



Der kahle Berg

*Ein kahler Berg,
und niemand ist, der ihn höher
besteigt,
den kahlen Berg.*

*Ein öder, nackter Berg,
daß Wind und Sonne heulend
aufeinanderstoßen
auf diesem kahlen Berg,
und sollten wir jetzt hier sterben
und man sargte uns ein:
es gibt keine Rückkehr
von diesem kahlen Berg.*

*Wie lang,
wie drückend die Qual des Mittags
ist!*

*Und doch: im Verborgenen,
tief in der Tiefe,
in dieser Erde, in dieser
schweigenden
Kette der Berge glüht schon
die Kohle,
und niemand weiß,
daß sie morgen in Funken
zerstieben wird.*

*Ah, der du schreiend die Erde
zerwühlst:
auf diesem Berg, auf dem du
sterben sollst,
auf dem du stirbst zuletzt,
auf diesem Berg,
dem kahlen Berg –*

*wirst du, und weißt es nicht,
ein Funke sein,
wirst du dich morgen in eine grüne
Kiefer verwandeln
und weißt es nicht.*

Kim Chi-ha

WENN HEUER anlässlich des 200jährigen Bestehens der dortigen Kirche vom christlichen Glaubenszeugnis in Korea die Rede ist, so darf auch der Dichter Kim Chi-ha nicht vergessen werden,

von dem letztes Jahr in der edition suhrkamp (Neue Folge 59) der erste Gedichtband in deutscher Sprache erschien: «Die gelbe Erde und andere Gedichte». Diese Gedichte – das obige auf S. 123 – sind, wie Doohwan Choi, einer der beiden Übersetzer, im Nachwort schreibt, nicht in der Studierstube, sondern auf der Flucht, im Untergrund und im Gefängnis entstanden. Berühmt wurde seine 1975 aus dem Kerker geschmuggelte «Gewissenserklärung», worin er sich zum katholischen Glauben bekannte, weil mit ihm die «Tatsache» gegeben sei, «daß Unterdrückung überschritten werden kann in der gleichzeitigen Erlösung der Unterdrückten wie der Unterdrücker». Kim Chi-ha, zum Tode verurteilt, dann zu lebenslänglicher Haft begnadigt, die nach fast neun Jahren 1981 nur «ausgesetzt» (nicht aufgehoben) wurde, arbeitet seither an einer Geschichte Koreas, deren 1. Band aber sofort nach Erscheinen der Zensur verfiel. Ferner wirkt er an der Erarbeitung einer einheimischen Liturgie mit. Kurz nach seiner Freilassung von der deutschen Publizistin Marietta Peitz besucht, ließ er nach seinem Dank an alle, Katholiken und Protestanten, die für seine Freilassung gearbeitet hatten, folgendes ausrichten:

«Meine Zukunft ist die Zukunft meines Volkes: Die Zukunft meines Volkes ist meine Zukunft. Öffentliche Angelegenheiten sind private Angelegenheiten: Private Angelegenheiten sind öffentlich. Das ist die Grundlage meiner Überzeugung. Wir müssen die Einheit in allen Dingen suchen und uns darum bemühen, daß sie sich im Inneren unseres Herzens vollzieht. Im westlichen Denken gibt es diesen Dualismus, den wir in Asien vermeiden müssen. – Wenn die Wahrheit und das Leben Jesu Christi in meinem Herzen lebendig ist, kann ich mich nach außen wenden und Leben fließt aus mir. Wenn Gott in mir lebt, lebe ich in Gott. Genauso wie wenn man sagt, daß öffentliche Angelegenheiten private sind und private öffentliche. Das Innere und das Äußere sind zwei Aspekte der gleichen Wahrheit. Sie ist der lebendige Gott.» lk.

THEOLOGIE

Kontroverse um Befreiungstheologie: Ein persönliches Exposé von Kardinal Ratzinger – Verwirrspiel um dessen Veröffentlichung zuerst in Peru, dann in Italien – Synchronisierung mit peruanischer Bischofskonferenz und Versammlung lateinamerikanischer «Doktrinkommissionen» in Bogotá – Die von der Indiskretion suggerierte Globalverurteilung durch Vatikansprecher und simple Tatsachen demontiert – Ratzingers Abgrenzung gegen eine «marxistische Grundoption» und gegen eine «Bultmannsche» oberste Instanz von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit – Seine euro- und germanozentrische Sicht der Situation nach dem Konzil.

Befreiungstheologen antworten: Fünf grundsätzliche Bemerkungen zum Ratzinger-Text: Befreiungstheologie im Kontext mit Leben der Kirche entstanden – Unzureichende Formulierungen sind an den Grundintentionen zu messen – Traditionelle Kategorien zur Beurteilung ungenügend – Marxismus als analytisches Instrument – Christlicher Glaube und geschichtliche Herausforderungen oberstes Kriterium – In der Nachfolge Jesu – Der Grundkonflikt: Die Armen als Subjekt der Geschichte und unsere Partner im Glauben. Leonardo und Clodovis Boff, Brasilien

TAGEBUCH

«Nur die Machtanalyse hilft uns weiter»: Vom Zürcher Strafrechtsprofessor Peter Noll erscheinen «Diktate über Sterben und Tod» – Ausschnitte über Motivation und Grundprobleme seiner Berufsarbeit als kritischer Jurist – Verhaßt ist ihm die Macht in der Verkleidung des Rechts – Recht ist Kritik der Macht – Heutiger Götzendienst – Jesaja nachfühlen – Als die Justiz sich ihrer Aufgabe noch bewußt war, zum Beispiel Minderheiten zu schützen – Der unbekannte Erfinder des bedingten Strafvollzugs – Gespräche mit Max Frisch – Was kann Denken leisten? – Anti-Ungerechtigkeitsphilosophie als Thema – Aber die Rechtsphilosophen verweigern sich der Analyse der Machtstrukturen – Was wirklich geschieht, wird von Stalin gemacht.

ÄSTHETIK

Kunst in gesellschaftlicher Praxis: Zu Peter Weiss, Die Ästhetik des Widerstands: Kunst als Platzhalter für verschwundene Weltbilder – Kein philosophisches Lehrbuch, sondern ein narrativer Text – Revolution der Ästhetik ist mehr als politischer Kampf – Jenseits des sozialistischen Realismus – Autobiographische Elemente – Kompetenzausweitung: Kunst für alle – Die Synthese einer neu zu schaffenden Ordnung definiert sich im künstlerischen Schaffen selbst – Kritische Würdigung: Zwischen elitärem «l'art pour l'art» und dem Überbauschema von Marx – Kunst hat neben Wissenschaft und Religion das Ziel, den Menschen aus seinen heteronomen Bezügen herauszulösen. Carl-Friedrich Geyer, Bochum

KONTROVERSE UM BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Seit mehreren Wochen häufen sich kirchliche Nachrichten von einer neuen Auseinandersetzung über die *Theologie der Befreiung*, bei welcher verschiedene Instanzen der Hierarchie auf teilweise eher ungewöhnliche Weise involviert sind. Im Rahmen dieser Kontroverse scheint uns ein Text der beiden Brüder *Leonardo und Clodovis Boff* von dokumentarischem Wert zu sein, weil er Anliegen und Methodik der Befreiungstheologie in einer Weise verdeutlicht, wie dies vor dieser Kontroverse noch kaum in dieser Prägnanz geschah und wie es über sie hinaus bedenkenswert bleibt.

Verwirrspiel um eine Veröffentlichung

Allerdings stellt sich dieser Text als eine direkte Antwort auf einen anderen Text dar, dessen Publikationsgeschichte allerdhand Fragen offen läßt, der aber inzwischen auch in unserem Raum als Äußerung oder Stellungnahme von Kardinal *Ratzinger* in Umlauf ist. Dieser Text tauchte erstmals *anonym* in der peruanischen Zeitschrift *Oiga* am 23. Januar dieses Jahres auf spanisch und sodann im März mit Angabe des Autors, Kardinal Ratzinger, auf italienisch in der von der Katholischen Bewegung «Comunione e Liberazione» herausgegebenen Zeitschrift «30 giorni» (3.3.1984, S. 48–55) auf. Während aber «Oiga» den Text als schon weitherum bekannt präsentierte, pries «30 giorni» ihn als «inedito» (bisher unveröffentlicht) an, ohne freilich irgend eine Beglaubigung oder Berechtigung für die Publikation vorzulegen. Der jeweilige Zeitpunkt der beiden Veröffentlichungen ist auffallend: Im Januar versammelten sich die peruanischen Bischöfe, um über die Theologie von *Gustavo Gutiérrez* zu beraten, die Gegenstand von «10 Bemerkungen» der römischen Glaubenskongregation vom März 1983 gewesen war. Ende März fand eine außerordentliche Begegnung der gesamten Leitung der römischen Glaubenskongregation (begleitet von den Kardinalen Baggio und López Trujillo) mit den Präsidenten bzw. Delegierten der Glaubenskommissionen fast aller lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Bogotá statt.

Mitte März erklärte der Vizedirektor des Pressesaals des Vatikans, Msgr. *Pierfranco Pastore*, es handle sich bei dem Text um «eine Studie privaten Charakters, ohne Officialität und nicht zur weiteren Verbreitung bestimmt». Der «Corriere della Sera» (16.3.1984), der darüber referierte, bemerkte dazu, daß die Tatsache der Veröffentlichung im Kontrast zu dieser Aussage stehe. Der gleiche Kommentator, *L. Accatoli*, gab als ursprünglichen Rahmen für dieses Exposé eine geschlossene Zusammenkunft in Gegenwart des Papstes an, die im September 1983 im Vatikan oder in Castelgandolfo stattgefunden habe und bei der mehrere «Experten» über die «Theologie der Befreiung» gesprochen hätten, eine Zusammenkunft der bloßen Meinungsäußerung, wie sie unter Johannes Paul II. Gewohnheit geworden sei. Die Zeitschrift *Il Regno/attualità* (Nr. 8 vom 15. April 1984, S. 195) meint dazu, der Äußerung des vom Papst gerne angehörten «Theologen» Ratzinger komme unter den genannten Umständen noch weniger Gewicht zu als anderen, früher rapportierten «persönlichen» Erklärungen des Kardinals (z. B. zur Schlußklärung von ARCIC in: Internat. Kath. Zeitschrift – *Communio* 12 [1983] 244–258). Zugleich vermerkt *Il Regno* die auffallende Verspätung der vatikanischen Presseerklärung angesichts der Tatsache, daß in Lateinamerika der Text in den Wochen zuvor weitherum als globale Verurteilung der gesamten Befreiungstheologie durch die römische Glaubenskongregation aufgefaßt worden sei.

Wirkungen in Lateinamerika?

Noch bevor also der Text auf seinen wirklichen Stellenwert zurückdimensioniert war, tat er offenbar da und dort seine Wirkung, wie dies möglicherweise von denen, die die Indiskretion begingen, beabsichtigt war. Die einschneidendste Maßnahme verfügte der Erzbischof von Rio de Janeiro, Kardinal *Eugenio de Araújo Sales*. Er entzog für seine Diözese dem Franziskaner *Antônio Moser* und dem Serviten *Clodovis Boff* (samt fünf Dozenten der Hochschule der Ursulinen) die Lehrbefugnis. Zur Begründung seiner Maßnahme führte der Kardinal aus, die

Betroffenen verwendeten bei der Ausübung ihres Lehramtes marxistische Denkkategorien. Gegen diese Maßnahme, die auch einen Protest der Studenten auslöste, wandte sich die Brasilianische Bischofskonferenz. Moser, der ihrer Kommission für die Glaubenslehre («Doktrinkommission») angehört, hatte noch kürzlich für einen Beitrag «Wie wird heute in Brasilien Moral gelehrt» deren ausdrückliche Billigung erhalten.

Zu keiner diskriminierenden Maßnahme kam es bisher gegenüber *Gustavo Gutiérrez*. Auf der erwähnten Versammlung der peruanischen Bischofskonferenz wurde er von Kardinal *Landázuri Ricketts*, Erzbischof von Lima, verteidigt. Er verhinderte eine Verurteilung und die Schließung des von Gutiérrez begründeten Pastorkurses, die von einem Teil des (gespaltenen) Episkopats verlangt worden war. Er ließ Gutiérrez lediglich wissen, er solle den auf drei Jahre angelegten Kurs auf zwei Jahre reduzieren. Von der Rechtgläubigkeit von Gutiérrez erklärte sich *Karl Rahner* in einem an den Kardinal von Lima adressierten und auch an die Jesuitenbischöfe von Peru versandten Brief «voll überzeugt». Der Brief trägt das Datum vom 16. März 1984: zwei Wochen vor Karl Rahners Tod. Nach *Il Regno* (a. a. O.) hätte auch der französische Dominikaner *Mario-Dominique Chenu* im gleichen Sinne an seine Ordensbrüder im peruanischen Episkopat geschrieben.

Redimensioniert, wenn nicht heruntergespielt, erscheint die Offensive gegen die Befreiungstheologie in einem offiziellen Bericht, den Kardinal Ratzinger auf einer «erstmalig vom «staff» der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre» organisierten Pressekonferenz am 13. April in Rom verlas. Der Bericht (vgl. *Oss. Rom.* 14.4.84, S. 5) betraf die oben erwähnte Zusammenkunft in Bogotá vom 26.–30. März. Unter deren sechs «Themen» figuriert an dritter Stelle die Theologie der Befreiung, und zwar zusammen mit der «Iglesia popular», italienisch *Chiesa popolare* (Kirche vom Volke her). Von der Befreiungstheologie heißt es, sie akzentuiere sich «in verschiedenen Formen, von denen einige voll gerechtfertigt, ja notwendig, andere zu kritisieren und nochmals andere schließlich unannehmbar» seien. Der Glaube sei ja in der Tat befreiend, aber unter der Bedingung, daß er authentischer Glaube sei, der sich nicht von fremden Elementen anstecken lasse. Der kurze Passus schließt mit einem Verweis auf die Ansprachen Johannes Pauls II. während seiner Reise nach Mexiko, besonders zur Eröffnung der Konferenz von Puebla. Im übrigen wird in dem Bericht einerseits auf die Notwendigkeit der dezentralisierten Glaubens- bzw. «Doktrinkommissionen» der einzelnen Bischofskonferenzen und ihrer Entscheidungsfreudigkeit («ohne immer an die höchste Instanz zu rekurrieren») hingewiesen, andererseits ein intensiverer Kontakt zwischen diesen Kommissionen und der römischen Zentrale empfohlen. In der Beantwortung von Fragen der Journalisten schloß der Kardinal nicht aus, daß die Glaubenskongregation ein umfassendes Dokument zur Befreiungstheologie ausarbeiten werde. Wenn dem so ist, läßt sich ebenfalls nicht ausschließen, daß man dabei von dem inoffiziellen Ratzinger-Text ausgehen wird, auf den die beiden Boff zu antworten suchen.

Diesen Text von Kardinal Ratzinger als ganzen im Sinne eines Dokuments hier in deutscher Sprache abzdrukken, scheint uns aufgrund der ganzen Publikationsgeschichte nicht sinnvoll, da es sich um eine Rückübersetzung eines ursprünglich deutsch verfaßten und konzipierten Textes handeln könnte.

Zum Text von Kardinal Ratzinger

In diesem seinem Exposé geht Kardinal Ratzinger davon aus, daß die Befreiungstheologie «im strikten Sinne» dadurch zu kennzeichnen sei, daß sie sich eine «fundamentale marxistische Option» zu eigen gemacht habe. Dadurch unterscheide sie sich von jenen Positionen, die die christliche Verantwortung gegen Arme und Unterdrückte im Rahmen einer «richtigen kirchlichen Theologie» formulieren, wie sie in den Dokumenten des CELAM, von Medellín und Puebla zu finden sei. Die Befreiungstheologie erweise sich bei näherer Untersuchung als eine grundlegende Gefahr für den Glauben, und zwar sei ein Moment ihrer Gefährlichkeit darin zu finden, daß sie wie jeder Irrtum einen Kern von Wahrheit enthalte, der viele zu überzeugen vermöge.

Auf die Frage, was die Befreiungstheologie sei, formuliert er: «In einem ersten Antwortversuch können wir sagen: die Befreiungstheolo-

gie erhebt den Anspruch, eine neue Gesamtinterpretation des Christentums zu formulieren. Sie stellt das Christentum als eine Befreiungspraxis dar und sie will sich selbst als Leitfaden zu einer solchen Praxis darstellen. Da aber, nach dieser Theologie, jede Realität eine politische ist, ist Befreiung demnach ein politischer Begriff, und der Leitfaden zur Befreiung kann nichts anderes als einer zu politischer Aktion sein.» (I. Teil, Anfang) In diesem Kontext verweist Kardinal Ratzinger auf *Gu-stavo Gutiérrez*.

Des weiteren ist aber für ihn Befreiungstheologie nicht nur ein lateinamerikanisches Phänomen; sie ist inzwischen auch in Taiwan, Indien, Sri Lanka, den Philippinen und in Afrika zu finden, wie er sie ihrerseits von europäischen und nordamerikanischen Theologen abhängig sieht. Sie erhebe nicht nur inhaltlich einen universellen Anspruch, sondern überschreite auch die ökumenischen Grenzen.

Kardinal Ratzinger geht in seiner Darstellung in einem Dreischritt vor. Er skizziert zuerst Begriff und Entstehungsbedingungen einer Befreiungstheologie (Teil I), beschreibt dann die grundlegende erkenntnistheoretische Struktur der Befreiungstheologie (Teil II) und erwähnt abschließend ihre grundlegenden Begriffe (Teil III).

Die mit der Befreiungstheologie gegebene grundlegende neue Orientierung des theologischen Denkens situiert der Kardinal in einer geistesgeschichtlichen Beschreibung nachkonziliarer theologischer und kirchlicher Entwicklung, den ethischen und politischen Herausforderungen verschiedener neomarxistischer Positionen und der moralischen Herausforderung durch Armut und Unterdrückung. Auf diese Situation, sagt Ratzinger, beanspruchten die Hoffnungsentwürfe neomarxistischer Philosophien eine wissenschaftliche Antwort zu geben.

Die Problemstellung und Problemlösung der katholischen Theologie nach dem Vatikanum II sieht Kardinal Ratzinger durch die mit *Rudolf Bultmanns* Programm gegebenen hermeneutischen Folgerungen und deren Auswirkungen auf Geschichts- und Traditionsbegriff bestimmt. Damit werde zuerst einmal Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit zur obersten Instanz, um über die Wahrheit des Glaubens zu urteilen. Darüber hinaus erleichtere die mit Bultmanns Hermeneutik geforderte Aktualisierung neutestamentlicher Botschaft geradezu eine Rezeption marxistischer Geschichtsdeutung (jede Realität ist politisch, der biblische Begriff des Armen wird mit dem des Proletariats interpretiert, Marxismus wird zur legitimen hermeneutischen Methode der Bibelin-terpretation, Klassenkampf wird Motor der Geschichte). Dadurch werde in der Folge jedes Handeln des kirchlichen Lehramtes unmöglich gemacht: denn bei solcher Interpretation des Christentums bleibe dem Lehramt keine der Situation des Klassenkampfes gegenüber neutrale Entscheidungsmöglichkeit übrig. Es scheine sich dann allenfalls gegen Jesus selbst zu stellen.

Für Kardinal Ratzinger ergeben sich – aus der allem Anschein nach wissenschaftlich und hermeneutisch unumgänglichen Entscheidung für die Armen, wie sie die Befreiungstheologie fordern würde – weitere Konsequenzen für ein Verständnis des Christentums, und zwar sowohl was die Interpretationskriterien als auch was die interpretierten Inhalte betrifft: «Was die Interpretationskriterien angeht, so sind die folgenden Begriffe grundlegend: Volk, «comunidad», Erfahrung, Geschichte. Wenn bislang die Kirche, d. h. die katholische Kirche in ihrer Gesamtheit, welche – Raum und Zeit überschreitend – Laien (sensus fidei) wie Hierarchie (Lehramt) umfaßt, die grundlegende hermeneutische Instanz war, so ist es heute die «comunidad» geworden. Leben und Erfahrungen der «comunidad» sind von jetzt an bestimmend für Verständnis und Interpretation der Schrift. Ferner kann man sagen, und zwar scheinbar auf streng wissenschaftliche Weise, daß die Gestalt Jesu, wie sie die Evangelien darstellen, aus einer Synthese von Ereignissen und Interpretationen der Erfahrung einzelner Gemeinden besteht: eine Synthese, in der jedoch die Interpretation viel wichtiger ist als das Ereignis, das als solches nicht mehr bestimmbar ist.» (II. Teil, Mitte)

In letzter Konsequenz müsse ein solches Verständnis von Geschichte zu einer Vermischung von «biblischem Horizont» und «marxistischem Geschichtsverständnis» führen. Denn Geschichte werde so in ihrer Tatsächlichkeit als wirkliche hermeneutische Instanz biblischer Interpretation verwendet und das noch einmal in einem marxistischen Sinn.

Ähnliche Interpretationstendenzen stellt Kardinal Ratzinger in der Verwendung grundlegender theologischer Begriffe fest, wobei er mehrfach auf *Jon Sobrino* hinweist. Darunter zitiert er nicht nur Begriffe wie Glaube, Hoffnung und Liebe, sondern auch Begriffe wie Reich Gottes, Auferstehung, Tod, die Ersetzung des Begriffs der Erlösung durch den der Befreiung, das Verständnis von Exodus als dem grundlegenden Symbol der Heilsgeschichte u. a. Er sieht darin eine Konvergenz mit Positionen nachkonziliarer Theologie, die dualistische Vorstellungen von Immanenz und Transzendenz, Natur und Übernatur, Leib und Seele zu überwinden suchten. Abschließend stellt er fest:

«Mit den Voraussetzungen der Bibelkritik und einer auf Erfahrung gründenden Hermeneutik auf der einen Seite, marxistischer Geschichtsanalyse auf der anderen Seite, ist es gelungen, eine Gesamtsicht des Christentums zu entwerfen, die sowohl den Ansprüchen der Wissenschaft wie den moralischen Herausforderungen unserer Zeit voll zu entsprechen scheint. Und deshalb stellt man den Menschen unmittelbar die Aufgabe, aus dem Christentum ein Instrument konkreter Weltveränderung zu machen; auf diese Weise würde es sich scheinbar mit allen progressiven Kräften unserer Zeit vereinen. So versteht man, warum diese Neuinterpretation des Christentums immer mehr Theologen, Priester und Ordensleute anzieht, vor allem auf dem Hintergrund der Probleme der Dritten Welt.» (III. Teil, Ende)

Soviel als kurzer Überblick über das Exposé von Kardinal Ratzinger, das unseres Erachtens schon in seinen Anfangspassagen einen deutlich markierten euro- und germanozentrischen Standpunkt verrät und im Erfahrungshorizont der Befreiungstheologen sowohl die spezifisch französisch-belgischen Quellen (Arbeiterpriester, Sozialwissenschaften in Löwen) wie vor allem die für die lateinamerikanischen Kirchen spezifischen und in Puebla vielfach bestätigten kirchlichen Basisgemeinden und deren befreiende Praxis in ihrer konkreten Realität – das Subjekt-werden der Armen! – übersieht. Daß diese Realität aber mit in die Kontroverse einbezogen ist, ja daß es im Grunde um sie geht, scheinen nicht nur gewisse Äußerungen der Befreiungstheologie-Gegner in Brasilien wie des bereits erwähnten Kardinal Sales sowie des Weihbischofs von Salvador da Bahia, *Bonaventura Kloppenburg*, zu verraten: es impliziert den tatsächlich unvermeidlich politischen Aspekt der Frage, insofern diese Basisgemeinden und ihre Praxis den herrschenden Mächten ein Dorn im Auge sind, weshalb sie auch immer wieder Verfolgung erleiden. Im folgenden nun der Wortlaut der Antwort der Brüder Clodovis und Leonardo Boff auf das Exposé, dessen Autor (aufgrund der eingangs mitgeteilten Klärungen) – im Unterschied zum Original – nicht mit «Herr Präfekt» (der Glaubenskongregation), sondern als «Kardinal Ratzinger» bezeichnet wird.¹

Die Redaktion

¹ Der Text von Clodovis und Leonardo Boff erschien in der Tageszeitung *Folha de São Paulo* vom 24. März 1984, die in der gleichen Ausgabe auch Auszüge des Ratzinger-Textes aus «30 giorni» brachte. Die beiden Texte – jeweils zuerst Ratzinger, dann Boff – sind vollinhaltlich zugänglich auf italienisch in: *Il Regno – documenti*, Nr. 504 vom 1. 4. 84, S. 220–223, und *Il Regno – attualità*, Nr. 505 vom 15. 4. 84, S. 193–195; auf französisch in: *dial*, Nr. 930 vom 19. 4. 84 und Nr. 931 vom 26. 4. 84.

Fünf grundsätzliche Bemerkungen zur Darstellung von Kardinal Ratzinger

1. Die Anfragen von Kardinal Ratzinger

In einer ersten Reaktion auf die – ursprünglich nicht zur Veröffentlichung bestimmte – Stellungnahme des Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, Kardinal Joseph Ratzinger, zur Theologie der Befreiung bekunden ihre Vertreter Achtung und die Bereitschaft, sich aufmerksam mit dem Papier auseinanderzusetzen: Was für Anfragen richtet Kardinal Ratzinger an die Befreiungstheologen? Wir äußern uns hier als Theologen, die ihren Standort innerhalb des Grundprojekts dessen ha-

ben, was man mittlerweile als «Theologie der Befreiung» bezeichnet. Nach unserer Meinung sind die Warnungen und Lektionen Kardinal Ratzingers zu akzeptieren, insbesondere zu folgenden Punkten:

- a) die notwendige Verwurzelung in der Tradition des Glaubens,
- b) die unaufgebbare (historische) Transzendenz des Glaubens,
- c) die objektive Gefahr, die der Marxismus für Glauben und Theologie darstellt.

Wir müssen anerkennen:

a) daß es in der Befreiungstheologie einige dezidierte Positionen (zur Option für die Armen, zur politischen Praxis, zum Klassenkampf, zur Geschichtlichkeit des Glaubens usw.) gibt, die den *Eindruck* der Verkürzung erwecken können, ohne ihr jedoch wirklich zu verfallen. Dabei mag diese – bisweilen übertriebene – Akzentsetzung dadurch zu erklären sein, daß die Betroffenen dringliche Forderungen des Glaubens, die jedoch in Vergessenheit geraten sind, verdeutlichen wollen. Dies ist um so begreiflicher, je dramatischer die soziale Lage in Lateinamerika und in der ganzen Dritten Welt ist;

b) daß es in der Theologie der Befreiung einige wenig glückliche oder auch ungeschickte *Formulierungen* des Glaubens gibt. Da die Befreiungstheologie vor neuen, herausfordernden und globalen Fragen steht (dies gibt auch Kardinal Ratzinger zu: I, 3), ist es ihr wohl nicht in jedem Fall gelungen, sämtliche Aussagen des Glaubens sachgerecht miteinander zu verbinden. Aber das ist in jeder Theologie und insbesondere in jedem *neuen* Diskurs normal. Erst nach und nach lernt man es, sich zu artikulieren und aus den eigenen Schwierigkeiten, Versuchen und selbst Irrtümern einen Nutzen zu ziehen.

Bei alledem muß man aber offenbar die *Grundintention* dieser Theologen anerkennen, die darin besteht, Rechenschaft vom Glauben und von dessen theoretischen und praktischen Konsequenzen abzulegen. Denn wenn die Interpretation einer Theologie es nur beim «Buchstaben» (bei dem, was sie sagt) bewenden läßt und sich nicht bemüht, den «Geist» (das, was sie – wenn auch zuweilen inadäquat – sagen will) zu erfassen, fällt sie in die alten Methoden zurück, deren sich Kirche und Gesellschaft gestern wie heute bedienen bzw. bedienen, um aus Texten herauszuquetschen, was sie gar nicht sagen wollen (bzw. wollten). Alles wird dann *in malam partem* gedeutet, wobei man sich nicht mehr vom hermeneutischen, ja selbst juristischen Prinzip leiten läßt, daß man zunächst von der Unschuld und nicht von der Böswilligkeit der Beschuldigten auszugehen habe.

Wenn sich in der Befreiungstheologie da und dort irrige oder verkürzende Formulierungen finden, dann sind das Einzelfälle, die für die große Linie oder das Grundprojekt dieser Theologie nicht repräsentativ sind. So stimmen die Befreiungstheologen einerseits mit den von Kardinal Ratzinger zum Ausdruck gebrachten theologischen Positionen überein, erkennen sich andererseits aber nur schwer in seiner Beschreibung der Befreiungstheologie wieder. Gleichwohl nehmen sie seine Warnungen vor den von ihm beobachteten Gefahren, Tendenzen und auch Irrtümern an, liegt ihnen doch an einer verantwortlichen, kirchengebundenen und – soweit als möglich – auch von Mißverständlichkeiten freien Theologie.

2. Die Neuartigkeit der Theologie der Befreiung

Kardinal Ratzinger anerkennt die «Neuartigkeit» der Befreiungstheologie und unterstreicht dieses Charakteristikum gleich mehrmals. Dazu ist folgendes zu sagen: Es ist verständlich, daß jemand, der in der klassischen theologischen Tradition ausgebildet wurde und dort auch weiterhin seinen Standort hat, diese Theologie nur schwer versteht. Darüber gibt sich Kardinal Ratzinger selbst Rechenschaft (vgl. I, Anfang).

Das Neue an dieser Theologie resultiert nicht aus ihr selbst, sondern aus der beispiellosen Neuartigkeit der ungeheuren geschichtlichen Problematik, mit der sie sich im Namen des Glaubens der Kirche auseinandersetzt: mit der Situation von Armut und Unterdrückung in der Welt und mit der ethischen und christlichen Forderung nach neuen Formen gesellschaftlicher Organisation.

Wenn dem so ist, dann läßt sich das theologische Projekt der Befreiungstheologie mit den Kategorien der klassischen Theologie nicht sachgemäß erfassen. Vielmehr bedarf es einer angemessenen theologischen Hermeneutik: Neues läßt sich nur anhand von Neuem verstehen. Deshalb kann es nicht wundernehmen, daß Kardinal Ratzinger die Theologie der Befreiung «in

kein bisher dagewesenes Schema von Häresie» (I, Anfang) einzuordnen vermag. Selbstverständlich muß diese neue theologische Hermeneutik, die ihrem neuen Gegenstand (der neuen geschichtlichen Lage) angemessen sein will, auch mit dem Glauben der Kirche grundlegend übereinstimmen. So ergibt sich vor allem die Notwendigkeit des Zuhörens: Was kann man von diesem neuen Diskurs lernen? Hingegen sollte man nicht sofort eine Position des Verurteilens und des Einordnens beziehen. «Für eine neue Musik bedarf es neuer Ohren.» Im übrigen stellt ja Kardinal Ratzinger selbst fest, daß man «dem Nachweis des Irrtums und der Gefahr der Befreiungstheologie immer die Frage zur Seite stellen muß: Welche Wahrheit liegt im Irrtum verborgen, und wie kann man sie in vollem Maße wiedergewinnen?» (Einleitung, 2). Dieser zweite Teil seines Programms wird jedoch in keiner Weise angeführt, wohingegen die *pars destruens* radikal ist. So wird von der Befreiungstheologie in den Kategorien der («fundamentalen», «schweren») «Gefahr» und des «Irrtums» gesprochen. Und was läßt sich ihr Positives entnehmen? Anscheinend nichts. Offenbar ist sie als ganze, *in toto*, abzulehnen, da «das Ganze eine beinahe unanfechtbare Logik aufweist» (III, gegen Ende).

Für ein hermeneutisch wohlwollendes und achtsames Ohr hat die Befreiungstheologie kein anderes Anliegen, als die *theologia perennis* zu sein, d. h. eine Theologie, die konsequent sein und ihrer Aufgabe nachkommen will, in den fortwährend sich wandelnden Kontexten der Geschichte den Glauben zu reflektieren. Die Theologie der Befreiung ist keine *Alternative* zur traditionellen Theologie, sondern deren schöpferische Entfaltung und Anwendung. Darin besteht ihre Berufung. Das Genitivattribut «der Befreiung» soll die Theologie lediglich an ihren spezifischen Auftrag erinnern, «die Zeichen der Zeit» im Lichte des Glaubens zu reflektieren, d. h. aufgrund ihrer konstitutiven, bleibenden Natur und Sendung. Es bezeichnet weder einen zusätzlichen Traktat noch eine gesonderte theologische Strömung. Vielmehr ist die Befreiungstheologie einfach die theologische Theologie, die als verantwortliche Dienerin des Glaubens in der Geschichte ihrem Auftrag treu bleiben will. Es ist eindeutig: Wenn man dem epochalen Charakter der Theologie heute nicht das ihr gebührende Gewicht beimißt, versteht man weder ihre «Radikalität», «Totalität» und «Neuartigkeit» noch ihre ganze theoretische Tragweite. Das Anliegen oder das Vorhaben der Befreiungstheologie läßt sich nur an der Riesenhaftigkeit der Herausforderungen messen, vor denen Glauben und Kirche im gegenwärtigen historischen Augenblick (Hunger, Unterdrückung und Vernichtung der «Kleinen» Gottes, der «geringen Brüder» Jesu) stehen. Das ist es, worum es der Befreiungstheologie im Grunde und im Geist des Evangeliums geht.

3. Verkürzung oder Akzentsetzung?

Kardinal Ratzingers Hauptkritik besagt, die Theologie der Befreiung *verkürze* den Glauben und habe «die umfassende Wirklichkeit des Christentums auf ein Schema gesellschaftspolitischer Befreiungspraxis reduziert» (I, Anfang). Und zwar vor allem wegen ihrer «marxistischen Grundoption» (Einleitung), «in der die Geschichte die Rolle Gottes übernommen hat» (II, Ende).

Aber das Gesamtbild, das Kardinal Ratzinger von der Befreiungstheologie entwirft, stellt Aspekte isoliert dar, die für sie selbst lediglich *Akzente* und *Konsequenzen* des Glaubensgutes sind; an diesem selbst hält sie fest, sie akzeptiert es und stellt es nicht in Frage, auch wenn sie es nicht eigens thematisiert.

Es liegt auf der Hand, daß die Befreiungstheologie im *depositum fidei* verwurzelt ist und sich von dorthin speist. Das versteht sich von selbst. Ausgangspunkt und weiterer Weg ist für sie immer der Glaube; immer geht es ihr darum, was diese oder jene Glaubenswahrheit hier und heute zu bedeuten habe.

So trennt der Kardinal im dritten Teil seines Berichtes («Grundbegriffe der Theologie der Befreiung») die geschichtli-

che (kontextuelle) Bedeutung dieser Begriffe von ihrer dogmatischen Bedeutung, die doch immer bestehen bleibt und immer akzeptiert und geglaubt wird. Auch wo sie nicht thematisiert oder explizit gemacht wird, wird sie nirgends verneint. Sie wird nicht eigens theologisch «begründet», weil man glaubt, daß sie bereits gesichert ist. Von dort aus geht es vorwärts, und man sucht nach den geschichtlichen Implikationen des Glaubens. Die Aussagen der Befreiungstheologie haben also rein *feststellenden* und nicht *exklusiven* Charakter.

Nur schwer wird ein Befreiungstheologe die *restriktiven* Inhalte (die Inhalte gewiß) anerkennen, die Kardinal Ratzinger in der Theologie der Befreiung zu finden meint. Wenn sie den *Eindruck* der Verkürzung erwecken, dann liegt der Grund dafür in der Neuartigkeit ihrer Ableitungen aus dem Glauben und – vielleicht – im Argwohn und in Befürchtungen dessen, der sie liest. Gewiß wäre es besser und sogar notwendig, die Verbindung dieser «konkreten Ableitungen» mit dem «Kern des Glaubens», mit den Dogmen, sichtbarer und stärker hervorzuheben. Dazu aber braucht es Zeit, wenn das Ganze reifen und theoretisch erarbeitet werden soll. Im übrigen gibt es diese Art von Kritik auch innerhalb der Befreiungstheologie, ohne daß sie sich dadurch disqualifiziert fühlte: denn es gehört zum legitimen Projekt der Befreiungstheologie, die Geschichte des Menschen mit dem christlichen Glauben in Verbindung zu bringen.

Das Verkürzende und «Radikale», das Kardinal Ratzinger an der Befreiungstheologie sieht, gehört nicht zu ihrem originären und bleibenden Vorhaben. Von Anfang an sprach und spricht sie von «*ganzheitlicher* Befreiung». Und dieser Begriff umfaßt auch die transzendente Dimension des Glaubens: die Befreiung von der Sünde zur gnadenhaften Gemeinschaft mit Gott. Überraschenderweise findet sich dieser grundlegende Begriff nur einmal, und zwar beiläufig, im Text von Kardinal Ratzinger (III, Mitte). Die Befreiungstheologen sprechen nach wie vor von Gnade und Sünde, Glauben und Unglauben, Umkehr und Gebet usw. Wer das alles als bloßes «Sprachgewand» und Taktik interpretiert, die beide unter dem Mantel von «Religiosität» die eigentliche «Gefahr» verbergen sollen, setzt voraus, daß die Befreiungstheologen Ungläubige, ja – mehr noch – Heuchler seien, und unterliegt seinem Vorurteil, sie hätten bösen Willen.

Vielleicht ist es nicht unangebracht, es hier Paulus gleichzutun und die Haltung des «Narren» einzunehmen, der sich gezwungen sieht, seine Kämpfe und Leiden für den Glauben aufzuzählen (2 Kor 12, 11). Denn wegen des Glaubens werden ja Befreiungstheologen verfolgt – einige von ihnen bis zum blutigen Martyrium –, müssen Unverständnis und Verleumdung seitens ihrer Glaubensbrüder einstecken und haben dennoch weder mit dem Glauben noch mit der Kirche gebrochen. Nicht eigens erwähnt werden soll hier ihre ganze missionarische und pastorale Arbeit in der theologischen Beratung der Ortskirchen, insbesondere der ärmsten und mittellosesten, wie auch ihre harte intellektuelle Arbeit, die jede verantwortliche und sachgetreue Theologie erheischt.

Unmöglich kann hier die tiefe *Kirchlichkeit* dieser Theologie übergangen werden, die vorrangig ja nicht in einer akademischen Welt, sondern im lebendigen Kontakt mit dem Leben der Kirche entsteht, in Fühlung mit zahlreichen Bischöfen, Priestern, Laien, Ordensgemeinschaften und christlichen Gruppen, in theologischen Kursen, pastoralen Treffen und geistlichen Exerzitien, wobei ihre Arbeiten zur Spiritualität vielleicht das Beste sind, was sie überhaupt hervorgebracht hat.

Zum Thema *Bultmann* sei angemerkt, daß wir überrascht sind, welches Gewicht Kardinal Ratzinger ihm in der Befreiungstheologie beimißt. Dabei zeichnet sich diese doch durch eine entschiedene Anti-Bultmann-Position aus, denn sie will ja gerade die Bedeutung des historischen Jesus wieder unterstreichen und damit die Nachfolge Christi begründen und beschreiben. Dazu hat die Befreiungstheologie eine ganze Reihe christologischer Arbeiten vorgelegt.

4. Marx ist weder Vater noch Pate der Befreiungstheologie

Kommen wir jetzt zur Frage des Marxismus, auf die als *punctum dolens* der Kardinal seine ganze Kritik konzentriert. Zwar möchte er nur von «denjenigen Theologen» in der Befreiungstheologie sprechen, «die sich in dieser oder jener Weise eine marxistische Grundoption zu eigen gemacht haben» (Einleitung). Dennoch hält er den Marxismus für eine der Säulen («Faktor» in seiner Begrifflichkeit: I, 2) dieser Theologie. Praktisch betrachtet er Marx und Bultmann irgendwie als die Väter oder als die Paten der Befreiungstheologie (vgl. den ganzen Teil II).

Hier müssen wir deutlich werden: Der Befreiungstheologie ist es stets darum gegangen, den Marxismus als *Vermittlung*, als intellektuelles Werkzeug, als *Instrument* zur Analyse der Gesellschaft zu gebrauchen. Darin besteht der erkenntnistheoretische Stellenwert des Marxismus innerhalb der Befreiungstheologie. Auf diese Weise gingen – soweit das möglich war – einige Kategorien des Marxismus in den Glaubensdiskurs ein, und nicht umgekehrt. Damit ist die Theologie Objekt der Theorie («Meta-Theorie») und nicht der Marxismus. Gewiß ist der Marxismus gefährlich, offensichtlich aber auch nützlich, vor allem im Hinblick auf das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, insbesondere hinsichtlich der Armut und ihrer Überwindung. Nur weil ein Werkzeug gefährlich ist, braucht man es nicht aus der Hand zu legen, zumal wenn es ein Werkzeug ist und wir kein anderes, besseres kennen.

Ohne Zweifel – und hierin müssen wir Kardinal Ratzinger recht geben – ist es bei der Verwendung marxistischer Kategorien hier und dort zu Übertreibungen und Unvorsichtigkeiten gekommen. Aber darin bestand weder die «erste Zielvorstellung» (I, Mitte) noch die «Grundintention» (II, Anfang) der Befreiungstheologie. Auch hier gilt es, das *Basisprojekt* im Auge zu haben und zu bedenken, daß es sich um einen Prozeß mit all seinen Versuchen handelt, von denen einige gelungen sind und andere eben nicht. So etwas ist unvermeidlich, vor allem wenn es um eine dermaßen mächtige und verführerische Strömung geht, wie es der Marxismus nun einmal ist. Zweifellos wollten sich die Befreiungstheologen mit der Frage des Marxismus offen auseinandersetzen, und zwar nicht aus intellektuellem Dilettantismus, sondern aus Liebe zu denjenigen, denen Jesu vorrangige Liebe galt, und im Vertrauen auf die Kraft des Glaubens, der ja die Macht hat, «alles Denken dem Gehorsam Christus gegenüber zu unterwerfen» (2 Kor 10, 5).

Alles in allem haben wir den Marxismus immer als Vermittlung für etwas Größeres betrachtet, d. h. für den Glauben und seine geschichtlichen Forderungen. Er ist uns dabei behilflich, einige der zentralen Begriffe der Theologie besser zu verstehen und mit reicheren Inhalt zu füllen: Volk, Armut, Geschichte und auch Praxis und Politik. Nicht als ob damit der theologische Gehalt dieser Begriffe auf ihr marxistisches Maß reduziert worden wäre. Im Gegenteil: Der gültige (das heißt: wahrheitsgemäße) theoretische Inhalt marxistischer Begriffe wurde in den Horizont der Theologie übernommen. So gewann etwa der *Arme* eine konkretere materielle Dichte, ohne etwas von seinem biblischen Hintergrund (Sakrament Christi usw.) zu verlieren. Und so ist ferner *Praxis* nicht mehr bloß Politik und parteipolitischen Engagement. All das ist zwar ebenfalls gemeint, aber zugleich auch Ethik, Mystik, Eschatologie usw. Es geht also um eine Operation der «Aufhebung», das heißt kritischer und überwindender Aneignung. Im übrigen ist der Glaube immer so mit Systemen und Ideologien verfahren, wie ja auch in der Enzyklika *Redemptor Hominis* nachzulesen ist. Warum sollte der Marxismus denn eine «chasse gardée» oder eine «verbotene Frucht» sein?

Außer Zweifel steht, daß es – wie der Kardinal schreibt – eine gewisse Fusion und Konfusion zwischen marxistischen und theologischen Begriffen gab und gibt. Das aber – was jemand bereits «semantisches Gemisch» genannt hat – wird nach und nach überwunden. Kein Gedanke kommt in seiner ganzen Rei-

fe zur Welt. Wenn die Richtung stimmt, mag der Weg ruhig Kurven machen.

Überrascht sind wir auch darüber, wie nachdrücklich Kardinal Ratzinger beanstandet, die Befreiungstheologen hätten wissenschaftshörig ihr Vertrauen auf die Humanwissenschaften gesetzt. Daß dieser Vorwurf wahr sei, wird man der Befreiungstheologie heute kaum nachweisen können, da es so etwas entweder nie gegeben hat oder da es hinlänglich überwunden ist.

5. Das Grundproblem: die Armen und ihre Befreiung

Was die Entstehung der Befreiungstheologie anbelangt, zählt der Kardinal «die moralische Herausforderung von Armut und Unterdrückung» (I, 3), die neue Situation der Theologie nach dem Konzil und die kulturelle Konstellation der vom Marxismus geprägten Nachkriegszeit auf.

Zu kurz kommt dabei jedoch die «spirituelle Erfahrung des Armen»: sie ist die einzigartige Matrix der gesamten Befreiungstheologie. Überdies findet die ganze Frage der Armen in der Darstellung des Kardinals weder die Aufmerksamkeit noch die Einfühlung, die zu erwarten gewesen wären. Zwar wird zu Beginn eingeräumt, «der Christ» habe «gegenüber den Armen und Unterdrückten eine notwendige Verantwortung». Aber auch kein positives Wort mehr. Wenn es aber ein vom Evangelium inspiriertes Anliegen in der gesamten Befreiungstheologie gibt, dann ist es die Sache der Armen. Ja, man kann sogar sagen, die Befreiungstheologie sei nichts anderes als «der artikulierte Schrei der Armen aus dem Glauben». Wer das nicht wahrnimmt, hat keinen Zugang zum ganzen befreiungstheologischen Diskurs. Was steht also auf dem Spiel in der Theologie der Befreiung? Die Sache des Armen, von der her der Glaube befragt wird.

So dürfen die Armen nicht nur für einen simplen «Faktor»

oder «Begriff» ausgegeben werden. Armut ist weder nur eine ökonomische Angelegenheit noch einfach eine «moralische Herausforderung». Vielmehr ist sie in einem eine ethische, mystische und theologische Erfahrung, eine menschliche und zugleich theologische Erfahrung. Aus diesem Grund ist es für jemanden, der nicht die Gnade hatte, die Erfahrung der Armen und der Armut zu machen und ihre Herausforderungen zu spüren, schwierig (freilich nicht unmöglich), einen Diskurs sachgerecht zu verstehen, der aus der Begegnung und in enger Verbindung mit der lebendigen, grausamen Realität der Armen und der Armut entworfen wird. Das, was man gemeinhin den «gesellschaftlichen Standort» nennt, beeinflusst nachhaltig das Bewußtsein und Gewissen, einschließlich des Glaubensverständnisses. Mit allem Nachdruck gilt es hervorzuheben, daß die Befreiungstheologie aus der Reflexion von Christen entstanden ist, die sich im Milieu des armen und einfachen Volkes engagieren. «Befreiung» war im Themenkatalog der Theologen kein zusätzliches Thema; vielmehr ging es ihnen um die Praxis der Befreiung, die – um möglichst authentisch und wirksam zu werden – im Licht des Glaubens reflektiert sein wollte. Darin aber besteht gerade der Unterschied zwischen einer gewissen Art von Theologie und der «Theologie der Befreiung»: im konkreten und lebendigen Bezug zur Praxis des Glaubens (als vom Glauben inspirierter Verpflichtung zur Veränderung).

Abschließend möchten wir unserer Sorge darüber Ausdruck geben, daß dieses Dokument – unabhängig von seiner theologischen Zielsetzung – in der Hand derer, die sich jeder gesellschaftlichen Veränderung widersetzen, zu einem politischen Instrument wird, mit dem sie den Armen noch mehr Leid zufügen, die Kirche noch mehr diskreditieren und den Namen Gottes lästern.

*Leonardo Boff, Petrópolis, RJ
Clodovis Boff, Rio de Janeiro*

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein.

«Nur die Machtanalyse hilft uns weiter»

Aus den Diktaten über Sterben und Tod von Peter Noll

Neun Monate lang, vom 28. Dezember 1981 bis 30. September 1982, hat der Zürcher Strafrechtsprofessor Peter Noll an seinem Tagebuch «Diktate über Sterben & Tod» geschrieben, nachdem er am 17. Dezember 1981 erfahren hatte, daß er an Blasenkrebs erkrankt sei, und er sich geweigert hatte, die vom Arzt als notwendig angesehene Totaloperation an sich vornehmen zu lassen. Von diesen Tagebuchnotizen, deren Verfasser sich selbst so charakterisiert, daß er «weiß, daß seine Zeit bald abläuft», und sich deshalb von dem unterscheidet, der «noch eine unbestimmte Zeit vor sich hat», drucken wir eine Auswahl jener Passagen ab, in denen sich Peter Noll mit Motivation und Grundproblemen seiner Berufsarbeit auseinandersetzt.¹

(Red.)

Marrakesch, 3. Januar 1982

... Es ist offensichtlich unmöglich, in der Gegenwart zu leben. Der Gehirncomputer hat dafür keine Registratur. Daß man nur in der Vergangenheit und in der Zukunft lebt, in den Erinnerungen und in den Hoffnungen, im Geschaffenen und im Geplanten, beruht auf einem jener merkwürdigen Gesetze der menschlichen Psyche. Wenn die Zukunftsdimension plötzlich entscheidend verkürzt wird und man dies weiß, so ändert sich dennoch an dieser Gesetzmäßigkeit nichts Grundlegendes. Manche sagen, daß sie dann die Gegenwart umso intensiver erleben. Für mich stimmt das nicht, und vielleicht stimmte es auch für die anderen nicht. Für mich bleibt sich das Verweilen in der Vergangenheit gleich, doch gerät die Zukunft unter einen Zeitraffer. Ich will jetzt schnell noch das alles tun, was ich immer aufgeschoben habe. Ich werde jetzt versuchen, die Bücher,

die ich noch schreiben wollte und die mir eigentlich wichtiger schienen als das bisher Geschriebene, in Kurzform zu skizzieren:

Die Endzeit und Selbstvernichtung als Gesetz der bewohnten Planeten

Der Kleine Machiavelli, Handbuch der Macht für den alltäglichen Gebrauch (und Waffe für die Kritiker der Macht)

Macht- und Rechtsphilosophie

Die Geburt der deutschen Musik aus der Reformation

Das Buch der Lebens- und Todesweisheit.

... Werden Gedanken in Taten verwandelt, gehen die Gedanken verloren, und umgekehrt: oft kann eine gute Tat nur dadurch verwirklicht werden, daß man sich auf einen bösen Gedanken beruft, der aber uminterpretiert wird ins Gute (weil der böse Gedanke nicht als solcher erkannt, sondern allgemein anerkannt ist). Das habe ich in «Jericho» versucht zu zeigen. Wir sind jetzt mitten in der Argumentatorik. Doch bleiben wir im Einfacheren! (Zum Beispiel war es) (ein dunkler Gedanke von Jesus – die Stelle soll allerdings unecht sein) –, daß diejenigen, die die Sünde gegen den Heiligen Geist begehen, nie jemals Gnade finden. Diesen Gedanken muß ich uminterpretieren, indem ich sage, daß die Gnade – und besonders die Gnade, die Jesus gepredigt hat – vollständig sein muß und kein Loch haben kann. Eine Erlösung mit Ausnahmen ist keine Erlösung.

... Die in solchen Situationen wie der meinigen erwartete «Abrechnung mit dem Leben» gibt bei mir nichts her. Für das, was ich noch sagen will, ist es völlig belanglos, was für eine Erziehung, Ausbildung usw. ich genossen habe. Daß ich die Schule nicht ausstehen konnte, das Studium nicht sehr seriös betrieb, das hat alles nichts mit der Situation zu tun, die ich beschreiben

¹ Peter Noll, Diktate über Sterben & Tod. Mit Totenrede von Max Frisch. Pendo-Verlag, Zürich 1984, 350 Seiten; kart. DM/Fr. 24.–; geb. DM 38.–/Fr. 34.–. (Außerdem enthält das Buch ein Gespräch mit Nolls Tochter Rebekka über dessen Tod sowie sein Drama «Jericho» [vgl. unten die Notiz vom 3. Januar 1982].)

möchte. Allerdings habe ich seit langem gesehen, daß ich Menschen nicht ertragen kann, die gerne Macht ausüben, und daß dies wahrscheinlich der Grund dafür gewesen ist, daß ich das Rechtsstudium wählte. Daß ich dann auch ein nachdenklicher und skeptischer Jurist geworden bin, hängt wieder ganz damit zusammen, daß ich die Menschen hasse, die sich nach der Macht drängen. Obwohl Macht unvermeidlich ist. Noch verhaßter sind mir die Menschen, die die Macht in der Verkleidung des Rechts ausüben. Das Recht muß, will es sich bewahren, der Stachel in der Fleischmasse und Fettmasse der Macht sein. Die unkritischen Juristen sind etwas vom Schlimmsten, was uns das gegenwärtige System beschert hat, das gesellschaftliche, das schulische, dasjenige an der Universität. Und dann vor allem die Praxis. Am übelsten sind die höheren Kader, weil sie zusätzlich zur positivistischen juristischen Borniertheit die Überheblichkeit des höheren Ranges besitzen.

Ausgangspunkt der Rechts- und Machtphilosophie: Gegenstand des Rechts ist nicht das Recht, sondern die Macht; Recht ist Kritik der Macht. (S. 17f.; 20f.; 22f.)

Zürich, 17. Februar 1982

... Ein Gespräch mit Frisch wird nie langweilig, jedenfalls für mich nicht. Es gibt nie das Warten darauf, daß man endlich selber etwas sagen kann, das einem zum Thema eingefallen ist. Die Einfälle verteilen sich gleichmäßig auf beide Gesprächspartner, das Gespräch bleibt nie hängen, es gibt keine Pausen, die man als solche empfindet, und es gibt keinen Zwang, sich etwas besonders Gutes auszudenken. Das Gespräch als gute Mahlzeit, genießerisch gepflegt. Gehirndelikatessen. Manchmal zündet er die Pfeife an, auch wenn fast kein Tabak mehr drin ist, und der Saft kocht knisternd. Manchmal steht er beim Reden mitten im Zimmer, hält aber nie eine Rede. Er kann zuhören, und zwar nicht nur wartend auf seinen eigenen Einsatz, sondern er geht mit auf dem Weg des andern. Analytiker ohne Systematik. Darum die vielen Tagebücher. Die Literaturgeschichte wird einen großen Fehler machen, wenn sie ihn nicht als Denker sieht, denselben Fehler wie die Philosophiegeschichte, die die Systemgründer maßlos überschätzt – Descartes und Hegel gegenüber Montaigne und Schopenhauer. Auch wir Juristen werden nicht durch die kritisch-analytische Behandlung des Rechts und der Macht berühmt, sondern durch die Kompilation in Monumentalwerken, am besten durch ein richtiges Gesetzbuch, ein Strafgesetzbuch oder ein Zivilgesetzbuch, das alle bekannten Erkenntnisse systematisch zusammenfaßt, in zweiter Linie durch einen großen Kommentar, eine systematische Darstellung oder wenigstens ein Lehrbuch.

... Der Erfinder des bedingten Strafvollzuges, einer der größten Errungenschaften des Strafrechts, ist nie bekannt geworden. Wahrscheinlich war es ein englischer Richter, der einfach erklärte, er werde das Urteil aussetzen (probation), den Angeklagten laufen lassen, ihn in drei Jahren wieder herbeirufen und mit ihm darüber sprechen, was inzwischen gegangen ist. Vielleicht hat dieser englische Richter gedacht wie Jesus (Johannes 8), als er zur Ehebrecherin sprach: Gehe hin und sündige hinfort nicht mehr. Dieser englische Richter ist unbekannt geblieben; bekannt geworden sind die Juristen, denen nichts eingefallen ist, die aber einen strengen systematischen Geist hatten und eine Mühelosigkeit im Kompilieren. Im Guten wird die Welt nicht von den Großen verändert, sondern von manch einem Kleinen und Unbekannten. (S. 105; 107f.)

Laax, 20. Februar 1982

Immer wieder die Frage, was das Denken eigentlich leisten kann, und wieder die Antwort: sehr wenig. Es kann vor allem das Handeln nicht motivieren, sondern nur für vorgegebene Motive: Überlebensdrang, Machtucht, Genußucht usw., Techniken entwerfen, die diese befriedigen. Das exakte, naturwissenschaftliche Denken kann Autos und Flugzeuge herstellen, Waffen und Medikamente, alles mit dem gleichen Eifer, weil die Motive dafür, der Willë nach diesen Dingen schon da

PETER NOLL (1926–1982)

«Das Gesetz ist nicht dadurch schon gerechtfertigt, daß es Gesetz ist. Der Fülle der gegebenen Rechtssätze ist immer wieder die Frage nach der Gerechtigkeit entgegenzustellen.» Peter Noll, 1926 geboren, Pfarrerssohn, mit sechs Geschwistern in Stein am Rhein und Arlesheim aufgewachsen, schrieb diese Sätze als 21jähriger in der Zeitschrift der Basler Studenten. Es sind Überzeugungen wider den Positivismus, wider die Macht, die das Recht bestimmt, charakteristisch für Peter Noll und sein späteres wissenschaftliches Werk.

Mit der Schrift «Übergesetzliche Rechtfertigungsgründe, insbesondere die Einwilligung des Verletzten» habilitierte sich Peter Noll Mitte der 50er Jahre an der Universität Basel. Er bezeichnete diese Zeit später als seine arbeitsreichsten Jahre. Neben seiner Tätigkeit als Privatdozent war er Obergerichtsschreiber in Liestal; er verfaßte überdies eine ganze Reihe von Aufsätzen zu strafrechtlichen Fragen. 1961 folgte Noll einem Ruf nach Mainz, wo er sehr bald Ordinarius wurde. Nebst anderem schrieb er bedeutsame Arbeiten zur deutschen Strafrechtsreform. Nachdem die deutsche Bundesregierung 1962 einen eher dem Konservatismus verpflichteten Entwurf eines neuen deutschen Strafgesetzbuches vorgelegt hatte, regte Noll einige deutsche und schweizerische Strafrechtslehrer an, einen Gegenentwurf – den mittlerweile jedem Juristen bekannten Alternativ-Entwurf – auszuarbeiten, der das deutsche Reformwerk deutlich beeinflußte.

1969 wurde Noll Ordinarius in Zürich und wandte sich in einigen Aufsätzen wieder vermehrt dem schweizerischen Strafrecht zu. Indes erschien schon 1973, international beachtet, seine «Gesetzgebungslehre»: nach Hans Schultz, einem Fachkollegen Nolls, ist sie «der erste moderne Versuch, die Entstehung rechtlicher Regeln nicht nur normativ, sondern auch in tatsächlicher Hinsicht und in ihrer Bezogenheit auf die jeweiligen sozialen Verhältnisse umfassend darzustellen». In Zürich beteiligte sich Noll an interdisziplinären Kolloquien, etwa zu Fragen des Betäubungsmittelrechts. Seit 1971 war er Mitglied des Kassationsgerichts. Eine rege Medientätigkeit in Fernsehen, Radio und Presse machte ihn einer breiten Öffentlichkeit bekannt. Von seinem geplanten vierteiligen Lehrwerk zum schweizerischen Strafrecht erschienen leider nur noch zwei Bände. Peter Nolls früher Tod am 9. Oktober 1982 schloß die Vervollständigung aus.

Martino Imperatori, Zürich

¹rororo studium Bd. 37; Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek b. Hamburg 1973.

ist. An diesen Motiven und an diesem Willen kann das exakte, naturwissenschaftliche Denken gar nichts ändern. Man sehe nur, wie völlig wirkungslos die Analysen und Appelle des Club of Rome geblieben sind. Ebenso wirkungslos bleiben die psychologischen und soziologischen Analysen, die sich die Motive, den Willen und die Macht selbst zum Forschungsgegenstand nehmen. Es gibt eben dazu keine Technik, die das Handeln führen könnte, und wenn es sie gäbe, würde sie höchstens dazu benützt, die Macht abzusichern und zu verstärken.

Das spekulative Denken gemäß der philosophischen Tradition seit Plato dagegen ist mehr eine ästhetische Spielerei als der Versuch, die Dinge über ein Umdenken zu ändern. Allenfalls gibt es Denkmoden wie den Existentialismus, den Strukturalismus usw., die zunächst die Diktion der Gebildeten, aber eben nur diese, beeinflussen, alsdann, über den Prozeß der Vulgarisierung, allenfalls auch das Gehabe einzelner Bevölkerungsteile. Da nähert sich dann das soziale Ergebnis der philosophischen Mode anderen, «tieferstehenden» Moden wie «Rock» und «Punk».

Kollektive Vernunft wäre höchstens über eine exakte Religion herzustellen. So etwas hat es einmal im alten Juda mit Hilfe der Propheten gegeben.

Der Kult der Erkenntnis der erfahrbaren Realität wird zum Kult der Macht. Das ist der heutige Götzendienst. Der Grundlagenforschung folgt die Profitgier auf dem Fuße. Und zuvor ist immer das Militär.

Ich wollte Jesaja lesen, seine pathetische Beschreibung der Ungerechtigkeit, die beste, die ich kenne, habe aber vergessen, die Bibel mitzunehmen. (S. 111f.)

Zürich, 11. März 1982

... Unter Billigung einer gewaltigen Mehrheit der uninformierten Öffentlichkeit segnet gegenwärtig die zürcherische und eidgenössische Justiz die Praxis der Regierung ab, die mit Hilfe der Polizei die öffentlichen Probleme zu lösen oder zu verdrängen hofft, gleichgültig wie viele Späne da auch fliegen und danebenfliegen mögen. Mit Wehmut erinnere ich mich an die Zeiten, in denen die Justiz sich ihrer eigentlichen Aufgabe bewußt war, selbst wenn ihre Praxis dieses Bewußtsein nie erreicht hat. Die Aufgabe, Minderheiten zu schützen, auch gegen eine erhitzte öffentliche Meinung, unpopuläre Urteile zu fällen, kühl zu bleiben und zu differenzieren auch da, wo die Menge der Fernsehzuschauer, die Menge der Gedankenlosen heiße Urteile und pauschale Verdammungen verlangt.

Wie ist es möglich, daß immer wieder die sogenannte Ruhe mit Ordnung und Recht verwechselt wird? Was hat die Rechtswissenschaft während Jahrhunderten falsch gemacht? Oder findet sie bei der juristischen Praxis einfach kein Gehör, weil diese sich den momentanen politischen Stimmungen nicht entziehen kann?

Schon braucht es offenbar wieder Mut, ein guter Richter zu sein. (S. 140f.)

Zürich, 13. März 1982

... Ich komme schlecht vorwärts mit meinem zweiten Band des Strafrechts, den ich dem Verlag versprochen habe. Es ist eine Alltagsarbeit ohne Reiz und mit viel Frustrationen, weil gerade diejenigen Probleme mich besonders interessieren, deren Erörterungen für ein Lehrbuch ungeeignet sind. Was nötig ist für ein Lehrbuch, das kann jeder genausogut darstellen wie ich oder besser. Das Denken wird standardisiert. Zum Beispiel hätte es mich enorm gereizt, bei den gesetzlichen Bestimmungen über die Vermögensdelikte den ideologischen und wirtschaftlichen Hintergrund auszuleuchten. Doch das gehört eben nicht in ein Lehrbuch. Dafür hat die Aufgabe den Vorteil des Zwanges zur Disziplin; vor allem im Vergleich zum Vorlesungsmanuskript zeigt sich, daß alles noch einmal systematischer überdacht werden muß. Die Vorlesung ist unausgeglichen, dafür einfallreicher, fesselnder. Ein Buch kann nie sein wie eine Vorlesung. Bücher in Vorlesungsform sind Zwitter, geschrieben von Vorlesung zu Vorlesung und vom Manuskript eben vorgelesen; sie enthalten weder die Spontaneität des mündlichen Vortrages noch die Konzentration des schriftlichen Ausdrucks. Es war falsch, daß Karl Barth seine Vorlesungen als «Kirchliche Dogmatik» drucken ließ. Die vielen Bände wirken geschwätzig; er hätte streng zwischen dem Mündlichen und dem Schriftlichen trennen müssen, das Mündliche allenfalls von Schülern aufschreiben lassen, wie Hegel es tat oder Luther mit seinen Tischreden. Dann weiß man, auch wenn man das Gedruckte liest, daß es eine Tischrede oder eine Vorlesung ist, ein für den Zuhörer geschaffenes, nicht für den Leser gemachtes Produkt. Das sind zwei ganz verschiedene Dinge.

Endlich Jesaja. Dieser schreiende, unstillbare Hunger und Durst nach Gerechtigkeit. Es gab zuviel Ungerechtigkeit, und er wollte zuviel Gerechtigkeit. Wie kann ich es ihm nachfühlen!

... Am Abend habe ich noch mit dem Theologen Rose telefoniert und ihn nach der Stelle gefragt, über die er vor einem Jahr seine Antrittsvorlesung über den materialistischen Atheismus im Alten Testament gehalten hatte. Es war Zephanja 1, 12:

«Zur selben Zeit will ich Jerusalem mit Leuchten durchsuchen und will heimsuchen die Leute, die auf ihren Hefen liegen und sprechen in ihrem Herzen: Der Herr wird weder Gutes noch Böses tun.»

Das heißt: der Herr greift nicht mehr ins Weltgeschehen ein, er bleibt draußen, bleibt passiv. Rose wird mir einen Sonderdruck seiner Antrittsvorlesung zustellen. (S. 144ff.)

22. Juni 1982

... Die Geschichtemacher sehen sich als Geschichtemacher an und werden von anderen dafür gehalten, weil sie an die Mach-

barkeit der Geschichte glauben. In Wirklichkeit besteht die Geschichte fast ausschließlich aus Zufällen. Das Ganze ist ein großer Wirbel, von dem man nur weiß, daß er einen Anfang hat und ein Ende. Die geschriebene Geschichte der Menschen ist überdies so kurz, daß es sich gar nicht lohnt, in sie einzugehen.

Viel größer ist die Sicht auf die Vergänglichkeit, am großartigsten beschrieben im Gedicht von Johann Peter Hebel, in welchem er Basel beschreibt, wie es aussehen würde nach einem Atomkrieg. Dieses Gedicht sollte heute jeder kennen.

Beispiele in der Literatur, die mehr Aussagekraft haben, als der Autor wußte, wollte und konnte. Meistens handelt es sich um kleine Geschichten, Märchen, Fabeln oder Gedichte. Der Zauberberlehrerling von Goethe gehört dazu: er beschreibt unsere Zeit, die Goethe gar nicht voraussehen konnte, die Unbeherrschbarkeit der Technologie.

Einige der Grimmschen Märchen. «Hans im Glück» kann einerseits verstanden werden als ein Gleichnis für die Zufriedenheit, die entsteht, wenn man bedürfnislos ist (Diogenes); das Märchen kann aber auch, gewissermaßen von der anderen Seite her, als ein Beispiel für die Ausbeutung der Werktätigen durch die Händler gesehen werden. (S. 222f.)

24. Juni 1982

Manche der von den Brüdern Grimm gesammelten Märchen enthalten mehr Weisheit als die ganze Philosophie. Gleichnisse, die immer wiederkehrende Ereignisse, immerwährende menschliche Wahrheiten enthalten, manchmal so konzentriert, daß man daraus sozialpsychologische Sätze ableiten kann. Die meisten Märchen, vor allem die bekanntesten, sind indessen nichts anderes als phantasievolle Unterhaltungen, es sei denn, man lege ihnen geradezu gewaltsam einen metaphysischen Sinn zugrunde. Etwa Aschenbrödel: die Ärmsten und Erniedrigtesten werden erhöht werden.

Eines der besten Beispiele für die Ungerechtigkeit der Geschichtsschreibung gibt dagegen das Märchen von Herrn Korbes: Vier Mäuschen, ein Hühnchen und ein Hähnchen, eine Katze, eine Ente, ein Ei, eine Stecknadel, eine Nähnadel und ein Mühlstein trafen sich auf einer Reise, die zu Herrn Korbes seinem Haus gehen sollte. Korbes war nicht daheim; da versteckten sie sich alle in seiner Wohnung. «Da kam der Herr Korbes nach Haus, ging ans Kamin und wollte Feuer anmachen, da warf ihm die Katze das Gesicht voll Asche. Er lief geschwind in die Küche und wollte sich abwaschen, da spritzte ihm die Ente Wasser ins Gesicht. Er wollte sich an dem Handtuch abtrocknen, aber das Ei rollte ihm entgegen, zerbrach und klebte ihm die Augen zu. Er wollte sich ruhen und setzte sich auf den Stuhl, da stach ihn die Stecknadel. Er geriet in Zorn und warf sich aufs Bett, wie er aber den Kopf aufs Kissen niederlegte, stach ihn die Nähnadel, so daß er aufschrie und ganz wütend in die weite Welt laufen wollte. Wie er aber an die Haustür kam, sprang der Mühlstein herunter und schlug ihn tot. *Der Herr Korbes muß ein recht böser Mann gewesen sein.*» Das heißt: das Schicksal ist immer gerecht (was fast in allen Märchen behauptet wird); aus der Strafe wird auf das Verbrechen gefolgert. Absurd, vielleicht ironisch gemeint, aber so ist es. (S. 223f.)

30. Juni 1982

... Hätte ich noch wenigstens zwei Jahre Zeit, so würde ich sie der ausführlicheren Darstellung und Begründung des folgenden Gedankenganges widmen: Was wir überall sehen und mit Händen greifen, ist die Ungerechtigkeit. Darüber ein ideales Gebilde der Gerechtigkeit freischwebend aufzuhängen, ist sinnlos. Den guten König, das edle Parlament, das gute und vernünftige Volk usw. Auszugehen ist vielmehr von der Ungerechtigkeit, und dabei höre ich schon den Einwand, wie soll denn diese umschrieben werden, wenn man nicht zuvor weiß, was Gerechtigkeit ist? Lassen wir uns von den Wörtern nicht täuschen: Ungerechtigkeit ist das Ursprüngliche, Gerechtigkeit das Ergebnis von Kritik und Reflexion. Gerechtigkeit müßte

also heißen: Ungerechtigkeit. Gerechtigkeit kann nur in der Zerstörung von Ungerechtigkeit beobachtet werden. Wenn wir aber von der Ungerechtigkeit ausgehen, dann stoßen wir sofort auf die Macht. Wollen wir Gerechtigkeit herstellen, und das heißt nichts anderes als Ungerechtigkeit abschaffen, so müssen wir die Machtmechanismen kennen, die die Ungerechtigkeit herbeigeführt haben, und diese Mechanismen auseinandernehmen oder ihnen Gegenmechanismen, die wiederum der Macht bedürfen, entgegenstellen. Kein einziges rechtsphilosophische Buch hat bis jetzt etwas daran geändert, daß die Ausbreitung der Ungerechtigkeit gleichgeblieben ist.

... Thema, Anti-Ungerechtigkeitsphilosophie. Diesem und gerade diesem Thema haben sich die historisch tatsächlich wirksam gewordenen Philosophen und Rechtsphilosophen von Montesquieu bis Marx gewidmet. Sie sind von Mechanismen der Ungerechtigkeit und Zuständen der Ungerechtigkeit ausgegangen und haben gezeigt, wie man diese durch etwas Besseres ersetzen könnte. Gewaltenteilung (immer noch einer der größten Gedanken), Abschaffung des Monopolkapitalismus, früher die Puritaner: Abschaffung der Sklaverei usw. Nur so ist die

Welt teilweise gerechter geworden – teilweise, denn die Ungerechtigkeit wächst von selbst und immer weiter; die Gerechtigkeit muß hergestellt werden, indem die Mechanismen der Ungerechtigkeit und der Macht, die sie stützt, immer wieder an ihren Schwachstellen angepackt werden.

Auch die Wissenschaft erliegt jedoch immer wieder ihren Eigengesetzlichkeiten. Die Felder, auf denen gearbeitet wird, auch die Werkzeuge sind alle schon da. Die Analyse von Machtstrukturen liegt außerhalb des Feldes der Rechtsphilosophie; diese pflegt ihren Blumengarten, ohne sich darum zu kümmern, daß demnächst ein Bergsturz oder eine Überschwemmung kommen wird. Rechtsphilosophie betreiben heißt: ein guter Rechtsphilosoph werden, einige Publikationen und schließlich ein großes Buch schreiben. Das Feld ist immer genau vorgegeben und umgrenzt.

Das Nachdenken über die Verhinderung des Atomkrieges gehört schon nicht mehr zur Rechtsphilosophie, obwohl dies heute eines ihrer wichtigsten Themen sein müßte. Die Denker und Schreiber bleiben freiwillig ewig subaltern; das was wirklich geschieht, wird von Stalin und seinesgleichen gemacht. (S. 231ff.)

Zur Bedeutung der Kunst in gesellschaftlicher Praxis

Peter Weiss: Die Ästhetik des Widerstands¹

Ein Blick in überfüllte Konzertsäle an den hohen, «christlichen» Feiertagen oder auf lange Reihen von Wartenden vor den Museumseingängen bei Kunstausstellungen, die in den Medien zuvor zum «Ereignis» stilisiert worden sind, vermag unmittelbar darüber zu belehren, daß die Anziehungskraft, die nach wie vor von der Kunst ausgeht, keineswegs – wie Kulturkritiker glauben machen wollen – im Schwinden begriffen ist. Es ist auch nicht so, als würde anlässlich solch öffentlicher Präsentation von Kunst in erster Linie «Genuß» gesucht, das also, was Kunst im landläufigen Sinne angeblich vor allem gewährt. Daß an den alljährlichen Festtagen Konzertsäle, Theater und Museen besonders frequentiert werden, an Tagen also, die der Transparenz zentraler Aussagen des christlichen Glaubens vorbehalten sind, bestärkt die Vermutung, auch in den Erwartungen an die Kunst schwingt an solchen Tagen etwas mit, was sich angemessen nur auflösen lasse im Kontext einer Analyse religiöser bzw. quasireligiöser Bedürfnisse. In bezug auf die genannten Phänomene (wie angesichts des Stellenwerts, der in unserer Gesellschaft der Kunst im weitesten Sinne zukommt [hier wäre ebenso an die «Happenings» u. ä. zu erinnern, die das «Bürgerliche» bewußt ausgrenzen]) läßt sich eine Reihe von Gründen dafür anführen, daß die Kunst in Bereiche eingerückt ist, die traditionell der Religion vorbehalten schienen. Das wird unter anderem daran deutlich, daß jene konstitutiven Funktionen von Religion, die von den Religionssoziologen immer wieder herausgestellt werden – die Affektbildung, die Handlungsnormierung und die Symbolisierung/Gemeinschaftsbildung – mit gleichem Recht von der Kunst ausgesagt werden können. Bemüht man sich um eine neutrale Sicht dieser Phänomene, dann kann man allgemein vom «Weltanschauungscharakter» der Kunst sprechen; verhält man sich kritisch oder gar ablehnend zu ihnen, dann scheint der Hinweis auf die ideologische Indienstnahme der Kunst berechtigt.

Zumindest seit dem 18. Jahrhundert sind Fragen der Kunst auch Weltanschauungsfragen. Das «älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus» stellte Philosophie, Kunst und Religion gleichberechtigt nebeneinander, um ihre Synthese zu entwickeln, eine «Neue Mythologie», die sich am religiösen, kosmologischen und «ästhetischen» Charakter der historischen Mythologien (vor allem der griechisch-römischen Antike) orientieren sollte. Geistesgeschichtlich liegt hier der Beginn einer Entwicklung, die dahin geführt hat, daß am Ende der

Neuzeit die Werke der Kunst von unterschiedlichen, ja sogar gegensätzlichen philosophischen Ansätzen aus zu Platzhaltern jener «Wahrheit» in einem emphatischen Sinne stilisiert werden konnten, wie sie traditionell der philosophischen Theologie, der Metaphysik oder gar der Religion selber vorbehalten schienen. Heidegger beispielsweise konnte von den Kunstwerken als von einem «Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit» sprechen, während Adorno darauf verwies, daß es die Werke der Kunst seien, die das verheißen, was die Realität versage: «Kunst sucht, schwach, mit rasch ermüdender Gebärde, das wiedergutzumachen.»² Nicht nur eine primäre Bestimmung der Philosophie, nämlich die Aufarbeitung und Reflexion von Erfahrungen, ist am Ende der Neuzeit eingewandert in den Bezirk der Kunst; auch Versuche, das «unvollendete Projekt der Moderne» (Habermas) weiterzuführen, stützen sich vielfach auf einen Eskapismus, der sich an den Avantgarde-Bewegungen der Kunst orientiert. Die sogenannten «neuen Mythologien»³ schließlich beziehen sich, vielfach *nur* darin jener «neuen» Mythologie, die das «älteste Systemprogramm» intendierte, verwandt, ebenfalls in starkem Maße auf Erscheinungen und Tendenzen in der Kunst, wenn auch hier nur allzuoft ein fragwürdiges *l'art pour l'art* dominiert. Im Blick auf all diese Phänomene ist immer wieder von einer ideologischen Überhöhung der Kunst gesprochen worden.⁴ Auf sie bezogen ist *Ästhetik* sicher mehr als nur eine Weise der Reflexion, eine philosophische/kunstwissenschaftliche Teildisziplin also, die sich auf die Werke der Kunst als ein ihr Äußerliches, Gegenüberstehendes bezieht, «nur etwas für den philosophisch Eingestellten»⁵; Ästhetik im nunmehr erweiterten Sinne ist *Lebensform* und *Orientierungssystem* in einem und kompensiert scheinbar den Verlust jener relativ geschlossenen Weltbilder (plakativ des Christentums, des Marxismus und der neuzeitspezifischen Humanismen), deren Plausibilitätsschwund allenthalben zum Thema geworden ist.

Revolution der Ästhetik: Mehr als politischer Kampf

Die genannten Entwicklungen und Tendenzen hat man zu berücksichtigen, wenn man die *Ästhetik des Widerstands* von Peter Weiss, fertiggestellt 1980/81 und 1983 erstmals zusammenhängend in einem Band vorgelegt, verstehen, einordnen und würdigen will. Auch die Debatten unter Kunstwissenschaftlern im «real existierenden Sozialismus», etwa die Realismuskonversation, sind wichtig in diesem Zusammenhang. Die Urteile über das monumentale Werk von Weiss lauteten von «unbefriedi-

² Ästhetische Theorie (= Werke, Bd. 7), Frankfurt 1970, 191.

³ Vgl. dazu meinen Beitrag «Gegenkultur und Mythos» in: *Orientierung* 1981, 225–228.

⁴ Auch der Affront gegen die moderne Kunst ist nicht frei von solcher ideologischen Überforderung der Kunst, wie H. Sedlmayrs Werk «Verlust der Mitte» (Salzburg 1950) deutlich gemacht hat.

⁵ Nicolai Hartmann, *Ästhetik*, Berlin 1953, 1.

¹ Peter Weiss, *Die Ästhetik des Widerstands*, Roman, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1983, DM 25,-. Das dem Titel dieses Beitrags zugrundegelegte Zitat entstammt einem Gespräch, das M. Haiduk am Rostocker Volkstheater mit Weiss geführt hat.

gend), «zu lehrhaft und dogmatisch», «Wunschautobiographie» bis hin zu «Versuch einer glaubwürdigen Synthese von ästhetischem Modernismus und sozialistischer Parteilichkeit», «Kultbuch der neuen Linken» und «linker Heimatroman». Noch bevor man sich einläßt auf solche Etikettierungen, ist es wichtig festzuhalten, daß sich die «Ästhetik des Widerstands» schon dadurch von sogenannten traditionellen Ästhetiken unterscheidet, daß sie keine abstrakte Lehre vom Schönen, von Prinzipien der Betrachtung, Wirkungsweise und Aneignung der Kunstwerke vorlegt, sondern selber ein narrativer Text ist, der im herkömmlichen Sinne mit den Mitteln, die eine «Ästhetik» an die Hand zu geben vermag, zu analysieren wäre. Die «Ästhetik des Widerstands» ist kein philosophisches Buch, aber sie gibt Anlaß zu einer ganzen Reihe von Erwägungen und Überlegungen, die man, ist schon ein Etikett notwendig, ruhig philosophisch nennen darf. In diesem Sinne hat z. B. Alfred Andersch die «Ästhetik des Widerstands» einen «roman d'essai» genannt. Angesprochen auf diese Zusammenhänge, hat Weiss selbst sein Hauptwerk so charakterisiert:

«Eine Ästhetik, die sich nicht befaßt mit den traditionellen Begriffen der Ästhetik, nämlich mit der Lehre des Schönen, des Harmonischen, des Formvollendeten, des Abgeklärten, des Fertigen, des Vorbilds, sondern eine Ästhetik, die in sich alles enthält, was dem Kampf des Menschen entspricht, nämlich dem Kampf, sich auf eine höhere Bewußtseinsstufe hinzubewegen. Es werden Menschen geschildert, die im politischen Kampf stehen, die aber diesen politischen Kampf als zu eng empfinden und diesen Kampf erweitern wollen und einsehen, daß zu diesem Kampf, dem politischen Kampf, dem Kampf um eine politische Erneuerung, unbedingt gehören muß die kulturelle Umwandlung, die Bereicherung des Menschen an kulturellen Gütern oder Werten. Wir müssen uns den Zugang zur Literatur, zur Kunst, zum Ausdruck gleich welcher Form gleichzeitig mit dem Weg zur politischen Organisation erobern. Der Widerspruch und die Vielfalt dieses Widerstands werden dadurch hervorgehoben, daß zwei so entgegengesetzte Begriffe wie Widerstand, also revolutionäres, tatkräftiges Eingreifen, und Ästhetik miteinander verflochten werden, und mit Ästhetik ist alles angesprochen, was sich im Kopf vollzieht und auch wieder der Situation des Autors entspricht – auf der einen Seite greift er ein, nimmt teil an den politischen Ereignissen, auf der anderen Seite sitzt er da, grübelt, teilweise in Melancholie und in Hoffnungslosigkeit versunken, aber er macht weiter, er macht seinen Kram, reflektiert, versucht, irgend etwas zu formulieren: die Situation des Künstlers. Und dies immerwährend angesichts der Möglichkeit, daß er jeden Augenblick da heraus muß, daß in jedem Augenblick die Alarmsirenen heulen können, daß er etwas tun muß.»⁶

Es fällt schwer, die «Ästhetik des Widerstands» einer einzigen literarischen Gattung zuzuordnen. Die Formelemente reichen von der Autobiographie über die Montage bis hin zu Elementen des traditionellen Bildungsromans. Die Auseinandersetzung des Ich-Erzählers mit den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit (der Beginn des Faschismus, die Arbeit in der sozialistischen Jugend, die Teilnahme am Spanischen Bürgerkrieg, Exil und illegaler Kampf in der Kommunistischen Partei) reflektiert einen Prozeß, der gekennzeichnet ist durch das zunehmend deutlicher werdende Verstehen der Geschichte bzw. der zeitgeschichtlichen Ereignisse als einer «Geschichte von Klassenkämpfen». Daher ist der schließliche Eintritt des Ich-Erzählers in die Kommunistische Partei nur folgerichtig, wenngleich auf jeder Stufe des berichteten Geschehens deren Dogmatismus und abweisende Intoleranz reflektiert und kritisiert werden (beispielsweise in der Auseinandersetzung mit den Moskauer Prozessen oder mit dem «Hitler-Stalin-Pakt»). Es sind nicht zuletzt solche Vorbehalte, die dem Programm der «Ästhetik des Widerstands», dem Erkenntnisgewinn und der

Identitätssuche seinen vordergründig plakativen Charakter nehmen. Die einschränkenden Reflexionen allerdings, die das reale Geschehen begleiten, rechtfertigen das Wort «Klassenkampf» allenfalls im Sinne eines intellektuellen Nachvollzugs, darin mit der «authentischen» Biographie des Autors kongruent, keineswegs aber im Sinne unmittelbarer Parteinahme oder gar direkter [literarischer] Agitation, wie auch das Engagement von P. Weiss bei den schwedischen Kommunisten vor allem durch seine Widersprüchlichkeit (wenn man so will «partielle Identifikation») Aufmerksamkeit und Interesse gefunden hat. So ist schon von der Anlage des Romans her eine Polemik gegen die Monokausalität, ja Platttheit der offiziellen, von der Partei geförderten Literatur unübersehbar: die vielen Schauplätze und die von den unterschiedlichen Kontexten her verschieden gewichtete (ideologische) Kohärenz, einzig zusammengehalten durch das reflektierende Ich, die intensive Verarbeitung sekundärer Quellen, die nur von dem äußeren Rahmen, dem formalen Aufbau, zusammengehalten werden – keine Zwischentitel, keine Inhaltsübersicht, keine Handlungs-determinanten und vor allem keine Aussicht auf irgend ein «happy end» –, und schließlich die durchgängige Reflexion auf das «Kunstwerk», das es sich anzueignen gilt aus der Perspektive der arbeitenden und leidenden Menschen, eingeflochten in die dokumentarischen Teile des Romans (die Ereignisse um die Widerstandskämpfer der «Roten Kapelle», Aufenthalt und Aktivitäten Herbert Wehners in Stockholm, Charlotte Bischoffs illegale Rückkehr von Schweden nach Berlin), – dies alles zusammengenommen schafft nicht nur jene Dimensioniertheit und zugleich Vielfältigkeit/Farbigkeit, die eine mehrmalige Lektüre unumgänglich machen, es bewirkt auch das Fortschreiten vom Narrativen hin zum Reflexiven, das den Titel *Ästhetik* allein rechtfertigen kann.

Erzählerisches jenseits des sozialistischen Realismus

In der Gewichtung der narrativen, fiktionalen und reflexiven Elemente unterscheidet sich die «Ästhetik des Widerstands» erheblich von den Produkten des sogenannten sozialistischen Realismus und seinen Agitprop-Tendenzen. Bemühen sich letztere verschämt darum, das Fiktionale (das Phantasieren des Erzählers), konstitutiv für literarische Texte, zu überspielen, so wird umgekehrt in der «Ästhetik des Widerstands» die Reflexion der Differenz zwischen Erzähltem/Erfahrenem und Erdachtem zum Konstruktionsprinzip. Das Bewußtsein von dieser Differenz, die als Moment von Theorie in die Darstellung eingeht und so auf einer höheren Stufe, der Stufe des reflektierten Fiktionalen, negiert wird, wird zur Rechtfertigung des Titels «Ästhetik des Widerstands»: es wird nicht bloß eine Geschichte aus dem antifaschistischen Widerstand erzählt, deren Vorbildfunktion mit den ideologischen Dummlichkeiten des sozialistischen Realismus konvergieren könnte, sondern eine *Ästhetik*, d. h. eine Lehre von der Aneignung des Erzählten wird intendiert, wobei diese Lehre so zu entfalten gefordert ist, daß das Werk selbst Maßstäben gerecht wird, die mit dem Titel «Ästhetik» unaufgebar mitgesetzt sind. Gerade die Fiktionalität des Textes soll eine neue, verändernde Sicht der Dinge gewinnen, die zugleich ablösbar wird von der vorgegebenen Erzählung/Handlung.

Auf den angedeuteten Zusammenhang bezogen ist damit freilich immer noch nicht geklärt, warum Weiss die Singularität des von ihm Dargestellten über den umstrittenen und keineswegs eindeutigen Begriff «Ästhetik» abzusichern versucht, gerade auch, weil das von ihm Intendierte in Opposition zu allen bisherigen Ansätzen zu einer «Lehre vom Schönen» gesehen werden muß. Gegen die traditionelle Ästhetik, die Lehre vom Schönen, Formvollendeten, Harmonischen – und wo diese Bestimmungen in Frage gestellt werden, die Lehre vom jeweils angemessenen Zugang zu den Werken der Kunst –, stellt Weiss seine Definition von der Ästhetik als eines subjektiven und objektiven Ausdrucksmittels, das es ermöglicht, individuelle wie kollektive Erfahrungen in Werke [der Kunst] zu transformieren

⁶ H. L. Arnold im Gespräch mit Peter Weiss (19. September 1981), in: A. Stephan (Hrsg.): *Die Ästhetik des Widerstands*, stw 2032, Frankfurt 1983, 11–58, 52f.

- bei gleichzeitiger Widerspiegelung dieses Transformationsprozesses und seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen, die konstitutiver Bestandteil des Werkes sein müssen, sofern es mit dem Anspruch des «Ästhetischen» auftritt. In gleicher Weise mitberücksichtigt werden muß die individuelle, vom Autor erbrachte Transformationsleistung. In diesem Sinne sieht sich der Autor «in einer Welt, die unaufhörlich auf mich eindringt und mich zwingt, aufs neue Stellung zu ergreifen, teilzunehmen - das ist um das Buch herum, in meinem täglichen Dasein als Schreiber, vorhanden, und das wird direkt überführt auf die Situation dieser fiktiven Ich-Figur, die ja auch ständig diesem Andrang ausgesetzt ist, dem Andrang von Figuren, Geschehnissen, Auseinandersetzungen, von furchtbaren Feinden und Gefahren; und diese beiden Welten, also die eingekapselte Welt und die größere Welt drumherum, die unsere tägliche Welt ist, werden geschildert, und das alles versuche ich durch diese Vielfalt der Ereignisse zusammenzudrängen und darzustellen als eine ständige Forderung, die auf die Ich-Figur einwirkt».⁷

Ausweitung der ästhetischen Kompetenz: Kunst für alle

Für die Rezeption des umstrittenen Terminus «Ästhetik» spricht nicht zuletzt die den ganzen Roman durchziehende und prägende Auseinandersetzung mit großen Werken der Kunst: mit dem Pergamon-Altar, Picassos Bild «Guernica», Géricaults Gemälde «Das Floß der Medusa», die Tempel bei Angkor, Piero della Francescas Fresken in Arezzo, Dürers Kupferstich Melancholia I, Pieter Brueghels Gemälde «Der Karneval und die Fasten», so daß man von der «Ästhetik des Widerstands» auch als von einer großangelegten Geschichte der bildenden Kunst von Pergamon bis Magritte sprechen kann, überführt nicht in Theorie (vgl. die gängigen Formen der Kunstgeschichte), sondern in ein literarisches Werk, das selber mit dem Anspruch auftritt, Kunst zu sein - und zugleich den einzig möglichen Zugang zu Kunstwerken unter Gegenwartsbedingungen eröffnen will. Was Weiss als «Ästhetik» thematisiert, ist ein von der gängigen Kunstbetrachtung der Spezialisten abweichender Zugang zur Welt der Kunst, den die Spezialisten, weil sie «mit erhobenem Zeigefinger die Vieldeutigkeit jedes einzelnen Werkes vergessen»⁸, als «naiv» zurückweisen. Vorrangiges Ziel der Auseinandersetzung mit der traditionellen Ästhetik muß für Weiss daher die *Kompetenzausweitung* sein: Kunst für alle, weil die Werke der Kunst, aus der Hand des Künstlers entlassen, zu einem «freistehenden Wert» werden, «jedem angehörend, der davor hintritt»⁹. Die von Weiss propagierte Art und Weise der Aneignung der Kunst beinhaltet allerdings auch Einschränkungen, die befürchten lassen, die geforderte Ausweitung der «ästhetischen Kompetenz» könne in Wirklichkeit ein unverbindlicher Gestus bleiben. So ist bereits die Interpretation der Kunstwerke als «eines gefährlichen Angriffs ... auf die etablierte Gesellschaft»¹⁰ eine Engführung, auch wenn Weiss die Berechtigung zu solcher Interpretation ableitet aus dem für ihn verbindlichen Theorem, daß die Kunstwerke nicht nur Geschichte antizipieren, sondern auch der bevorzugte Ort sind, an dem das von der Geschichtsschreibung der Herrschenden Verdrängte und zum Verstummten Gebrachte festgehalten und mimetisch wiederholt wird. Die Werke der Kunst bewahren ein Wissen, konkret: das Wissen um die Abhängigkeit der geistigen/kulturellen Sphäre von der ökonomischen; dieses Wissen wartet auf seine Reanimation in bestimmten historischen und gesellschaftlichen Konstellationen.

Die Kunstwerke müssen wie alles vom Menschen Hervorgebrachte und ins Werk Gesetzte als Versuche verstanden werden, *Ordnungen* zu schaffen. Allerdings ist die Ordnung, von der die Kunstwerke sprechen, nicht eindeutig. Sofern diese Ordnung der Reflex bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse

ist, spricht sich in ihr der Versuch aus, Vorgegebenes zu sanktionieren. Umgekehrt lassen sich die Kunstwerke aber auch als Hinweise auf eine Ordnung verstehen, die erst zu errichten ist. Dieser Ordnung nähern sich die Menschen an, die die Werke der Kunst aus der Perspektive des «Widerstands» dechiffrieren. Wo diese Perspektive bestimmend wird, müssen die konventionellen Schemata, denen es um nur Vordergründiges geht, beispielsweise um gefällige Schönheit und individuellen Geschmack, zurücktreten. Wo die Perspektive des «Widerstands» dominierend wird, stellt sich die «rechte» Ordnung, auf der die Kunstwerke insistieren, aber nicht etwa automatisch von selbst her (weshalb die «Ästhetik des Widerstands» auch nur die Beschreibung einer Annäherung ist, mit durchaus offenem Ende): Die Kunstwerke, auf die Bedingungen und Verhältnisse ihrer Entstehung bezogen, *These* (Affirmation) und *Antithese* (Negation) zugleich, müssen so angeeignet werden, daß sie als Antithese zur veränderungsbedürftigen Gegenwart aufscheinen, um auf eine *Synthese* hinzudeuten, die verstanden werden will als Entsprechung von künstlerisch vorgebildeter und gesellschaftlich realisierter Ordnung. Sie definiert sich in erster Linie über die *Arbeit*: die Arbeit des Autors, d. h. über die subjektive Vorwegnahme der realen Synthese in der Aneignung und Fortbildung des «kulturellen Erbes», über die geschichtlich-gesellschaftliche Arbeit im engeren Sinne, sofern die Widersprüchlichkeiten und Antinomien, die bei der Aneignung der Kunstwerke bewußt werden, Widerstand herausfordern, und zuletzt auch über die Arbeit der Lektüre, die - bei angemessener Rezeption - oft die einzige Form von Widerstand darstellt.

Motivation zur Synthese eines Fortschrittslaubens

Im Verhältnis zu den Intentionen dessen, was Weiss als *ästhetische Erfahrung* thematisiert - die Okkupation der Kunstwerke durch die Herrschenden wird widerrufen, und die Werke selbst werden freigegeben für eine Aneignung, in der sie zu Momenten innerhalb jenes Kampfes werden, der Fortschritt wahrscheinlich macht - und als *Gegengeschichte* konzipiert, kann man mit guten Gründen auch von einer wenig glücklichen Instrumentalisierung der Kunst sprechen. Das zeigt schon ein Vergleich mit ähnlichen Überforderungen des Ästhetischen, etwa wenn bei Heidegger die Kunst den Verlust der Metaphysik, bei Adorno die Inversion der Geschichtsphilosophie zu einem Verfallsschema, das Theorie nur noch nachkonstruieren kann, kompensiert. Markiert dort der Rückzug auf das Ästhetische die Einsicht in das Scheitern des neuzeitlichen Geschichtsoptimismus - die Ziele, die eine auf immer größere Freiheiten ausgerichtete Geschichte verheißt, sind so ferne gerückt, daß Freiheit und Glück im Hier und Jetzt, etwa im Sich-Versenken in die Werke der Kunst gesucht werden -, so will Weiss, bei gleicher Zielrichtung, das diametral Entgegengesetzte. Hier wird die Diskreditierung der neuzeitlichen Fortschritts-euphorie durch Faschismus und Stalinismus zum Anstoß, im Rückbezug auf das Ästhetische neue Motivationsquellen zu erschließen, den erlahmenden Fortschrittslauben (die angedeutete «Synthese»!) erneut zu wecken und zu festigen. Dazu sollen die Werke der Kunst aus ihrer [falschen] Autonomie herausgelöst und auf dem Hintergrund marxistischer Fortschrittstheoreme neu und anders dechiffriert werden. Der von Weiss der «Ästhetik des Widerstands» zugrundegelegte quasi-autobiographische Rahmen ist dabei die «Probe aufs Exempel»: Läßt Kunst sich schon nicht unmittelbar fortschrittsrelevant verständlich machen - historische und systematische Vermittlungen stehen allemal dabei im Wege -, so kann sie doch zumindest dabei behilflich sein, eine Selbstvergewisserung des schreibenden und reflektierenden Ich mit vorzubereiten und eine Selbstplatzierung im konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext zu erleichtern. In der in den Widerstand eingeschlossenen Ästhetisierung der eigenen Geschichte wird sowohl die Forderung emanzipatorischen Kampfes («was ich hätte sein sollen») transparent wie die nach rückwärts gerichtete notwendige Selbstkorrektur: die Kunstwerke helfen die Vergangenheit

⁷ Ebd., 45f.

⁸ Ästhetik des Widerstands, I, 77.

⁹ Ebd., I, 12.

¹⁰ Vgl. ebd., I, 343.

aufarbeiten und deuten, so daß auch Fehlschläge und Enttäuschungen zu Mosaiksteinen für ein «besseres Morgen» werden («was ich hätte sein können»).

Kritisch läßt sich einwenden, ob Weiss bei der Erarbeitung seiner Konzeption unbedingt des ideologischen Substrates des Marxismus-Leninismus bedurft hätte, dem gegenüber er ja gerade an entscheidenden Stellen, Wendepunkten in der Geschichte der Entwicklung des Ich-Erzählers, widerspricht. Seinem Plädoyer für eine alternative Thematisierung der ästhetischen Erfahrung wären weitere Distanzierungen sicher zugute gekommen. Sie hätten beispielsweise dabei helfen können, den Anschein zu vermeiden, hier würde ein obsolet gewordenes Theorem säkularisierter Heilsgeschichte gegen besseres Wissen und alle (im Roman dokumentierte) Erfahrung festgeschrieben. Weiss will neue Anstöße in eine zum sterilen l'art pour l'art erstarrte Ästhetikdiskussion bringen. Zu solchen Anstößen steht aber gerade das immer wieder herangezogene, an Marx orientierte Schema von Basis und Überbau quer, anhand dessen Genese und Bedeutung der Kunstwerke, die gerade nicht auf ökonomische Fakten und eine Geschichte von einander ablösenden Klassenkämpfen reduzierbar sind, ebenso wenig sichtbar werden wie die Wirkung, die große Kunst – wie Weiss überzeugend gezeigt hat – gerade auch auf die ausübt, die weder über Macht noch über jene Privilegien verfügen, die beispielsweise (wie an seiner eigenen Biographie deutlich wird) ein frühzeitiger, kenntnisreicher und gleichsam selbstverständlicher Umgang mit den Werken der Kunst ermöglichen. Die angesprochenen Erklärungsdefizite des Weiss'schen Ansatzes machen daher nicht nur die Grenzen marxistisch-materialistischer Theoreme in bezug auf die Kunst deutlich, eines Pan-Ökonomismus, der nur versteht, was aus dem Zusammenwirken von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen abgeleitet werden kann; sie sind auch nicht der adäquate Einspruch gegen eine zum Selbstzweck gewordene Autonomisierung der Kunst [auch in den Avantgarde-Bewegungen der Nachmoderne], weil sie sich selbst als eine «Ästhetisierung unter negativem Vorzeichen» rubrizieren lassen.

Zwischen «l'art pour l'art» und Marx

Umgekehrt bleibt die Frage, warum es immer die – undogmatische – Linke ist, die sensibel auf Wandlungen und Veränderungen im kulturellen Bereich reagiert und bei aller Diskussionsbedürftigkeit einzelner Vorlagen Ansätze vorlegt, die weiterführen. Als ein Grund ließe sich das Wissen dieser Linken darum anführen, daß die Vorstellung, es gäbe so etwas wie eine in sich geschlossene «kulturelle Sphäre» – neben der politischen, ökonomischen, religiösen usw. –, definitiv der Vergangenheit angehört, und daß Fragen, die scheinbar so esoterische Bereiche wie die Rezeptionsästhetik oder die Integration der Kunst als eines Momentes gesellschaftlicher Praxis berühren, sich nur

dann angemessen beantworten lassen, wenn sie zurückbezogen werden auf die Konstitutionsbedingungen von Geschichte und Gesellschaft. Solcher Erkenntnis würde, wie bereits angedeutet, der Rekurs auf andere Paradigmen als das Marx'sche Schema von Basis und Überbau sicher noch wirksamer zum Durchbruch verhelfen. – Der Umstand, daß ein Entwurf wie der von Weiss vorgelegte Fragen stellt, die auch in der Tradition des Christentums immer wieder beunruhigt haben, etwa die Frage nach einem Sinn der Geschichte, nach der gelungenen Integration des als dysfunktional Erfahrenen [Theodizee, Rechtfertigung Gottes bzw. des Geschichtsprozesses angesichts der konstitutiv unvollkommenen Welt/Schöpfung], nach dem Verhältnis von unwandelbar Schönem/Gutem und vergänglichem, von der Natur und/oder vom Menschen hervorgebrachter Schönheit, sollte zusätzlich zu denken geben. «Ästhetische Fragen» im weitesten Sinne müssen keineswegs – wie die Theologiegeschichte bestätigen kann¹¹ – Probleme am Rande bleiben (wie jüngst beispielsweise ein Kolloquium an der Zürcher Universität¹² dokumentiert hat). Es scheint, als beanspruchten die von Weiss diagnostizierten Bedingungen einer Aneignung der Kunst jenseits der Affirmation des Status quo in Geschichte und Gesellschaft auch dort Geltung, wo «Befreiung» als ein Prozeß verstanden wird, der mit ausschließlich innerweltlichen Kategorien unzureichend beschrieben wäre, oder deutlicher gesagt: Während Versuche einer authentischen Inkulturation des Christentums [ich denke hier an die lateinamerikanische «Theologie der Befreiung»] die Verheißungen von Schönheit und Harmonie, deren Bedingung die *Freiheit* ist, durchaus mit Kampf und Widerstand zusammenbringen, ohne doch einseitig darauf zu insistieren, entsprechen umgekehrt «bürgerliche Religion» und bürgerliche Kunst, der das Verdikt von Peter Weiss gilt, einander auf fatale Weise. Jenseits der Institution des «Aschermittwoch der Künstler», der Kirchenleitungen und Kunstschaffende ohnehin eher auf Distanz hält als miteinander ins Gespräch bringt, sind die «hagiographischen» Traditionen vorherrschend geblieben. Das Interesse an der Kunst ist das Interesse an einem mehr oder weniger willkommenen Werkzeug, gleichsam «höhere» – sicher nicht unwesentliche – Ziele anzuvizieren¹³, so, als entstünde Kunst immer noch unter den Bedingungen der mittelalterlichen «Biblia pauperum» oder des Mäzenatentums der Renaissance. Gefordert wäre aber jene neuzeitliche Ausdifferenzierung, die der Kunst neben der Wissenschaft, der Religion und der Philosophie einen eigenen Wirklichkeitsbereich zuspricht, zumindest zur Kenntnis zu nehmen, ein Wirklichkeitsbereich, der gleich der Religion, wenn auch mit eigenen, anderen Mitteln, darauf hinarbeitet, den Menschen aus seinen heteronomen Bezügen herauszulösen. Der Rückgriff von Theologen aus der Dritten Welt auf die «Kunst des Volkes» trägt diesem Zusammenhang Rechnung. Für die «bürgerliche Religion» bleiben die Anfragen, die Weiss in seinem monumentalen Roman formuliert hat, so beunruhigend wie für die bürgerliche Kunst. *Carl-Friedrich Geyer, Bochum*



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, 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 80-27 842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556 967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1984:

Schweiz: Fr. 35.- / Studenten Fr. 25.50

Deutschland: DM 43.- / Studenten DM 29,50

Österreich: öS 330.- / Studenten öS 215.-

Übrige Länder: sFr. 35.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 40.- / DM 50,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

¹¹ Ich erinnere hier nur an die 1517 von Luther in seiner «Heidelberger Disputation» abgelehnte Tradition einer «theologia gloriae», die neben Fragen der «natürlichen» Theologie im nachreformatorischen Sinne, des augustinischen Exemplarismus (die Schöpfung als imago, umbra, vestigium Dei) auch solche einschließt, die man neuzeitlich *ästhetische* nennen muß, gerade auch wenn eine lückenlose Kongruenz, wie an von Balthasars theologischer Ästhetik deutlich wird (Herrlichkeit, 5 Bände, Einsiedeln 1961ff.), fraglich bleiben wird.

¹² Kolloquium Ästhetik und Theologie, Wintersemester 1982/83. Der Vortrag von Eberhard Jüngel («Auch das Schöne muß sterben» – Schönheit im Lichte der Wahrheit) ist inzwischen abgedruckt in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 81 (1984) 106–126. Die Berührungsängste zwischen Theologie/Kirche und Kunst werden aber auch hier unübersehbar deutlich.

¹³ Beim traditionellen «Aschermittwoch der Künstler» 1984 appellierte Kardinal Höffner in Köln an die Kunstschaffenden, doch mehr die Aspekte der Schönheit und Harmonie, des Heilen und Gelungenen in ihre Werke einzubeziehen. Das Häßliche, Destruktive und Abstoßende sei sichtbar und präsent genug und bedürfe nicht noch der Verstärkung durch die Kunst.