits der *Frente Sandinista* (FSLN) als militärische Kampftruppe gegen Somoza an die Macht gelangt ist und die unterdrückte Bevölkerung, aus der er sich rekrutiert hat, nach über vierzigjähriger Diktatur nicht von heute auf morgen die nötige politische Erfahrung besitzt, um entweder in der Form eines *partido* sichere Chancen für einen Wahlsieg zu haben oder an eine auch beim allfälligen Sieg der Opposition haltbare Verfassung zur Wahrung der grundlegenden Errungenschaften der Revolution zu glauben. Ich interessiere mich deshalb auch nicht allzusehr für die faktischen gesetzgeberischen Kompetenzen des *Staatsrats*, in dem neben den vorherrschenden, regional gewählten Vertretern der sandinistischen Quartiervereine CDS (je 9 pro Region) die Vertreter von Gewerkschaften, Unternehmern, Jugendorganisationen und Kirchen (Pfarrer) für einen gewissen Pluralismus stehen: ein «legitimatorisches Feigenblatt», wie die

Kritiker sagen. Meine Fragen an den Minister beziehen sich vielmehr auf die Exekutive: Wie ist die Regierungsgewalt verteilt? Welche faktische und praktische Bedeutung haben «Comandantes», «Junta» und «Kabinett» (der Minister)? Wer entscheidet was, und wie verhält es sich mit den personellen Verflechtungen bzw. Überschneidungen dieser Gremien?

Die formelle Regierungsgewalt, etwa im Sinne eines deutschen Bundeskanzlers, so erklärt mir Enrique Schmidt, liegt bei der drei- (ursprünglich fünf-) köpfigen «JGRN» (*Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional*): ihr gehören *Daniel Ortega* als Regierungschef sowie *Sergio Ramirez* und *Rafael Cordoba* an. Die Junta formuliert die Grundlinien der Politik zu Händen des Kabinetts der Minister. Die wichtigen Entscheidungen aber fallen im Gremium der 9 *Comandantes*, auch Nationaldirektion der Sandinistischen Front genannt. Unter den neun ist Daniel Ortega zugleich Juntachef, während drei weitere zugleich einen Ministerposten innehaben: *Tomas Borge* ist Innenminister, *Humberto Ortega* (Bruder von Daniel) Verteidigungsminister, *Henri Ruiz* Planungsminister. Als einziger überlebender Mitbegründer der FSLN (mit nicht weniger als 25 Jahren Untergrund!) verfügt Borge über ein besonderes Prestige. Ferner eignen ihm rhetorische Eigenschaften, weshalb er mehr als seine Kollegen in der Öffentlichkeit, bei Demos und im Fernsehen auftritt.

Über wieviel Autonomie verfügt nun aber ein Minister? Die Frage drängt sich mir auf, als ich erfahre, daß dem eklatanten Mangel an Telefonkabinen noch in diesem Herbst abgeholfen werden soll: Die Geldautomaten wurden in Japan bestellt. Diesen Entscheid fällt der Minister in eigener Kompetenz, d. h. im Rahmen seines Budgets. Was er aber im Sinne einer grundsätzlichen Linie sandinistischer Dezentralisationspolitik verfügt, ist dies, daß die neuen öffentlichen Fernsprechegelegenheiten keineswegs zur Hauptsache in Managua konzentriert, sondern aufs ganze Land verteilt werden. Dieses Beispiel erhellt tatsächlich das politische Programm der Sandinisten. Ein Wirtschaftsfachmann formuliert es so: «Die arme und ärmste Landbevölkerung wird privilegiert, was zumal in der Subvention der Grundnahrungsmittel (Reis, Bohnen, Zucker, Mais) zum Ausdruck kommt. Das entspricht zwar der Gerechtigkeit – den Campesinos ging es bisher am schlechtesten – ist aber, so fügt er hinzu, politisch gefährlich.» Den Schluß der Bemerkung lasse ich mir mehrmals durch den Kopf gehen: Das Gerechte, die Bekämpfung von Elend und Hunger, ist politisch gefährlich: Etwa deshalb, weil «Politik» vor allem in der Stadt gemacht wird? Nun geht es freilich auch in der Stadt – das ist kaum bestritten – den Ärmsten besser: zumal im Wohnungswe-

sen geschieht nicht wenig und schlimmste Übelstände (unge-sunde Behausungen am Seeufer) werden zusehends behoben. Auch für Industriearbeiter hat es manche Verbesserungen gegeben; die Urteile darüber lauten allerdings unterschiedlich. Sicher haben die Mittelschichten, auch die bescheidenen, wirtschaftlich bisher kaum eine Besserstellung im Vergleich zur Zeit Somozas erlebt, ja aufgrund unrealistischer Erwartungen sehen sich viele heute enttäuscht, und so ist öfters auch das Wort *peor* = (es gehe) «schlechter» zu hören. Vom gehobenen Bürgertum, von den Reichen und Reichsten sind viele samt ihrem Geld außer Land gegangen. Bekannt wurden vor allem die beiden Namen *Robelo* und *Pastora*, weil sie in der ersten Zeit nach dem Sturz Somozas zur Regierung bzw. zu den Chefs gehörten. Beide setzten sich nach Costa Rica ab, der eine, weil er mit seiner Partei den sandinistischen Regierungskurs ablehnte, der andere, weil ihm untersagt wurde, mit seinen Leuten offen am Befreiungskampf in El Salvador teilzunehmen. Pastora hat sich neuerdings, als das bereits erwähnte Massaker im Norden bekannt wurde, von jeder feindlichen Tätigkeit gegen die Sandinisten losgesagt, da er «nicht zum Komplizen der somozistischen Mörder werden wolle».

Die Flucht der Reichen ins Ausland ließ manchen Betrieb zugrunde gehen. Doch abgesehen von dem, was inzwischen an staatlichen Initiativen im Sinne von Landreform und genossenschaftlicher Nutzung gestartet wurde, gab es auch die eine oder andere private Rettungsinitiative. So hat das Personal des vornehmen Restaurants *Terraza*, an dem wir täglich vorbeikommen, nach Abgang des Besitzers beschlossen, den Betrieb in eigener genossenschaftlicher Regie weiterzuführen, was bisher bestens zu klappen scheint.

Daß man auch im Mittelstand nach wie vor positiv zur Revolution bzw. zum «revolutionären Prozeß» eingestellt sein und ihn aktiv mittragen kann, sollten wir übrigens alsbald außerhalb der Hauptstadt (siehe unten: Estelí) erfahren. In Managua hörten wir es von der Inhaberin eines «Comedor» (bescheidene Gaststätte), die dort selber kocht. Auf die Frage, ob es besser oder schlechter gehe, antwortete sie: «Schlechter sicher nicht. Wir essen jetzt alle das gleiche.» Dann fuhr sie fort: «Ich bin nicht «bourgeois». Ich fühle mich nach wie vor dem Proletariat zugehörig, und ich stehe zur Revolution. Deshalb zahle ich Steuern. Aber weil ich Steuern zahle, lasse ich keine Gäste mehr zu, die mit einem Glas Bier oder Saft den ganzen Abend meine drei, vier Tische in Beschlag nehmen.» Die Frau, *Doña Carmen* genannt, hat übrigens eine kleine Enkelin, die gerade ihre ersten Schritte macht. «Mit der Revolution», sagt sie, «ist es ebenso, sie macht Fortschritte mit kleinen Füßen».

Fahrt nach León: Was für ein Christentum?

Einen bereits vollen Überlandbus abfahren zu lassen und bis zum nächsten Schlangenzug zu stehen, hat sich gelohnt. Ich habe einen Sitzplatz gerade hinter dem Chauffeur ergattert. So erlebe ich die *Allgegenwart von Religion*: Denn wo man in Europa zum Beispiel läse: «Nicht mit dem Fahrer sprechen» oder (wie unsinnig wäre das hier!) etwas über die Anzahl der Plätze vernähme, sehe ich, teils in Schablondenschrift aufgemalt, teils in Form gedruckter Zettel aufgeklebt, eine ganze Reihe frommer Sprüche um das Fenster angeordnet: «Gott segne unsere Reise» – «Wacht auf von den Toten, Christus wird euch erwecken» – «St. Johannes sagt in 1 Joh 2,22 und 2 Joh 1,10, daß der Antichrist derjenige ist, der Gott leugnet. Weist ihn zurück!» Ich denke mir, der Fahrer gehöre wohl einer Sekte an; aber am Fenster steckt eine Zeitung, «La Prensa», einst ein liberales Blatt, heute überfromm-katholisch, dem Erzbischof ergeben und täglich auf der zweiten Seite mit einer Wundergeschichte oder dergleichen aufwartend: Eine Madonna, die «schwitzt», eine andere, die in einer Glühbirne erscheint, und das alles natürlich im Kontext von Klage und Tadel für das «neue Nicaragua» ...²

Die Fahrt geht nach León, der Stadt, die in der Geschichte des Landes (im Gegensatz zum «konservativen» Granada) die «liberale» hieß und die Hochburg der gleichnamigen Partei war. Der Bus hält im Zentrum, und sofort umfängt uns Behäbigkeit. Hübsche niedrigere Reihenhäuser aus der Kolonialzeit säumen die Straßen. Niedrig, aber breit ausladend und prächtig gestaltet ist auch die Frontseite der zweitürmigen Kathedrale, noch reicher geschmückt die Fassade einer weiteren Kirche im Kolonialstil, die den für uns seltsamen Namen *Recoleccion* trägt. Das Wort, das hier wohl auf ein Kloster der «strengerer Observanz» zurückgeht, bedeutet Sammlung oder Eingezogenheit, und dazu paßt nicht nur ein plakativer Aufkleber, wonach ein «Volk mit Gott» ein «Volk im Frieden» ist, sondern auch die «Charismatische Versammlung», bei der eine Frau mit mobilem Mikrofon rundum geht und unter den rund vierzig (vornehmlich alten) Beterinnen «Zeugnisse» ihrer Frömmigkeit einsammelt. Ich vernehme, daß sich dies jeden Nachmittag um 4 Uhr wie-

² Zur Rolle von «La Prensa» im religiös-ideologischen Konflikt sowie zur Stellung der katholischen Hierarchie vgl. Orientierung Nr. 6, S. 70ff.

derholt, und beim Herausgehen sehe ich eine «Charismatische Diözesanversammlung» von einem ganzen Tag (8–16 Uhr) angekündigt, bei der es neben der Ansprache eines Monseñors (Prälat, älterer Pfarrer) ebenfalls solche «testimonia» geben wird.

Die dermaßen gepflegte Frömmigkeit bleibt nicht auf den Kirchenraum beschränkt. Im erstbesten Kleidergeschäft, dessen Türen offenstehen, hängt zwischen Blusen und Jacken ein Jesusbild: «Siehe, ich klopfe an» und bei den Hosen ein anderes: «Ich bin der Weg ...». Noch bekennnisthafter wird es im unweit gelegenen Wohnviertel. Da prangen zum Beispiel im Haus der «Familia Padella Sobalvarro» (ihren Namen gibt ein 25 cm breites Metallschild preis) hinter jeder Fensterscheibe des Parterres große, fettgedruckte Sprüche wie die folgenden: «Unsere Familie liebt den Herrn» – «Der Herr ist bei uns»; überflüssig zu sagen, daß es sich um ein stattliches Bürgerhaus handelt.

«Friede» und «Liebe» sind die wichtigsten Stichwörter dieser Religion, die nicht nur von der meistgelesenen Zeitung, sondern auch auf großen Plakaten an Überlandstraßen propagiert wird: «Liebet einander», heißt es da unter einem Gebet um den Schutz der Muttergottes, das mit dem lieblichen Bild von Küken in einem Nest geschmückt ist: «Wenn dein Feind dürstet, so gib ihm zu trinken», steht auf einer anderen, über drei Meter langen Tafel, die vor einer Kurve einsam über der Böschung steht. Oder doch nicht ganz so einsam? – Auf der Rückfahrt zeigt sich auf dem gleichen Grund eine gleich große Tafel, die in der Gegenrichtung für die «Konservative Partei» wirbt. Was hat es mit alldem auf sich? Ist das die Religion von Nicaragua?

Meine Frage beantwortet mir *Teófilo Cabestrero*. Für ihn, der ein Bulletin für «Christliche Reflexion im neuen Nicaragua» (*«amanecer»*: Centro Ecumenico Valdivieso, Managua) herausgibt, spiegeln die geschilderten Phänomene nur eine, die *bürgerliche* Spielart von Religion. Er unterscheidet sie von der

«Volksreligion», wie sie die große Mehrheit praktiziert, und von einem sozial engagierten Christentum, das sich im Gefolge des Konzils und der Versammlung von Medellín (1968) vor allem unter den Armen und in Basisgemeinden entwickelt hat.

Die *Volksreligion* äußert sich, sagt Cabestrero, vor allem in den *Festen*: «Deren größtes ist die «Purissima» am Vorabend des 8. Dezember. In den Häusern werden große Altäre mit viel Schmuck errichtet. Man besucht einander, eine Rede, ein Lied zu Ehren Marias, Süßigkeiten, Feuerwerk gehören seit alters dazu, aber seit der Revolution ist das Feiern viel intensiver geworden.» Das Faktum scheint allgemein anerkannt zu sein, doch gibt es dafür zweierlei Interpretationen. Die einen sagen (und dies gilt als die Interpretation des Bürgertums), die intensivere Feier habe Protestcharakter: das Volk bringe damit zum Ausdruck, daß es angesichts (bzw. entgegen!) der Revolution am Glauben festhalte. Die andern sehen gerade in der durch die Revolution gegebenen größeren Freiheit den Grund, daß das Volk sich nun in solchen Massen und mit solcher Freude beteiligt. Cabestrero findet die zweite Interpretation plausibler und näher der Wirklichkeit. Einmal, sagt er, gibt es keinen Beleg für den Protestcharakter, sodann ist die Fröhlichkeit heute nachweislich von anderer Art als zur Zeit Somozas. Der habe zwar die Volksreligion gefördert, aber als soziale Droge: «Es gab jeweils viele Betrunkene, auch Streitigkeiten und sogar Tote, gleichzeitig herrschte Angst und die Armee war zugegen.» Jetzt ist der Verkauf von Alkohol verboten, wie überhaupt (auch an Weihnachten) die Kommerzialisierung der Feste: «So nimmt der Aspekt der Entfremdung ab, die Freude aber wird größer.»

Das Beispiel zeigt, wie die Volksreligion bzw. deren Deutung zur Waffe im ideologischen Kampf wird. In der Volksreligion läßt sich aber nochmals unterscheiden, je nachdem das Volk «Subjekt» oder «Objekt» ist. Im zweiten Fall, wo das religiöse Empfinden entfremdet und manipuliert wird, gebraucht mein Gesprächspartner das Wort «Populismus». Er meint damit eine unechte Nähe zum Volk, wie sie zum Beispiel Perón in Argentinien nachgesagt wurde. Unecht nennt er diese Nähe, weil sie an den Strukturen der bestehenden Klassengesellschaft nichts ändere, dies auch gar nicht beabsichtige, sondern die Gegensätze höchstens verschleierte und sie gleichzeitig religiös untermauere, «sakralisiere»: «Dieser religiöse Populismus wird vom bürgerlichen Christentum gefördert.»

Wo das Volk zum Subjekt wird, sieht Cabestrero ein «evangelisches, vom Volk her lebendes, befreiendes Christentum» am Werk: «Während Somoza die bürgerliche Religion und den Populismus förderte, verbot er die Richtung, die im Sinne der (Theologie der Befreiung) arbeitete und zwang sie in den Untergrund. Dort radikalisierte sie sich gegen die bürgerliche Religion und für die Befreiung der Armen. Somoza radikalisierte sich seinerseits und ging auch gegen Privatkapitalisten vor – ein Opfer war Luis Chamorro, Herausgeber der damaligen «La Prensa» –, und so brachte er auch das bürgerliche Christentum gegen sich auf: Sein Machtmißbrauch wurde so eklatant, daß er am Ende alle drei kirchlichen Richtungen und auch die Hierarchie gegen sich hatte.»

Doch was sollte nach Somoza kommen? – «Kaum war das Halleluja über seinen Sturz – die Flitterwochen der Revolution! – vorbei, da trat erst die Uneinigkeit über das «Nachher» zutage, wie sie den alten Klassengegensätzen entsprach. Den einen schwebte eine Demokratie nach liberal-kapitalistischem Zuschnitt vor, wogegen die andern sich in den revolutionären Kampf zur Veränderung der ungerechten Strukturen integrierten. Unausweichlich wurde daraus ein Kampf innerhalb der Kirche wie innerhalb der Gesellschaft, denn dieser Unterschied wird in Nicaragua nicht gemacht.»

Diese Feststellung scheint mir fundamental für das Verständnis der verschiedenen Phänomene zu sein. Im Vergleich zu Mitteleuropa wäre für Nicaragua zu sagen: *Hier hat es keine Säkularisation gegeben*. Cabestrero spricht von einer «religiös-politi-

STRESS STRESS

**Stress ist Ansporn,
zuviel Stress macht krank**

Wir können viel für Sie tun
wenn Sie krank werden.

Tun auch Sie etwas
um gesund zu bleiben!

**CHRISTLICH-SOZIALE
Kranken- und Unfallkasse der Schweiz**

930 000 Mitglieder

schen Synthese», die das Volk lebe, und zwar eine «Synthese ohne vorausgehende Analyse», d. h. ohne Unterscheidung und Trennung. In anderen Gesellschaften (bzw. bei anderen Revolutionen) gab es zuerst die Trennung, und man suchte *nach* der Analyse eine neue Synthese: «Hier ist es umgekehrt; hier kämpften die Leute mit dem Rosenkranz in der Hand, und während sie beteten, hielten sie das Gewehr in Griffnähe. Deshalb identifiziert sich dieses Volk so leicht mit dem Alten Testament, zum Beispiel derzeit die freiwilligen «vigilantes» (Männer und Frauen auf Quartier- oder Dorfwache) mit Esra und Nehemia: Gott, der die Stadt wieder aufbaut!»

Was hat nun aber die Revolution bzw. der Sturz Somozas gebracht? Für Cabestrero handelt es sich um eine Umkehrung der Verhältnisse: «*Das befreiende Christentum wird Teil der Revolution, die ihm die Katakomben geöffnet hat*»; dank der Revolution hat dieses Christentum einen sozialen Raum gefunden, wo es sich äußern darf. Aber nun beginnt für dieses Christentum auch die Analyse: es sieht das, was wir die bürgerlich-kapitalistische Klassengesellschaft nennen, sich spiegeln im bürgerlichen Christentum, erkennt – von der Revolution unterstützt – die Art, wie das Christentum von der Bourgeoisie im Sinn ihrer Interessen ideologisiert wurde.»

Unterdessen lebt aber natürlich auch das bürgerliche Christentum seine Synthese weiter. Nur mit dem Unterschied zu «vorher», daß es sich jetzt angegriffen und bedroht fühlt: «Da sie keinen andern Gott kennt, als einen, der die Standes- oder Klassenunterschiede zum «Gegebenen» macht, fühlt sich die Oberschicht auch im religiösen Sinne in Frage gestellt bzw.

«verfolgt». Da sie zudem überzeugt ist, daß dieser Gott jede revolutionäre Gewalt und überhaupt die Auflehnung gegen das Gegebene ablehne, stellt sie dem schon immer bestehenden, jetzt aber von der Gegenseite wahrgenommenen «Klassenkampf» die allgemeine (abstrakte) Liebe Gottes gegenüber: «Gott liebt alle, auch die Ungerechten.»

In dieser Mentalität scheint die Wurzel der plakatierten Slogans von Liebe und Friede zu liegen: sie widerstreben einem Gott, der Partei ergreift für die Armen und Unterdrückten und sie «vergoldet» die gesellschaftlich-ökonomische und politische Passivität jener breiten Volkskreise, um die der Kampf der beiden Minoritäten, der bürgerlichen wie der sandinistischen, um die Hegemonie geht. Die bürgerliche, die «vorher» allein das Sagen hatte, beansprucht mindestens im Religiösen nach wie vor, «für alle» zu sprechen; deshalb ist sie darauf aus, «Religion» überhaupt für «verfolgt» zu erklären und die anders (nämlich erklärt politisch) Glaubenden, die sogenannte «Basiskirche», auszuschließen. Diese wiederum sprengt mit ihren Äußerungen die bisher gültigen Deutungsmuster der bürgerlichen Religion, sodaß der Konflikt unvermeidlich zu sein scheint. Doch was kenne ich von diesen Äußerungen? Ich denke an die Bilder von Erzbischof Romero auf mehreren Marktständen von Masaya, ich denke an einen Gottesdienst in Managua am Jahrestag der Revolution – aber ich denke auch an eine Busfahrt in den gebirgigen Norden, ins Herz des Kampfgebiets gegen die Somozas, wo mir eine überaus lebendige Begegnung mit einer aktiven Gemeinde im Sinne des neuen Nicaragua zuteil wurde. (Fortsetzung folgt) *Ludwig Kaufmann*

Glaubensgeschichtliche Sicht auf einen Lehrkonflikt

Aus Anlaß von H. Schwedts Untersuchung des römischen Urteils gegen Georg Hermes (1835)

Auch unter Katholiken lassen sich die Heldengeschichten nicht mehr erzählen wie einst an den Lagerfeuern. Der Historismus hatte eine universale Wirkung in der europäischen Kultur. Aber am wenigsten von allen Institutionen kann sich die römisch-katholische Kirche einen Verlust des Geschichtsbewußtseins leisten. Es gehört zu ihrem Wesen. Dies brachte es und bringt es noch immer mit sich, daß in ihr historische Kritik als lästig oder gar als gefährlich empfunden wird. Wo man freilich von seiner eigenen Herkunft nicht mehr viel hält, kann diese Kritik mit Lust betrieben werden. Solche Lust, verbunden mit dem masochistischen Drang zum Niedrigerhängen, ist dem lebendigen Herkunftsbewußtsein in der katholischen Kirche konträr. Aber es ist ein rein defensives und deshalb im Grunde herkunftunsicheres Verhalten, wenn in der Kirche begründete historische Kritik nur widerwillig hereingelassen wird, weil man sie nicht mehr draußen stehen lassen kann. Es kommt auf die eigene kritische Initiative an. Sie kann ein lebendiges Geschichtsbewußtsein bestärken, das sich von Klitterungen befreit und zu unterscheiden vermag.

Einen in vielerlei Hinsicht peinlichen Fall in der Geschichte des christlichen Lehramtes behandelt die umfängliche, von einem enormen Forschungsfleiß zeugende Publikation «*Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*» (1980) von *Herman H. Schwedt*. Daß dieses Buch von der Gregoriana in Rom als theologische Dissertation angenommen wurde und als Supplementheft der vom Kolleg am Campo Santo Teutonico unter seinem Rektor Erwin Gatz herausgegebenen «*Römischen Quartalsschrift*» erschienen ist, darf wohl als ein Datum glaubensbewußter Kirchenhistoriographie notiert werden.

Herman H. Schwedt bemerkt einleitend, es gehe ihm «nicht um eine Untersuchung der Philosophie und Theologie von Hermes oder um eine Einordnung des Hermesianismus in die Geschichte des Katholizismus im 19. Jahrhundert», sondern um «*die römische Beurteilung*» und um die Umstände ihrer Entstehung. Aber schon sein Vorhaben, zu un-

tersuchen, «welche einzelnen Aussagen das Breve (des Papstes Gregor XVI. vom 26. September 1835) über das Werk Hermes' macht», muß ihn hindern, streng an solcher Abstinenz festzuhalten, ganz abgesehen davon, daß er es dem Leser schuldig zu sein meint, wenigstens kurz darzulegen, auf was denn sich die «römische Beurteilung» bezieht, zumal das päpstliche Breve jedenfalls in Berichtsform angibt, welche theologischen Fragen zur Verurteilung der darin genannten Bücher des Georg Hermes geführt haben. Weil wenigstens einige der Akteure in den Jahren 1831 bis 1838 (die «Nachgeschichte») und die Verknüpfung des Prozesses gegen den Wiener Theologen *Anton Günther* werden von Schwedt in einem Ausblick dargestellt) mehr oder weniger mit der Sache selbst befaßt waren, kann Schwedt nicht umhin, deren theologische Position in Anmerkungen, einzelnen Sätzen oder in allgemeinen Begriffen anzudeuten. Vollends in der Skizze über die Behandlung des «Hermesianismus» in der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts erweisen sich theologische Inhalte als unumgänglich.

Die Nebenfolgen einer Archivsperr

«Da vor dem römischen Breve eine Widerlegung der Lehren Hermes' durch die Theologen nicht erfolgte, gehen die bis heute üblichen Irrtümerlisten auf Theologen zurück, die ab 1835 zur Untermauerung des römischen Urteils schrieben. Keiner dieser Theologen kannte die Motive der römischen Verurteilung, so daß die Anzahl der aufgezählten Irrtümer und die Argumentationen nicht wenige Varianten aufweisen» (10f.). Daß die «Motive» beim Zustandekommen lehramtlicher Entscheidungen, bis hinauf zu solchen höchsten Grades, recht komplex sein konnten, ist eine historische Tatsache, welche die ganze Dogmengeschichte durchzieht. Es ist ein großes Verdienst von Schwedt, daß er in das freilich besonders verschlungene Dickicht der «Motive» beim römischen Urteil über Georg Hermes erstaunliche Schneisen gelegt hat.

Die Anträge des Verfassers, die Akten des «Heiligen Offiziums» und der beim «Fall Hermes» überaus stark engagierten «Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten» auswerten zu dürfen wurde von beiden zu diesem

Zeittafel des Hermes-Konflikts

26. Mai 1831: Tod des *Georg Hermes*, eines angesehenen Theologen und Philosophen an der Universität Bonn.

Okt. 1832: Pfarrer *Binterim* (Bilk bei Düsseldorf) zeigt Hermes beim Nuntius in München an.

Nov. 1832: Papst *Gregor XVI.* verfügt wegen der angezeigten Schrift ein Verfahren beim «Heiligen Offizium».

Juni 1833: Fürst *Metternich* richtet ein erstes negatives Gutachten nach Rom.

Erste Hälfte 1834: Es erscheinen die beiden ersten Bände der nachgelassenen «Dogmatik» von Hermes.

Nov. 1834: Die Konsultoren des «Heiligen Offiziums» beschließen auf Grund überwiegend negativer Gutachten die Verurteilung des 1. (philosophischen) Teils der «Einleitung in die christkatholische Theologie» von Hermes (1819 erschienen).

15. Jan. 1835: Das «Heilige Offizium» beschließt in Anwesenheit des Papstes die Verurteilung dieser Schrift (laut Breve vom 26. Sept. 1835 auch deren zweiten Teil und den 1. Band der «Dogmatik»).

26. Sept. 1835: Breve «*Dum acerbissimas*» gegen Hermes.

7. Jan. 1836: Indexdekret über Band 2 und 3 der «Dogmatik».

Frühjahr 1836: Der Kölner Erzbischof (seit 1835) *Droste-Vischering* schreitet gegen die Hermesianer ein (verschärft ab Anfang 1837).

14. Juni 1837: Päpstliche Privataudienz für die Professoren *Braun* und *Elvenich*, die zur Vermittlung nach Rom gekommen waren.

18. Juni 1837: Es trifft eine erneute Intervention des Fürsten *Metternich* in Rom ein.

24. Juni 1837: Kardinal *Lambruschini* teilt dem Erzbischof *Cappacini* in Wien mit, er werde die Gespräche mit Braun und Elvenich scheitern lassen.

5. Aug. 1837: Der Kardinal fordert die beiden Professoren auf, Rom zu verlassen.

20. Nov. 1837: Verhaftung des Erzbischofs *Droste-Vischering*.

1842: Nach Beendigung des Kölner Kirchenstreites werden Theologen, die sich dem Breve von 1835 nicht unterwarfen, ihrer Lehrstühle enthoben.

Zeitpunkt zuständigen Chefs, nämlich Kardinal Franjo Šeper und Msgr. Agostino Casaroli (heute Kardinalstaatssekretär), abgelehnt. Dies machte in mancher Hinsicht letzte Klärungen unmöglich, hatte aber, wie dies in der Welt- und Kirchengeschichte zu gehen pflegt, eine unbeabsichtigt positive Nebenfolge: In exorbitantem Spürsinn und in bewunderungswürdigem Fleiß trug Schwedt aus anderen Archiven ein reiches und aufhellendes Material zusammen, das weit über seinen Gegenstand hinaus Lichter auf den deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wirft. «Wer schon einen Blick in die (deutsche) Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts getan hat, weiß, daß die monographische Literatur endlos ist», schrieb Franz Schnabel 1936, und trotz weiterer höchst verdienstvoller monographischer Literatur (so von R. Lill u. a.) sind Schnabels 273 Seiten im 4. Band der «Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert» noch immer die beste Gesamtdarstellung bis 1848 geblieben. Die Forschungen von Schwedt werfen interessante und nicht immer erfreuliche Lichter auf Antagonisten der Katholischen Bewegung während des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts (so etwa auf C. E. Jarcke, Mitbegründer der berühmten «Historisch-politischen Blätter»).

Aber wie peinlich verschlungen auch «die Motive der römischen Verurteilung» des Georg Hermes waren, so wird ja auch von Schwedt nicht bestritten, daß das Grundmotiv die legitime Sorge um die Reinheit des Glaubens war. Die beiden traditionell als solche geltenden Hauptirrtümer, die im päpstlichen Breve von 1835 – mit welchem Stellenwert auch immer innerhalb des darin ausgesprochenen Bücherverbotes – genannt werden, sind die Thesen vom «positiven Zweifel als der Grundlage

einer jeden theologischen Untersuchung» und von «der *Vernunft als oberster Norm* und einzigem Medium, in dem der Mensch die Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheiten erlangen kann». Unabhängig von der umstrittenen Frage, was Georg Hermes in seiner Auseinandersetzung mit Kant und Fichte wirklich gelehrt hat, muß festgehalten werden, daß es sich hier um zentrale Probleme der neuzeitlichen Glaubensgeschichte handelt, deren Diskussion sich zur Zeit des G. Hermes und seiner Schüler auch innerkirchlich auf recht differenziertem Feld abspielte, im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts sich in der Neuscholastik konzentrierte, aber auch nach dem Ersten Vatikanischen Konzil bis heute von glaubensexistentialer Aktualität geblieben ist.

Der «Rationalismus» und der «positive Zweifel»

Zu den unschärfsten aller «-ismus»-Begriffe gehört der Begriff «Rationalismus». Nicht zuletzt die äußerst disparaten Gegenpositionen, vom positivistischen «Empirismus» bis zum radikalen «Supranaturalismus», zeigen an, «daß der Begriff Rationalismus von durchgängiger Doppeldeutigkeit und im einzelnen jeweils nur aus seinem Gegenbegriff zu bestimmen ist» (K. Hecker). Da Hermes und seine Schüler die Aufklärungstheologie und insbesondere ihre katholische Variante bekämpften, was war dann ihr «Rationalismus»? Und da Hermes das «auf Willkür gegründete Gefühl» als theologische Basis für die Auseinandersetzung mit Kant verwarf (in seiner Münsteraner Zeit war er auf die Kritik des Kreises um die Fürstin Gallitzin gestoßen) und dafür hielt, daß die Theologie «ohne Philosophie ein Gebäude ohne Fundament» ist, freilich hinzufügte, daß in der Theologie die Philosophie «gar keinen positiven, sondern nur einen negativen Gebrauch haben könne», welcher Art denn war dieser Rationalismus, der doch in Opposition stand zum zeitgenössischen arationalen «Traditionalismus» (bzw. «Fideismus»), der dann in der Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis verworfen wurde? Was immer im Rückblick auf die großartige Geschichte der ratio in der abendländischen Glaubens- und Theologiegeschichte hinsichtlich der spekulativen Kraft der hermesianischen Theologie gesagt werden mag, sie war innerhalb der katholischen Kirche einer der Versuche, sich nicht nur defensiv mit der neuzeitlichen Philosophie auseinanderzusetzen, was vom zählebigen Etikett «Rationalismus» verdeckt wurde. Wie wenig das Problem abgetan ist, läßt sich daran ablesen, daß heute im Rahmen des «anti-science-movement» ein arationaler Fundamentalismus aufgekommen ist, der nicht weniger bedenklich ist als der vielgeschmähte «Rationalismus».

«Das haben wir längst eingesehen, daß wir die *Sicherheit* (hier hervorgehoben) unseres Fürwahrhaltens und auf gleiche Weise auch unseres Fürwahrnehmens nirgends ausmachen können, weil darüber nur nach Erkenntnis entschieden werden kann; sondern daß wir überall nur nach der *Notwendigkeit* des Haltens und Annehmens fragen können, daß diese aber die Stelle der Sicherheit bei uns vertrete, und sie vollkommen ersetze.» So schrieb G. Hermes im ersten, «philosophischen» Teil seiner «Einleitung in die christkatholische Theologie» (1819), dem 1829 als zweiter, Fragment gebliebener Teil die «positive Einleitung» folgte (beide Publikationen zusammen mit dem 1. Band der posthum herausgegebenen «Dogmatik» [1834] wurden im päpstlichen Breve von 1835 verurteilt): Entscheidende Frage ist es, was «Notwendigkeit» im Sinne von Hermes bedeutet.

Das Auslangen nach «Sicherheit» setzt den Zweifel voraus. Wer sich des Weges und seiner Markierungen sicher ist, bleibt nicht im Zweifel stehen, ob er dahin oder dorthin gehen soll. Nun findet sich – und Schwedt unterstreicht dies in der Auseinandersetzung mit der Literatur, die er auch ansonsten exzellent beherrscht – nirgendwo im Werk des Hermes der im päpstlichen Breve von 1835 angeführte Ausdruck «positiver Zweifel», dieses dann «geschichtemachende Wort» (12). Freilich hat Hermes selbst in der «Philosophischen Einleitung» bemerkt, er

habe «sich durch manche Irrgänge des Zweifels hindurcharbeiten müssen», was einer, «der es nie zu einem ernstlichen Zweifel brachte», für Zeitverschwendung halten müsse. Es scheint eine Frage der Terminologie zu sein, wie «positiv» ein Zweifel sein muß, damit er «ernst» genannt werden kann, und wie «ernst» der dann von G. Hermes herangezogene «Religionslehrer» den Zweifel nehmen muß, soll er nicht für seine Hörer «mit seinem Beweise zum Spott werden».

Glaubenszweifel und fortschreitendes Verstehen

Im Zusammenhang mit dem Hermesianismus hat das *Erste Vatikanische Konzil* (1870) bestimmt: «Diejenigen, die einmal den Glauben unter dem kirchlichen Lehramt angenommen haben, können niemals einen gerechten Grund haben, diesen Glauben zu wechseln oder in Zweifel zu ziehen». Denn zusammen mit der befestigenden Gnade Christi ist die Kirche «ein großer und steter Beweggrund der Glaubwürdigkeit», weshalb Katholiken «nicht in derselben Lage sind wie solche, die, von menschlichen Meinungen geleitet, eine falsche Religion bekennen».

Es gibt hierzu eine lange theologische Interpretationsgeschichte und feinsinnige moraltheologische Unterscheidungen der Schuldhaftigkeit. Das Problem scheint heute verdrängt zu sein, obwohl es ungemein aktuell ist. Daß sich Katholiken in «dieselbe Lage» bringen wie andere Menschen, wenn sie sich vom Leben der Kirche entfernen, nicht im geringsten in Glaubensfragen die intellektuelle Anstrengung aufwenden, zu der sie in anderer Hinsicht durchaus fähig sind, und schließlich ihren Glauben ablegen wie einen alten Rock, gehört zur Banalität in unserer pluralistischen Gesellschaft. Aber die Ratschläge früherer Exerzitienmeister, wie man mit drei Folgesätzen (1. Christus konnte nicht lügen; 2. er hat seine Kirche auf Petrus gebaut; 3. der Papst ist Petri Nachfolger) jeden «Glaubenszweifel» abschütteln kann, greifen auch in etwas feinerer Form nicht mehr, wenn in der während der hundert Jahre seit dem Vaticanum I aus verschiedenen Gründen nicht nur quantitativ veränderten Situation jeder Christ den Glaubenszweifel mit der Luft einzuatmen hat.

Das *Zweite Vatikanische Konzil* hat in seiner positiven Orientierung bemerkt, daß «das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen wächst» (Konst. über die Offenbarung, Art. 8), und damit über die bloße Defensive eines statischen Glaubensdenkens hinausgewiesen. *Joseph Ratzinger* kommentierte als Tübinger Theologieprofessor: «Die gesamte geistliche Erfahrung der Kirche ... läßt das Verstehen des Ursprünglichen wachsen und entbindet im Heute des Glaubens aus dem Gestern seines geschichtlichen Ursprungs neu das allzeit Gemeinte und doch nur in den wechselnden Zeiten und auf ihre Weise zu Verstehende». Er weist dabei auf «unser vertieftes Wissen um die Probleme historischen Verstehens», «dem die einfache Gegenüberstellung von Vorgegebenheit und Erklärung nun einmal nicht gerecht wird, weil die Erklärung als Prozeß des Verstehens vom Verstandenen selbst nicht reinlich trennbar ist».

Lehrverfahren und kirchliche Glaubwürdigkeit

Von solcher glaubensgeschichtlichen Relevanz und Aktualität also sind die Probleme, um die es im «Römischen Urteil über Georg Hermes» jedenfalls der Sache nach ging, und sie werden auch von Schwedt nicht nur in der einleitenden «Fragestellung», sondern quer durch das ganze, 621 Seiten umfassende Buch (386 S. Darstellung, 219 S. fast nur unpublizierte Dokumente) immer wieder angesprochen. Natürlich ist es legitim, das Verfahren als solches in den Vordergrund zu stellen, zumal die Umstände äußerst komplex sind. Da aber Schwedt die Sache selbst zwar aus profunder Kenntnis immer wieder anblitzt, sie aber im ganzen in dunkler Ferne hält, hat der Leser manchmal den Eindruck, einem Fußballspiel ohne Ball zuzuschauen, das erregend nur ist durch die vielen Fouls.

Spaß beiseite – freilich erinnert sich der Leser, daß die Kirche selbst eines der Glaubensgeheimnisse ist und dies nicht zuletzt in jenem Bezirk, wo es um die Integrität des Glaubens im ganzen geht. Und wenn gerade auch die Kirche selbst als «steter Beweggrund der Glaubwürdigkeit» dem «positiven Zweifel» entgegensteht, aber nach dem überwältigenden Material, das Schwedt sehr umsichtig (freilich nicht ohne manchmal recht scharfe Beiworte) ausbreitet, diesen Beweggrund in der

Behandlung des «Falles Hermes» schwerlich repräsentiert, dann ist auch jener Leser, der um die permixte Struktur der Kirchengeschichte im Laufe dieser Weltgeschichte weiß, einigmaßen von seiner Lektüre betroffen.

Schwedt faßt sein *Ergebnis* mit diesem Satz zusammen: «Auf diese Weise entstand das römische Urteil gegen Hermes als Produkt des Rechtskatholizismus, der die Affäre Hermes zu einem peinlichen «Fall römisches Lehramt» ausweitete und dem Ansehen des Heiligen Stuhls mehr Schaden zufügte als die «Irrlehren» von Georg Hermes» (386). Der Begriff «Rechtskatholizismus» gehört in die Reihe von Begriffen, mit denen Schwedt selbst oder der Literatur folgend die theologischen Positionen sozialgeschichtlich zu orten versucht, was, insofern die Begriffe aus späterer Zeit stammen, nicht unproblematisch ist. Aber bedenkenswerter in diesem Schlußsatz des Verfassers ist seine These, daß in dieser Affäre *der Heilige Stuhl mehr Objekt als Subjekt* gewesen ist. Eine Fülle seines historischen Materials kann diese These auch belegen. Es bleibt jedoch die Frage: *Warum* konnte der Heilige Stuhl angesichts eines Falles, dem von Anfang an (aus freilich bis jetzt nicht hinlänglich bekannten Gründen) ein solches Gewicht beigemessen wurde, daß die Buchanzeige eines rheinischen Pfarrers vom 23. Oktober 1832 bereits ab November nicht bei der Indexkongregation, sondern in einem Verfahren des «Heiligen Offiziums» behandelt wurde, sich in der von Schwedt geschilderten Weise zum Objekt machen lassen?

Druck Metternichs verhindert Konfliktlösung

Diese Frage stellt sich besonders bedrängend angesichts der Vorgänge, die vielleicht zu einer Heilung der ganzen Affäre hätten führen können. Am 26. Mai 1837 waren die beiden führenden Hermesianer, der Bonner Kirchenhistoriker *Joh. Wilh. Joseph Braun* (ihm «eignete der Zug zum Universalen, der Sinn für die aktuellen Bewegungen der Zeit in Kirche, Literatur und Staatsleben ... geistreiche Darstellung, quellengemäßes Arbeiten»: J. R. Geiselman) und der Breslauer Philosophieprofessor (Laie) *Peter Joseph Elvenich* nach Rom gekommen, zwar ohne förmliche Einladung des Heiligen Stuhls, aber doch am 14. Juni zu einer Privataudienz beim Papst eingeladen, nachdem verschiedene Persönlichkeiten mit freilich unterschiedlichen Erwartungen Gespräche für opportun gehalten hatten. Auf Grund seiner Aktenstudien spricht Schwedt entgegen bisheriger Bewertung von einem «Krisen- und Höhepunkt des Lehrstreites ... Nie befaßte sich der Heilige Stuhl derart intensiv mit Hermes wie zwei Jahre nach dessen römischer Verurteilung» (247). Bei allen taktischen Überlegungen, die angesichts der Tatsache des nicht gerade unter glücklichen Umständen verfaßten päpstlichen Breves von 1835 durchaus begreiflich sind, schien in diesen Tagen der Hauch eines guten Geistes durch die Dikasterien des Heiligen Stuhles zu wehen, und sogar ein krebstartiges Nasenleiden des Papstes hatte die Chance, ein wenig Kirchengeschichte zu machen, weil der Patient einen Aachener Arzt zur (erfolgreichen) Behandlung heranzog, die diesem kirchlich, aber irenisch gesinnten Manne Gelegenheit zu vermittelnden Vorschlägen gab. Aber vier Tage nach der Papstaudienz traf die recht vielschichtig motivierte Intervention *Metternichs* gegen die Verhandlungen mit den Hermesianern in Rom ein, und «unverzüglich nahm (der Kardinalstaatssekretär) *Lambruschini* mit dem Papst Rücksprache und entschied das Ende der römischen Kolloquien» (276). Ahnungslos arbeiteten die deutschen Professoren an der verarbeiteten Teilübersetzung aus den Hermes-Schriften, in recht schlechtem Vertrauen auf den Jesuitengeneral *Roothaan*, den der Papst unter Zustimmung der höchst geheimen Akten des Heiligen Offiziums mit der Verhandlungsführung beauftragt hatte. Am 5. August forderte *Lambruschini*, von Anfang an ein Gegner der Aktion, die Herren zur Abreise aus Rom auf. In ironischem Mitleid: des Kenners römischer Verhältnisse schildert Schwedt, was dann noch folgte.

«Der Papst widerstand diesem Druck (der Hermes-Feinde), solange er konnte. Erst als die für Rom bestimmende Hauptmacht des Kontinents, Österreich, in der Person Metternichs eingriff, kapitulierte der Papst vor den Pressionen: man beschloß, die Gespräche in Rom abubrechen». Hätte es sich etwa um die Besetzung eines Bischofsstuhles gehandelt, so hätte eine päpstliche «Kapitulation» auch als ein weiser Kompromiß erscheinen können. Aber es ging ja doch wohl um die Reinheit des Glaubens. Schwedt bedauert in theologiehistori-

scher Sicht, daß es nicht zu einer Klärung gekommen ist; aber es stand mehr auf dem Spiel. Es handelt sich hier um einen jener Unfälle in der Geschichte des christlichen Glaubens, die einen Gläubigen, wenn auch *via negativa*, in der Bewunderung dieser Geschichte bestärken können: Es ist ein historisch nicht zu begreifendes Geheimnis, daß sie ihre oft massive Verflechtung in die «Welt»-Geschichte übersteht. Gerade auch deshalb aber bleibt eine Reserve, wenn Schwedt mehrfach das Wort «müssen» für römische Entscheidungen gebraucht («... infölggedessen der Hl. Stuhl das Ruder herumwerfen mußte ...», u.a.). Selbst in der Profangeschichte ist es problematisch, einen Zeitpunkt auszumachen, an dem es keine Alternative mehr gab.

Hilfreicher Widerstand eines Dokumentes

Nun hängt natürlich sehr viel von der kirchlichen Qualität des päpstlichen Breves «Dum acerbissimas» vom 26. September 1835 ab, mit der sich bereits der Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs (1925) eingehend befaßte, indem er die Verbindlichkeitsgrade der einzelnen Textteile zu unterscheiden suchte. In philologisch-kanonistischer Analyse kommt Schwedt zu dem Schluß, daß «das Urteil nur eine *Bücherverurteilung* mit dem entsprechenden *Bücherverbot* umfaßt, nicht aber die *Verurteilung einer Lehre* oder einiger bestimmter Lehren» (197). Diese Reduktion und damit lehramtliche Qualifikation des Brevetextes auf das abschließende Urteil ist ein Kernstück in der Darstellung von Schwedt, der bei aller Lust an archivalischen Entdeckungen nie das Problem lehramtlicher Kontinuität aus dem Auge verliert – d.h. die Frage nicht nur, was «für die damaligen Katholiken» und ebenso «für die heutigen Katholiken» verbindlich ist, sondern die Frage nach der Kontinuität des Lehramtes selbst inmitten der troubles des «Hermes-Streites». Die interpretativen Anstrengungen von Schwedt sind angesichts mancher Unbekümmertheit heute höchst respektabel. Denn die Geschichte des Untersuchungsverfahrens ist in das Breve selbst eingegangen, und auf Grund seiner Quellen hat Schwedt festzustellen, daß diese Geschichte nicht so gelaufen ist, wie sie im Breve dargestellt wird. Insbesondere was Schwedt hinsichtlich der «Gutachten» – wenn auch wegen der Archivsperrung meist nur indirekt – ermittelte, ist nicht zuletzt in Anbetracht der späteren menschlichen Folgen eines Bücherurteils für die Hermesianer höchst betrüblich. Dafür, daß sowohl Anhänger wie Feinde des längst in Frieden ruhenden Georg

Hermes das Breve als Verurteilung von *Lehren* interpretierten, gab dieser Anlaß genug; aber seine rechtliche Form kann davon in der Tat nicht berührt werden.

Aber wie denn ist es zu verstehen, daß Gregor XVI. in einem Schreiben vom 9. Mai 1838 an den umstrittenen Kölner Generalvikar *Johann Hüsgen* (Erzbischof Droste war am 20. November 1837 verhaftet worden: «Kölner Ereignis») dessen «Unterwerfung unter das apostolische Urteil über die *Lehre* (hier hervorgehoben) des Hermes» fordert? Zwar bezieht sich sowohl vor diesem Schreiben wie danach die Unterwerfungsformel ausdrücklich auf die *Schriften* des Hermes. Aber immerhin ist es der Papst selbst, dessen ganz persönliche Beteiligung an Teilen des Hermes-Breve von 1835 Schwedt wahrscheinlich machen kann, der nunmehr am 9. Mai 1838 von der «Lehre des Hermes» spricht. Schwedt interpretiert: «Der Papst übernimmt also die ultramontane Redeweise». Sollte sich Gregor XVI. zweieinhalb Jahre nach dem Hermes-Breve nicht mehr daran erinnern können, ein bloßes Bücherurteil gefällt zu haben? Es muß wohl offen bleiben, welches *faktische* Gewicht der Formfrage bei der Verurteilung von 1835 beigemessen werden kann. Daß jedoch das Dokument selbst dennoch eine reduzierende Interpretation als Bücherverbot zumindest erlaubt, ist eine hilfreiche und von Schwedt nachdrücklich betonte Tatsache, welche die ganze weitere Geschichte des Hermesianismus-Konfliktes, wenn auch verdeckt, bis auf den heutigen Tag überleben konnte, weil Texte auch in erfreulicher Weise widerständig sind gegen ihre Auslegung, und sei es die des Verfassers selbst.

Das Dekret «De Ecclesiae pastorum vigilantia circa libros» 1975 hält daran fest, daß es «Amt und Recht» der Kirche ist, darüber zu wachen, «daß der Glaube und die Sitten der Christgläubigen keinen Schaden durch Schriften erleiden». Aber die Vorschriften hinsichtlich der Bücherzensur wurden stark eingeschränkt, und der «Index» («Verzeichnis der verbotenen Bücher»: letzte offizielle Ausgabe 1948) gehört der Historie an. Die Glaubensprobleme der darin verzeichneten Schriften des Georg Hermes aber sind geblieben und mit ihnen die Aufgabe der Kirche *insgesamt*, den christlichen Glauben ebenso treu wie lebendig zu überliefern. Dazu gehört auch, daß lehramtliche Verfahren vom Geist des Evangeliums getragen sind. Dies gilt nicht zuletzt dann, wenn ein ökumenisches Verständnis vom Wesen des apostolischen Amtes gefunden werden soll.

Oskar Köhler, Freiburg/Br.

DER AUTOR ist Professor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg i. Br. Nach verschiedenen Publikationen zur Kirchengeschichte (Mittelalter und 19. Jh.) und einem vielbeachteten Versuch zur Aufarbeitung verdrängter Probleme des Modernismus-Streits («Bewußtseinsstörungen im Katholizismus»: 1973) hat er soeben in der Herderbücherei als Taschenbuch (Nr. 987) herausgebracht: *Kleine Glaubensgeschichte. Christsein im Wandel der Weltzeit.* 427 Seiten. DM/Fr. 16.90.

Bücherhinweis

Was wissen wir über prägende Gestalten der anderen christlichen Gemeinschaften? In der Reihe *Gelebtes Christentum* (Imba Verlag Freiburg/Schweiz und Friedrich Wittig Verlag Hamburg) werden uns solche in Bändchen zu Fr. 5.- (60 Seiten) vorgestellt. Herausgeber sind die Kirchengeschichtler *V. Konzemius* (kath., Luzern) und *A. Lindt* (evang., Bern): Gemeinsam haben sie die Chance wahrgenommen, daß heute Biographien wieder gesucht sind. Den Akzent legen sie auf Gestalten, die «ihr Leben aus dem Geist des Christentums für andere Menschen wirksam werden ließen». Von den ersten 12 Ausgaben erlebte das von *F. Christ* über den Rotkreuzgründer *Henri Dunant* (der übrigens auch Theologe war) bereits eine 2. Auflage. In den beiden jüngsten Bändchen (1982) geht *V. Konzemius* dem Leben des Gründers der Heilsarmee *William Booth* (1829–1912) nach, während der in Basel wirkende böhmische Theologe *J. M. Lochman* ein Lebensbild seines Landsmanns *Comenius* (Jan Amos Komenský) entwirft. Booth kam von den englischen Methodisten John Wesley's her, Comenius teilte das Schicksal der aus ihrer Heimat vertriebenen «Böhmischen Brüder». Widmete Booth sich dem «Lumpenproletariat» des Industrie-Zeitalters, so wurde Comenius zu einem Pionier der Volksschule. Jedem lag zu seiner Zeit die Ökumene am Herzen.

lk.



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (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: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1982/83:

Schweiz: Fr. 33.- / Halbjahr Fr. 18.- / Studenten Fr. 24.-

Deutschland: DM 39.- / Halbjahr DM 22.- / Studenten DM 28.-

Österreich: öS 300.- / Halbjahr öS 170.- / Studenten öS 200.-

Übrige Länder: sFr. 33.- plus Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 40.- / DM 45.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.- / DM 2,50 / öS 20.-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich