



VOR EINEM JAHR, als die Präsidentschaftskampagne in den USA ihrem Höhepunkt zustrebte und es auch um die Wahl der Katholikin *Geraldine Ferraro* als erster Frau für die Vizepräsidentschaft ging, erschien in der *New York Times* (7. 10. 1984) ein ganzseitiges Inserat, das über eine «Verschiedenheit von Meinungen unter engagierten Katholiken in der Abtreibungsfrage» informierte. Vorausgegangen war schon im Juni/Juli eine Kontroverse zwischen dem neuen Erzbischof von New York, *John O'Connor*, und dem New Yorker Gouverneur *Mario Cuomo*, der dann im September in einer bedeutenden Rede vor der Katholischen Universität Notre Dame zum Thema «Religiöser Glaube und öffentliche Moral» auf der Unterscheidung beharrte, die auch Ferraro mit ihm teilt: Er könne nicht, sagte er, was er als Katholik vertrete, gleichermaßen Protestanten und Juden auferlegen. O'Connor hingegen setzte die Haltung des «Free Choice» (freier Entscheid) mit einer Unterstützung der Abtreibung gleich und erklärte, er sehe nicht, wie ein Katholik guten Gewissens seine Stimme einem Kandidaten geben könne, der ausdrücklich die Abtreibung unterstütze. Zusammen mit dem Erzbischof von Boston machte er so die Abtreibungsfrage praktisch zum einzigen Kriterium, wogegen ein anderer Bischof (Elden Curtiss von Helena/Mont.) die Katholiken bei beiden großen Parteien vor einem «moralischen Dilemma» sah: bei den Demokraten wegen ihrer Haltung zur Abtreibung, bei den Republikanern wegen ihrer Politik hinsichtlich Atomwaffen, Zentralamerika und der Armut im eigenen Land.

In diesem politischen Kontext sollte das Inserat einen möglichen katholischen «Pluralismus» dartun. Erwähnt wurde darin u. a. eine Umfrage, wonach nur 11 Prozent der US-Katholiken Abtreibung unter allen Umständen ablehnten. Eine «große Zahl von Theologen», so hieß es weiter, vertrete, «daß sogar direkte Abtreibung, auch wenn sie immer tragisch ist, gelegentlich eine moralische Entscheidung sein kann». Das Statement wehrte sich dagegen, daß durch (strafrechtlichen) Gerichtsentcheid die Freiheit des Gewissensentscheids beeinträchtigt und zumal ärmere Frauen diskriminiert würden. Unter den 95 Unterschriften las man einige Namen von bekannteren Theologen (-innen). Gegen die mitunterzeichnenden rund zwei Dutzend Ordensleute, fast lauter Schwestern, erging, datiert vom 30. November 1984, vom Vatikan (Religiosenkongregation, Kardinal Hamer) ein Ultimatum: Widerruf (der Unterschrift) oder Ausschluss (aus der Gemeinschaft). Die Schwestern samt ihren Oberinnen lehnten die Alternative einmütig ab. Eine Zeitlang wurde es still. Nun aber, anlässlich seiner Reise durch die USA im August, ließ Kardinal Hamer verlauten, der Vatikan bestehle nach wie vor auf seiner Forderung. Im folgenden bringen wir ein Gespräch, das wir im Juni mit einer der Unterzeichnerinnen, Prof. *Anne Carr* von der Divinity School in Chicago, führen konnten. Dabei interessierte uns aber zunächst ihr feministisch-theologisches Engagement. Im späteren Verlauf des Gesprächs kam dann die Rede auch auf ihre Unterschrift zu dem Statement für Pluralismus und «Free Choice».

L.K.

«In einer Atmosphäre der Freiheit»

Orientierung (O): Professor Carr, wie wurden Sie Theologin?

Anne Carr (C): Wollen Sie es wirklich wissen? Ich bin Schwester, und als ich meine Profefß ablegte, fragte mich meine höhere Oberin: «Würden Sie gerne Theologie treiben?» – Ich sagte ja; dann schaute ich in einem Lexikon nach, was das ist, Theologie.

O: Hatten Sie nicht Mitschwestern, die Religionsunterricht gaben und dazu eine Ausbildung erhalten hatten?

C: Mit dieser Ausbildung war es nicht weit her: Die einen brachten das den andern bei. Für mich aber bestand die Chance darin, daß an der Marquette University der Jesuiten in Milwaukee ein dreijähriger Theologiekurs für Laien einschließlich Frauen eröffnet

INTERVIEW

Christlicher Glaube und öffentliche Moral: Interview mit der amerikanischen Schwester und Theologin *Anne Carr* – Strafrechtliche Sicherung der Moral? – Kontroverse im amerikanischen Wahlkampf 1984 – Ein Plädoyer für den Pluralismus engagierter Katholiken in der Gesetzgebung zur Abtreibung – Theologie aus den Erfahrungen der Frauenbewegung – Die Fruchtbarkeit einer kritischen Hermeneutik – Geschichtsschreibung aus der Sicht der Frauen und deren Unterdrückung.
Interview: Ludwig Kaufmann

USA

Wirtschaftshirtenbrief – die Armen sind der Maßstab: Erste Fassung fand breite und kontroverse Diskussion – Endgültige Verabschiedung für 1986 vorgesehen – Diözesane und regionale Meinungsbildungsprozesse – *Erster Teil:* Biblische Perspektiven und Grundsätze der katholischen Soziallehre – Mythos einer «wertfreien» Wirtschaft wird entlarvt – Aktive politische und wirtschaftliche Beteiligung aller gefordert – *Zweiter Teil:* Wirtschaftspolitische Empfehlungen – Lassen eine Pluralität von Meinungen zu – Ethische Dimension ist aber ernsthaft mitzubedenken – Fünf grundlegende Themenbereiche: Arbeitslosigkeit, Armut, Zusammenarbeit bei der Gestaltung der Wirtschaftspolitik, internationale Wirtschaftsfragen, Landwirtschaft – Kritik prominenter konservativer Katholiken – Muß der Brief konzentrierter gefaßt werden? – Ein Appell zur «kulturellen Bekehrung»
Peter J. Henriot, Washington, DC

LITERATUR

Gott – Verzweiflung an jedem möglichen Bild?: Zum Erziehungsroman eines Vampirs *Das Licht und der Schlüssel* von *Adolf Muschg* – Dreigliedriger Roman und Nachschrift in Briefen – Zwischen dem Lebensproblem der Frau (Mona) und der Kunstproblematik des Mannes (Constantin Samstag) – Vampir des 20. Jahrhunderts versucht sich als Saugtherapeut zu ernähren – Er erzählt die todkranke Frau ins Leben zurück – Kunst: ein Medium wird unfähig zum unmittelbaren Gebrauch – Erzähler verweigert den Schlüssel zur Erzählung – Leben ist bis auf weiteres nicht heilbar.
Paul Konrad Kurz, Gauting

JOHANNES BOBROWSKI

Meinen Landsleuten erzählen, was sie nicht wissen: Gestorben am 2. September 1965 – Entwurf einer lyrischen und epischen Enzyklopädie des Ostens – Illusionsloser Blick auf die Gegenwart – Schreiben auf Hoffnung hin – Scham für die Intimität der Religion – Der verborgene Gerechte wird die Welt retten.
Alex Stock, Köln

wurde. Das war im Jahr 1962. Damals begann gerade das Konzil, und es endete sozusagen gleichzeitig mit unserem Kurs. Das inspirierte den Leiter, Pater Cooke, mir zu raten, ich solle mich jetzt in der Ökumene umsehen. So ging ich zum Weiterstudium an die Universität Chicago. Ich blieb 5 Jahre dort, um mich in protestantische Theologie, vor allem Barth und Bultmann, zu vertiefen. Als es dann darum ging, eine Doktorarbeit zu schreiben, hatte ich auch schon allerhand von Karl Rahner gelesen; so schrieb ich meine These über ihn, wie er Theologie treibt.²

O: Wie aber kamen Sie zur feministischen Theologie?

C: Es geschah wohl über die Frauenbewegung, als sie in den späten siebziger Jahren sich auch an unseren «Divinity Schools» bemerkbar machte: Mehr Frauen meldeten sich da zum Studium; sie prägten die Themen in den Lehrveranstaltungen, zumal in den Seminaren; mehr Frauen aber suchten auch ein Engagement in der Kirche. Mancherorts stieß das auf Widerstand: Sowohl der Wille zu studieren wie der Wille zu wirken sahen sich eingegrenzt. Ich fand das nicht recht. Ich begann zu fühlen, daß da etwas nicht stimmte. Wurden die Frauen in der Kirche nicht allenthalben als Mägde betrachtet? War nicht fast alle Theologie von Männern verfaßt? Solche Fragen wurden in der ersten Hälfte der siebziger Jahre weitherum in den USA diskutiert.

O: Gab es damals ein «spontanes» Erwachen?

C: Es geschah auf vielfältige Weise. Da war einmal die Frauenbewegung in der Gesellschaft, dann die ökumenische Frauenbewegung in anderen Ländern und in den USA; schließlich kam es auch zu einer wachsenden Bewegung innerhalb der katholischen Kirche. Auf das Jahr 1975 setzten wir in Detroit eine Konferenz zugunsten der Priesterweihe für Frauen an. Wir planten für ein paar hundert Leute, es kamen aber 1200. Überall im Land zeigte sich großes Interesse, viele Frauen wollten in der Kirche arbeiten und fühlten eine Berufung zum Wirken in der Kirche.

O: Waren diese Interessentinnen in der Mehrzahl Ordensschwester?

C: Nein, zur Hauptsache waren es Laien, wenn auch Schwestern nicht fehlten. Viele hatten in Pfarreien gearbeitet. Bei einem weiteren Treffen 1978 war die Teilnehmerzahl auf 2000 gestiegen. Inzwischen, 1976, war eine römische Erklärung herausgekommen, die die Priesterweihe für Frauen als unmöglich bezeichnete. Die Bewegung war nun aber bereits stärker. Immer mehr theologische Fragen wurden gestellt, so zur theologischen Anthropologie: Wie steht es um die eine Menschennatur, um das «Ebenbild Gottes», um den Patriarchalismus? Ferner Fragen um Christus: Ist es «kontingent», daß er ein Mann war? Oder wie Thomas von Aquin fragte: Konnte Christus nur ein Mann sein?

O: Welche Methode befolgen Sie nun selber in Ihrer Theologie? Sie haben ja schon verschiedentlich über theologische Methodik, Hermeneutik usw. publiziert und arbeiten derzeit, wie man vernimmt, an einem Buch über systematische feministische Theologie.

C: Ich versuche von den drängenden Fragen auszugehen, die Frauen heute haben, und sie einerseits mit Texten heutiger Theologen – möglichst verschiedenen –, zum Beispiel von Rahner und Schillebeeckx, aber auch Sobrino und Cobb, d. h. Befreiungs- und Prozeßtheologie, zu konfrontieren, die von den Studenten gelesen und diskutiert werden. Ebenfalls suche ich in den historischen Zeugnissen des christlichen Glaubens, Bibel und Väter, nach ihrer Einstellung zu Frauenfragen. So stoße ich derzeit auf den Zusammenhang zwischen frühchristlicher Eliminierung der Frauen aus den Gemeindeämtern und der Bezeichnung von frauenfreundlichen Richtungen in der Kirche als «häretisch».

O: Kommen Sie bei all diesen Themen nie in Konflikt mit Kollegen?

C: Die meisten meiner Kollegen denken ebenfalls feministisch.

Es gibt ja auch Männer, die sich so nennen. Feministisch heißt für sie, in den einschlägigen Fragen gegenüber der kirchlichen Vergangenheit kritisch zu sein.

O: Ist Ihre Fakultät bzw. Ihr Fachbereich kirchlich verfaßt, oder versteht man sich allgemeiner als «Religious Department»?

C: Die Fakultät versteht sich ökumenisch. Es sind mehrere Katholiken im Lehrkörper, aber die Fakultät ist nicht konfessionell. Die Universität ist privat. Die theologische Ausbildung wird trotzdem auch katholischerseits anerkannt.

O: Bedarf es nicht der «missio canonica»?

C: In einigen Städten haben die Bischöfe darauf bestanden, aber im allgemeinen insistieren sie nicht. Die faktische Trennung von Kirche und Staat hilft uns und verhindert Einmischungen. Was mich betrifft: Mein Bischof kennt mich, und so brauche ich keine spezielle kanonische «Sendung».

O: Ihr feministisches Engagement äußert sich in Ihrer Beteiligung an der «Women's Ordination Conference» (Bewegung für Frauen-Ordination). Sind Sie auch an der Bewegung für «Free Choice» in der Abtreibungsdiskussion beteiligt?

C: Ich wurde seinerzeit einfach um meine Unterschrift unter ein Statement gefragt. Ich studierte den Text und kam zum Schluß, er biete Raum genug, um die Diskussion über die Abtreibung in einer Atmosphäre der Freiheit zu führen. Es handelt sich ja in den USA um ein politisches und politisiertes Problem. Mir schien, es sei an der Zeit, daß auch Theologen in die Diskussion einstiegen. Ich unterschrieb in diesem Sinne «unschuldig»: Ich dachte, der Text werde unter Theologen herumgereicht und verbreitet. Monate später begann dann die Kampagne für Geraldine Ferraro als erster Frau, die für die Vizepräsidentschaft kandidierte. Sie vertrat den Standpunkt, den ich teile, daß Abtreibung nichts Gutes ist, aber daß der katholische Standpunkt nicht zum staatlichen Gesetz für die Allgemeinheit erhoben werden soll. Als dann aber noch andere Katholiken die gleiche Position wie Geraldine einnahmen, sah ihre Stellungnahme nach einem öffentlichen Dissens gegenüber der von den Bischöfen vertretenen Kirchenlehre aus.

O: Vertreten die Bischöfe die Auffassung, der Staat müsse der Kirche folgen?

C: Nein. Aber sie meinen, die Katholiken müßten in der Öffentlichkeit geschlossen den kirchlichen Standpunkt vertreten.

O: Was geschah nach der Publikation Ihrer Unterschriften in einem Inserat der New York Times?

C: Meine Oberin und die Oberinnen von 21 weiteren Schwestern verschiedener Gemeinschaften erhielten einen Brief der römischen Kongregation für die Ordensleute. Deren Präfekt, Kardinal Hamer, forderte darin, daß ich meine Unterschrift zurückziehe und im Weigerungsfall aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werde.

O: Hatten Sie als Schwester mit der Bezeichnung Ihrer Gemeinschaft unterschrieben?

C: Nein, als Theologin.

O: Wie reagierten die Oberinnen?

C: Sie waren großartig. Sie teilten zwar nicht unsere Ansicht, respektierten aber unsere Gewissensentscheidung. Sie schrieben alle, jede einzeln, an Kardinal Hamer, daß sie uns nicht entlassen werden. Die Sache geht nun weiter.

O: Hat die feste Haltung der Oberinnen allgemein das Selbstbewußtsein der Schwestern und der katholischen Frauen gestärkt?

C: Gewiß; aber das vorherrschende Gefühl war zunächst das der Entrüstung über die verletzte Autonomie unserer Gemeinschaften. Wozu haben wir unsere Konstitutionen? Das Ordensleben steht und fällt mit dieser Autonomie, weil sich ja jede Gemeinschaft zu einer bestimmten Lebensweise bekennt und ihre eigenen Institutionen zur Regelung von Problemen, Konflikten usw. eingespielt hat.

O: Rom hat in jüngster Zeit diese Autonomie mehrfach in Frage gestellt, ich denke vor allem an die Reform, die die Karmelitinnen gemäß ihren anerkannten Rechten und Institutionen beschlossen hatten und die von Rom abgelehnt wurde. Müßte es da nicht noch mehr internationale Solidarität unter den Schwestern geben?

C: Die Karmelitinnen haben in den USA sehr breite Unterstützung durch die übrigen Schwestern erhalten. Wir sind gut organisiert durch unser «Leadership Conference of Women Religions of the United States of America».

O: Präsidentin war seinerzeit, als der Papst die USA bereiste, Schwester Kane. Ihr Name ging rund um die Welt, weil sie vor dem Papst ein Votum zugunsten der Priesterweihe der Frau abgegeben hatte. Später hörte man von Bemühungen, eine persönliche Aussprache zwischen dem Papst und Schwester Kane zustande zu bringen.

C: Schwester Kane hat sich mehrmals darum bemüht, aber

ohne Erfolg. Ich weiß nicht, warum der Papst keinen Dialog mit Frauen will.

O: Und die Bischöfe?

C: Unsere Bischöfe, die meisten, sind sehr offen. Sie hängen ja auch für die ganze Pfarreiarbeit von Frauen ab. Sie reden gerne mit ihnen.

O: Und die Theologinnen? In Deutschland haben die Bischöfe den Frauen bestimmte Lehrstühle, z. B. Dogmatik, verwehrt.

C: Wir haben keine Schwierigkeiten. Ich könnte überall dozieren, auch an der Notre Dame und der Catholic University. Es gibt keine Einschränkung: Frauen können alles dozieren.

Interview: L. Kaufmann (1. 6. 1985)

¹ Religious Belief and Public Morality. Die Rede vom 13. 9. 1984 erschien in: The New York Review of Books, 25th October 1984, 32-37.

² A. Carr, The theological method of Karl Rahner (AAR diss. series 19), Scholars Press, Missoula/Mont. 1977 (= Diss. phil. Univ. of Chicago 1972).

Katholische Soziallehre und amerikanische Wirtschaft

Zur ersten Fassung des Hirtenbriefs der US-Bischöfe

18 Monate nach ihrem wichtigen Hirtenbrief über Krieg und Frieden, «The Challenge of Peace» («Die Herausforderung des Friedens»)¹, haben die katholischen Bischöfe der USA erneut in herausfordernder Weise in die inneramerikanische politische Diskussion eingegriffen. Diesmal befaßt sich die *National Conference of Catholic Bishops (NCCB)* mit den ethischen Problemen des Wirtschaftslebens. Die «Erste Fassung» (*First Draft*) ihres neuen Hirtenbriefs – «*Catholic Social Teaching and the US Economy*» («Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft») – erschien am 11. November 1984, nur ein paar Tage nach der Wiederwahl Präsident Reagans.² Der Termin für die Veröffentlichung des Textes wurde mit Absicht hinausgeschoben, um jeden Verdacht auszuschalten, man habe die Wahlen beeinflussen wollen.

Die wirtschaftlichen Perspektiven und Rezepte der Bischöfe stehen in scharfem Kontrast zu denjenigen der Reagan-Administration. Es ist also damit zu rechnen, daß die Konfrontation zwischen Kirche und Regierung in den nächsten Jahren unvermindert heftig bleiben wird. Die Bischöfe werden zu so heiklen wirtschaftlichen Problemen wie Arbeitslosigkeit, Sozialfürsorge für die Armen, staatliche Regulierung von Handel und Landwirtschaft sowie Entwicklungspolitik Stellung nehmen.

Als – freilich kurzfristig erfolglos – Beispiel einer Stellungnahme der Bischöfe zur Friedensfrage sei der Brief erwähnt, den sie im März jedem Kongreßabgeordneten sandten und in dem sie ein Nein zur Finanzierung der MX-Raketen forderten. Die Bischöfe gründeten ihr ethisches Urteil und ihre politische Empfehlung auf «The Challenge of Peace».³

Die Erste Fassung des Wirtschaftshirtenbriefs wurde von einer Kommission erarbeitet, deren Vorsitzender Erzbischof *Rembert Weakland* von Milwaukee war. Die Kommission stützte

¹ Vgl. dazu Orientierung 1984, S. 87-90.

² Vollständiger englischer Originaltext in: *Origins* Vol. 14, No. 22/23, 15. 11. 1984, S. 337-383 (erhältlich bei: United States Catholic Conference, 1312 Massachusetts Ave., N. W., Washington, DC, 20005, USA). Zweisprachige Ausgabe deutsch-englisch in: *Marktwirtschaft und Christliche Gesellschaftslehre. Der Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe. Der Brief der Laienkommission: Die Neue Ordnung*, Sondernummer, April 1985, 347 S. (zu beziehen bei: IfG Verlagsgesellschaft, Simrockstr. 19, D-5300 Bonn 1). Vgl. auch: Die Armen müssen Maßstab sein. Dokumente eines Konflikts: Der Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA (Erste Fassung). Aus dem Gegen-Hirtenbrief amerikanischer katholischer Geschäftsleute. Kritik an beiden Texten. Publik-Forum-Dokumentation, 2. Aufl., Juni 1985 (zu beziehen bei: Publik-Forum Verlagsgesellschaft, Mörfelder Landstr. 6, D-6000 Frankfurt 70).

³ Vgl.: U. S. Bishops Urge Rejection of MX Missile, in: *Origins* Vol. 14, 28. 3. 1985, S. 667-670.

sich auf Vorarbeiten von über 100 Nationalökonomern, Theologen, Regierungsbeamten, Geschäftsleuten, Gewerkschaftsführern und Vertretern karitativer Organisationen. Dieser Entwurf durchläuft derzeit einen breiten Meinungsäußerungsprozeß, und zwar durch Konsultationen auf diözesaner und regionaler Ebene. Die Reaktionen auf den Text sind so detailliert und umfangreich ausgefallen, daß die Bischofskonferenz Ende März beschloß, den ursprünglich vorgesehenen Terminplan zu ändern. Hatte man die Zweite Fassung zunächst für Mai 1985 und die Dritte Fassung zur Abstimmung im November 1985 vorgesehen, so soll nun die Zweite Fassung in der ersten Oktoberhälfte erscheinen, während die Dritte Fassung und die endgültige Verabschiedung des Textes für 1986 in Aussicht gestellt werden.

Am meisten beachtet und umstritten an der vorliegenden Ersten Fassung war deren zweiter Teil, in dem die Bischöfe wirtschaftspolitische Probleme behandeln, die für die USA von zentraler Bedeutung sind. Dieses Schwergewicht des Interesses ist zwar verständlich, aber auch problematisch. Es lenkt vom ersten Teil ab, der die Begründung der politischen Empfehlungen entwickelt, indem er eine biblische Perspektive und die Grundsätze der katholischen Soziallehre darlegt. Im ersten Teil machen die Bischöfe einen der Hauptpunkte ihrer Lehre klar, nämlich die eindeutige Ablehnung des Mythos einer «neutralen» und «wertfrei» funktionierenden Wirtschaft.

Stellungnahme in kritischer Situation

Bevor man auf den Inhalt des Hirtenbriefs eingeht, sollte man sich seine Vorgeschichte vergegenwärtigen. Im Jahre 1980 veröffentlichten die amerikanischen Bischöfe einen Hirtenbrief über den marxistischen Kommunismus.⁴ Ehrlicherweise muß man sagen, daß er wegen seiner abstrakten Argumentationsart hierzulande wenig Beachtung fand und sehr bald in Vergessenheit geriet. Eine Reihe von Bischöfen aber wurde sich damals bewußt, daß der Marxismus für die USA nicht bedrohlich ist, während die Prinzipien des liberalen Kapitalismus dies durchaus sind. Deshalb setzte die Bischofskonferenz eine Kommission ein, die einen Hirtenbrief über den Kapitalismus vorbereiten sollte. Nach ihrer ersten Zusammenkunft jedoch weitete die «Weakland-Kommission» die Thematik aus und konkretisierte sie: Welche Erfahrungen machen die US-Bürger mit der Wirtschaft ihres Landes, und wie sollen Christen diese Wirtschaft bewerten?

⁴ Pastoral Letter on Marxist Communism, in: *Origins* Vol. 10, 25. 12. 1980, S. 433-445.

Der Wechsel der Zielrichtung von einer allgemein gehaltenen Studie über den Kapitalismus zu einer konkreten Untersuchung der gegenwärtigen amerikanischen Wirtschaft war nicht nur ein rhetorischer. Dieser Wechsel hatte die entscheidende Konsequenz, daß der Text gleichzeitig relevanter und kritischer wurde. Dies war so, weil die meisten amerikanischen Bürger in den frühen 80er Jahren mit einer wirtschaftlichen Lage zu kämpfen hatten, die ungewiß und belastend war. Hohe Inflationsraten, die höchste Arbeitslosenrate seit der Weltwirtschaftskrise, die zunehmende Zahl der Armen, eine ungünstige Zahlungsbilanz, massive Kürzungen der Sozialfürsorge und ein Bundeshaushalt, der von astronomisch steigenden Militärausgaben belastet ist: Dies alles kennzeichnete die Wirtschaftslage in den ersten Jahren der Regierung Reagan. In vielen Punkten hält diese Situation übrigens bis heute an.

Die vielgepriesene «Kehrtwende» («turn-around») in der amerikanischen Wirtschaft infolge der «Reaganomics»-Politik wird in Wirklichkeit durch zwei gravierende Mängel beeinträchtigt:

1. Die Verbesserungen, die eingetreten sein mögen, sind sehr ungleichmäßig verteilt. In einer 1984 unter dem Titel «The Reagan Record» publizierten Untersuchung berichtete das *Urban Institute*, eine unabhängige Forschungseinrichtung in Washington, daß das mittlere Familieneinkommen in den USA zwischen 1980 und 1984 unter Berücksichtigung der Teuerungsrate um 3,5% auf \$ 21 038 gestiegen ist. Das mittlere Fünftel der Bevölkerung (der Kern der Mittelklasse) gewann 1%; das oberste Fünftel gewann gar 8,7%, das unterste Fünftel *verlor* dagegen 7,6%.⁵ Jedes Jahr rutschen immer mehr Amerikaner unter die Armutsgrenze; die derzeitige Armutsquote ist die höchste seit 1965.

2. Die gesamte Wirtschaft der USA ist von großer Instabilität bedroht, weil sie von einem enormen, wachsenden Defizit im Bundeshaushalt belastet wird. Dieses Defizit, zu dem vor allem die dauernd ansteigenden Rüstungsausgaben beitragen, hat inzwischen die 200-Mia.-Dollar-Grenze überschritten. Es hat negative Auswirkungen auf Zinssätze, Wechselkurse, Handelsvereinbarungen und am allermeisten auf die Glaubwürdigkeit des gesamten Wirtschaftsprogramms der derzeitigen Regierung.

Angesichts dieser wirtschaftlichen Gesamtsituation entschlossen sich die katholischen Bischöfe zu ihrem Hirtenbrief. Die Kritik gegenüber dem, was sie in dessen Erster Fassung faktisch vorlegen, hat sie offenbar von ihrem Grundvorhaben nicht abbringen können, einerseits zur Gewissensbildung bei den Katholiken im Hinblick auf ethische Entscheidungen im Wirtschaftsbereich beizutragen und andererseits die Stimme der Kirche in der öffentlichen Diskussion über Wirtschaftsfragen zu Gehör zu bringen (Nr. 17).⁶

Ethische Impulse aus Bibel und kirchlicher Soziallehre

Die Erste Fassung des Hirtenbriefs besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil behandelt die biblischen und theologischen Grundlagen für eine Evaluation der Wirtschaft; der zweite Teil macht zu einigen besonders herausfordernden wirtschaftlichen Problemfeldern praxisbezogene Vorschläge. Wie schon oben bemerkt, hat der zweite Teil am meisten Beachtung gefunden. Es fehlt ihm aber jegliche Grundlage, wenn man seine Verwurzelung im ersten Teil nicht mitbedenkt. Die detaillierte Darstellung biblischer Perspektiven in Verbindung mit der katholischen Soziallehre ist äußerst sorgfältig erarbeitet und verdient viel mehr Beachtung.

Der Text hält sehr deutlich das Grundprinzip fest, nach dem die Wirtschaft zu werten ist: «Die in Gemeinschaft mit anderen verwirklichte Würde der menschlichen Person ist das Kriterium, an dem alle Aspekte des Wirtschaftslebens gemessen werden müssen» (Nr. 23). Die menschliche Person ist demnach nicht ein Mittel, das ausgenutzt werden kann, sondern ein Selbstzweck, dem die Institutionen der Wirtschaft zu dienen

haben. Die ethischen Grundsätze der Bibel und der katholischen Soziallehre machen dies klar.

Natürlich bietet die Bibel weder wirtschaftliche Lösungen noch großangelegte Gesellschaftsentwürfe. Sie bietet jedoch Leitlinien, die bedeutende wirtschaftliche Implikationen haben, und zwar sowohl auf individueller wie auf institutioneller Ebene. Die biblischen Perspektiven des Entwurfs konzentrieren sich auf die Themen von Schöpfung, Bund und Gemeinschaft.

Kraft der Gabe der *Schöpfung* sind alle Frauen und Männer Mitschöpfer und sollen treue Verwalter der ihnen anvertrauten Erde sein. Der *Bund* verpflichtet uns zur Gerechtigkeit gegenüber unserem Nächsten, indem wir ihm Ehrfurcht und Aufmerksamkeit erweisen. Aus der Tatsache, daß wir eine *Gemeinschaft* bilden, folgt die Solidarität, die besonders die Reichen verpflichtet, den Armen beizustehen. Biblische Perspektiven über Reichtum und Armut sind die Grundlage für das, was man heute als «vorrangige Option für die Armen» bezeichnet, eine Option, die der Hirtenbrief bei seinen wirtschaftlichen Analysen immer wieder hervorhebt.

Die aus der Tradition der katholischen Soziallehre hervorgehenden ethischen Normen für die Bewertung der Wirtschaft gründen auf einer Erörterung der Menschenrechte, besonders des Rechtes auf aktive *Beteiligung* (*participation*). Die amerikanischen Bischöfe verwerfen klar jede Bewertung von wirtschaftlichen Institutionen, die nur ihre produktive Effizienz oder die von ihnen erzeugte Menge von Gütern oder Dienstleistungen berücksichtigt – so wichtig diese auch sein mögen. Die Bischöfe betonen, daß eine Frage unerlässlich sei: «Räumen diese Institutionen allen Personen jenes Maß an aktiver gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Beteiligung ein, das ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft entspricht?» (Nr. 73). Die katholische Soziallehre zielt sowohl auf individuelles wie auf institutionelles Verhalten im Bereich der Wirtschaft.

Wenn das Wirtschaftssystem in menschenwürdiger Weise funktionieren soll, muß es folgenden Anforderungen genügen:

«Es müßte die Menschen in die Lage versetzen, in ihrer Arbeit ein bedeutendes Maß an Selbstverwirklichung zu finden; es sollte den Menschen erlauben, ihre materiellen Bedürfnisse durch eine angemessene Entlohnung zu erfüllen, und es sollte die Stärkung der Einheit und Solidarität in der Familie, der Nation und der Weltgemeinschaft möglich machen» (Nr. 77).

Um dies alles sicherzustellen, fordern die Bischöfe, daß die «wirtschaftlichen Rechte» als für die Menschenwürde ebenso fundamental wie die «politischen Rechte» anerkannt werden. Diese «wirtschaftlichen Rechte» schließen u.a. das Recht auf Nahrung, auf Wohnung und auf Arbeit ein. Sie wurden von Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) anerkannt. Bereits 1948 waren sie in der UNO-Menschenrechtserklärung dargelegt worden. Der Aufruf zur Durchsetzung dieser Rechte verlangt ein Experiment in wirtschaftlicher Demokratie – ähnlich dem Experiment in politischer Demokratie, das am Ursprung der Vereinigten Staaten steht (Nr. 89).

Der Hirtenbrief faßt die Gerechtigkeitsnormen zusammen, welche die Wirtschaftspolitik und die wirtschaftlichen Institutionen sowohl in den USA wie auch auf internationaler Ebene prägen sollten. Dabei werden drei Prioritätsgrundsätze aufgestellt:

1. Die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Armen hat die höchste Priorität (Nr. 103).

2. Die verstärkte Beteiligung der Marginalisierten am Wirtschaftsprozeß hat Vorrang gegenüber der Erhaltung privilegierter Macht-, Reichtums- und Einkommenskonzentrationen (Nr. 104).

3. Die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse und die Verstärkung der Beteiligung sollten prioritäre Ziele bei der Investition von Reichtum, Begabung und menschlicher Energie sein (Nr. 105).

Aus diesen Prinzipien folgen nach dem Text eindeutige moralische Herausforderungen für die Hauptakteure im Wirtschaftsprozeß: Arbeitnehmer und Gewerkschaften; Manager, Inve-

⁵ Vgl. John Palmer/Isabel V. Sawhill, *The Reagan Record: An Assessment of America's Changing Domestic Priorities*. Cambridge, MA 1984, S. 320.

⁶ Die in Klammern gesetzten Ziffern beziehen sich auf die Abschnitte im «Origins»-Text (s. Anm. 2).

storen, Unternehmen und Banken; Bürger und Regierungen; transnationale Konzerne und internationale Wirtschaftsorganisationen; Konsumenten; schließlich auch die Kirche. Wenn sie auf den zuletzt genannten Akteur zu sprechen kommen, legen die Bischöfe eine erfrischende Ehrlichkeit an den Tag, indem sie zugeben, daß die Kirche selber in die Tat umsetzen müsse, was sie verkünde: «In der Tat sollte die Kirche in der Treue zu den Grundsätzen wirtschaftlicher Gerechtigkeit und zu ihrer Verpflichtung zum Schutz der Rechte aller mit ihr Verbundenen mit dem guten Beispiel vorangehen» (Nr. 144). Dies erfordert verstärkte Aufmerksamkeit auf Löhne, Renten, Gewerkschaftsrechte, Investitionen, Vermögensrechnung usw.

Wirtschaftspolitische Empfehlungen

Sobald sich die Bischöfe im zweiten Teil ihres Textes der politischen Praxis zuwenden, achten sie sehr sorgfältig darauf, den *Grad der Verbindlichkeit* anzugeben, der ihren Richtlinien jeweils zukommt. Schon in ihrem Hirtenbrief hatten sie darauf hingewiesen, daß allgemeinen ethischen Prinzipien größere Verbindlichkeit zukommt als spezifischen Klugheitsurteilen. Sie erwarten, ja begrüßen deshalb eine Vielfalt von Meinungen über die komplexen wirtschaftlichen Fragen, die sich bei der Umsetzung von Prinzipien (z. B. Recht auf Arbeit) in die praktische Politik (z. B. staatlich geförderte Ausbildungsprogramme) stellen. Aber sie fordern, daß bei allen wirtschaftlichen Fragen deren ethische Dimension gewissenhaft mitzubedenken sei.

Die Erste Fassung behandelt ausführlich folgende vier konkrete Themen: 1. Arbeitslosigkeit, 2. Armut, 3. Zusammenarbeit bei der Gestaltung der Wirtschaftspolitik, 4. internationale Wirtschaftsfragen.⁷ Diese Bereiche wurden einerseits wegen ihrer Wichtigkeit ausgewählt und andererseits, weil sie die ethische Analyse und die Wertvorstellungen, die sich aus der katholischen Soziallehre ergeben, sehr gut zu illustrieren vermögen.

► Mit der an die Spitze gestellten Behandlung der *Arbeitslosigkeit* folgt der Hirtenbrief dem Beispiel Papst Johannes Pauls II., der die Arbeit als die zentrale soziale Frage von heute bezeichnet hat. Deshalb hat «die Schaffung neuer Arbeitsplätze mit angemessener Entlohnung und annehmbaren Arbeitsbedingungen» nach Meinung der Bischöfe «die dringlichste Priorität für die inneramerikanische Wirtschaftspolitik» (Nr. 158). Der Hirtenbrief nennt die derzeitigen Arbeitslosenquoten in den USA eine «Tragödie». Die offizielle Arbeitslosenquote beträgt z. Zt. 7–8%; inoffiziell – wenn man nämlich diejenigen mitzählt, die schon gar nicht mehr versuchen, Arbeit zu finden – beträgt die Quote aber etwa 10–12%; bei den ethnischen Minderheiten erreicht die Quote sogar 14–16%, bei der Jugend 20–22 und bei der Minderheitenjugend gar 40–45%.

Derartig hohe Quoten sind moralisch untragbar, sagen die Bischöfe; sie haben verheerende Auswirkungen auf die Selbstachtung der Einzelnen, die Lebensfähigkeit der Familien und auf die Zukunft der Gesellschaft insgesamt. Obwohl sich der Hirtenbrief auf keine bestimmte Ursache für die Arbeitslosigkeit festlegt, unterstreicht er doch in erster Linie die Notwendigkeit von Programmen zur Eingliederung der am Rande des Arbeitslebens Stehenden in den Arbeitsprozeß und zur Produktion von Gütern und Dienstleistungen, die die Gesellschaft wirklich benötigt. Zu den politischen Empfehlungen des Hirtenbriefs gehören ein erneutes und entschiedenes Engagement der Nation zur Herstellung der Vollbeschäftigung (durch Reduktion der Arbeitslosigkeit auf etwa 3–4%), staatliche Hilfen zur Schaffung von Arbeitsplätzen, Ausbildungs- und Umschulungsprogramme usw.

► Ihre Ausführungen über die *Armut* in den USA leiten die Bi-

schöfe mit einer besorgniserregenden Statistik ein: Ende 1983 lebten etwa 35 Mio. Bürger (15% der Gesamtbevölkerung) unterhalb der offiziellen Armutsgrenze; weitere 20–30 Mio. Menschen waren als bedürftig zu bezeichnen. In den letzten Jahren sind die Zahlen der Armen dramatisch gestiegen – genau in dem Augenblick, da die Reagan-Administration die Sozialfürsorgeprogramme drosselt, während sie die Rüstungsausgaben erhöht. Die Bischöfe stellen fest: «Die Tatsache, daß in einer so wohlhabenden Nation wie den USA so viele Menschen arm sind, ist ein sozialer und moralischer Skandal, der nicht ignoriert werden darf» (Nr. 187).

Als soziale und institutionelle Faktoren, die die Armut bestimmen, identifiziert der Hirtenbrief 1. die rassische und ethnische Diskriminierung (verhältnismäßig sind weit mehr Nicht-Weiße arm als Weiße), 2. die «Feminisierung der Armut» (unter den Armen in den USA sind immer mehr Frauen und solche, die von Frauen abhängen) und 3. die krasse Ungleichheit in der Verteilung von Einkommen und Vermögen. Die politischen Empfehlungen der Bischöfe betreffen die Reform des Wohlfahrtssystems, ein gerechteres Steuersystem, verbesserte Ausbildungsprogramme sowie die Hilfe für Familien, bei denen beide Elternteile arbeitstätig sind.

► *Zusammenarbeit (collaboration)*, Mitwirkung (*cooperation*) und Planung sind die Schlüsselthemen in dem Teil des Hirtenbriefs, der «Das neue amerikanische Experiment» behandelt. Hier fordern die Bischöfe größere Solidarität bei Unternehmen, Gewerkschaften und der Regierung, um eine gesunde, die Rechte aller respektierende Wirtschaft zu fördern. Das «neue Experiment» sollte um die Einbringung demokratischer Ideale in den wirtschaftlichen Bereich bestrebt sein. Mehr Mitwirkung und Zusammenarbeit könnten eine doppelte Wirkung zeitigen: 1. Sie könnten wirtschaftliche Verschiebungen verhindern, die verheerende Folgen für die Gemeinschaft haben (z. B. Betriebsstillegungen). 2. Sie würden kreative Bemühungen um ein neues Verhältnis zwischen den Sozialpartnern, um die Gewinnbeteiligung der Arbeitnehmer, um genossenschaftliche Unternehmensformen usw. fördern.

► Schließlich behandelt der Hirtenbrief die *Weltwirtschaft*, wobei er die besondere Rolle hervorhebt, die die USA in den internationalen Beziehungen spielen. Die wirtschaftliche Interdependenz wird betont: «Zusammen eingeschlossen in eine Welt begrenzter natürlicher Ressourcen, können wir mit unserer jeweiligen Wirtschaftspolitik einander helfen oder schaden» (Nr. 273). Die Bischöfe bekennen sich zur Notwendigkeit einer Reform der Weltwirtschaftsordnung, und zwar durch eine Neustrukturierung der wirtschaftlichen Beziehungsmuster im Hinblick auf mehr Gerechtigkeit und auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Armen in den Entwicklungsländern.

Der Hirtenbrief schreckt auch nicht davor zurück, die in den letzten Jahren praktizierte Politik der USA gegenüber der Dritten Welt schärf zu kritisieren, vor allem in bezug auf das, was der Text als den Wechsel zu «einer selektiven Hilfe» bezeichnet, die «die Nord-Süd-Problematik nach Ost-West-Gesichtspunkten beurteilt» (Nr. 290). Die Auslandshilfe, die Handelsbeziehungen, die Verschuldung der Dritten Welt, die privaten Investitionen in den Entwicklungsländern und der Nord-Süd-Dialog werden analysiert; konkrete Empfehlungen schließen jeweils an. Besonders werden die multinationalen Konzerne zu vermehrter Transparenz und zu mehr Gerechtigkeit bei Transaktionen aufgerufen, welche die armen Länder tangieren. Der Text macht sich die deutlichen päpstlichen Aufrufe zu größerer globaler Gerechtigkeit zu eigen und übernimmt die von Papst Johannes Paul II. in Kanada 1984 geäußerte Kritik an den reichen Ländern und ihrem «imperialistischen Monopol wirtschaftlicher und politischer Vorherrschaft auf Kosten anderer» (Nr. 318).

Abschließend geht der Hirtenbrief auf die Dichotomie ein, die im Leben vieler amerikanischer Christen zwischen Arbeit und Gebet, zwischen Tätigkeit und Muße besteht. Die Bischöfe rufen zu größerer Integration auf und stellen fest, daß viele Wirtschaftsprobleme auf die Spaltungen zurückgehen, die unsere heutige Lebensweise kennzeichnen.

Wie wurde die Erste Fassung aufgenommen?

Im derzeitigen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Kontext der USA und bei der Deutlichkeit des Hirtenbriefs ist es

⁷ Die Ausführungen zu einem 5. Bereich – Ernährung und Landwirtschaft – wurden nachträglich, am 14. Mai dieses Jahres, veröffentlicht. Englischer Originaltext in: National Catholic Reporter Vol. 21, No. 31, 31.5. 1985, S. 15–18.

verständlich, daß dessen Erste Fassung viel Beachtung gefunden, aber auch Kontroversen ausgelöst hat. Das Interesse für das, was die Bischöfe zu sagen haben, geht weit über das römisch-katholische Publikum hinaus. Die großen amerikanischen Zeitungen und Nachrichtenmagazine brachten ausführliche Berichte. Erzbischof Weakland und andere an der Erarbeitung des Hirtenbriefs Beteiligte wurden in den nationalen Fernsehnetzen mehrfach interviewt. In zahlreichen Diözesen und an vielen Universitäten fanden Konferenzen und Symposien statt. Mehrere große protestantische Kirchen und andere religiöse Organisationen machten sich die Botschaft des Hirtenbriefs zu eigen.

Die einzigartige Weise, wie der Text vorbereitet und abgefaßt worden ist, verspricht auch weiterhin eine lebhaftere Diskussion über seine Inhalte und seine Folgerungen – eine Diskussion, die zur Verbesserung der Ersten Fassung in hohem Maße beitragen wird.⁸ Bereits beim Friedenshirtenbrief hatte die Berücksichtigung der Reaktionen im In- und Ausland zur Verdeutlichung der nachfolgenden Fassungen geführt.

Der Text wurde vor allem wegen seines entschiedenen moralischen Engagements gegenüber Organisation und Tätigkeit der amerikanischen Wirtschaft gelobt. Dieser moralische Impetus wird gerade zum jetzigen Zeitpunkt als dringend notwendig empfunden. Sowohl der biblische Abschnitt wie die Ausführungen über die katholische Soziallehre sind sehr gut aufgenommen worden. Aber auch die spezifischen politischen Empfehlungen haben Anklang gefunden.

So bezeichneten z. B. zwei Wirtschaftsnobelpreisträger, die Mitte März als Zeugen vor einem Ausschuß des Repräsentantenhauses auftraten, die Erste Fassung des Hirtenbriefs als einen brauchbaren Rahmen für realistische Lösungen der Probleme von Armut und Arbeitslosigkeit.⁹ Dr. *James Tobin*, Nobelpreisträger von 1981, unterstützte den Aufruf der Bischöfe zu mehr Sensibilität für die Nöte der Armen und erinnerte die Kritiker des Hirtenbriefs daran, daß «eine soziale und politische Demokratie die extremen Ungleichheiten eines ungezügelten Marktkapitalismus nicht überleben kann». Dr. *Lawrence Klein*, Nobelpreisträger von 1980, schloß sich den spezifischen Empfehlungen des Hirtenbriefs bezüglich vermehrter staatlicher Unterstützung für Arbeitsplatzbeschaffungs- und Berufsbildungsprogramme an.

Aber natürlich gab es nicht nur zustimmende Reaktionen. Extrem konservative katholische Gruppen warfen den Bischöfen vor, sie mischten sich einmal mehr in politische Bereiche ein, für die sie keine Kompetenz hätten. Für diese Gruppen ist der Hirtenbrief ein weiteres Anzeichen für einen «sozialistischen» Trend in der katholischen Soziallehre. Typisch für diese Art von pauschaler Ablehnung ist der Bericht über ein unter dem Titel «Free Enterprise and Christian Morality» («Freies Unternehmertum und christliche Moral») durchgeführtes Seminar, dessen Schlußfolgerungen behaupten, daß der Hirtenbrief «zu viel Ideologie, politische Parteilichkeit, Utopismus, falsche Angaben, überholte Wirtschaftstheorien sowie ein verkehrtes Verständnis der Probleme der Dritten Welt enthalte». Außerdem enthalte er «viel zu wenig katholische Philosophie und Soziallehre, Sorge um die Familie sowie erzieherische und geistliche Führung».¹⁰

Die prominenteste konservative Kritik am Hirtenbrief ging jedoch von einer Gruppe aus, die einen regelrechten «Gegen-Hirtenbrief» ausgearbeitet hat. Diese Gruppe ernannte sich selbst zur «Laienkommission für katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft» («Lay Commission on Catholic Social Thought and the US Economy»); sie veröffentlichte ihren Text ein paar Tage vor dem Erscheinen der Ersten Fassung des Hirtenbriefs der Bischöfe.¹¹ Unter dem Vorsitz von *William Simon*, der unter Präsident Richard Nixon Finanzminister war,

gehören der Laienkommission u. a. an: General *Alexander Haig*, Präsident Reagans erster Außenminister; *J. Peter Grace*, prominenter Geschäftsmann und Investor in Lateinamerika; *Claire Booth Luce*, die Frau des Gründers der Magazine *Time* und *Life* sowie frühere Botschafterin in Italien. Der Laienbrief wurde hauptsächlich von *Michael Novak*, einem Theoretiker bei der konservativen «Denkfabrik» *American Enterprise Institute*, verfaßt. Die These von *Simon/Novak* ist ein Triumphhymnus auf den «demokratischen Kapitalismus» und auf das Funktionieren der freien Marktwirtschaft sowie eine Warnung vor «Verteilungs»-Forderungen in der katholischen Soziallehre. Ein Kritiker meinte treffend, der Laienbrief vertrete eine «vorrangige Option für den Unternehmer».¹² Obwohl ihm anfänglich viel Publizität zuteil wurde, scheint der Laienbrief auf den Gang der nachfolgenden Diskussion und auf die Überarbeitung der Ersten Fassung des Hirtenbriefs wenig Einfluß zu haben.

Doch nicht alle Kritiker gehören dem konservativen Lager an. *Joseph Califano*, ein liberaler Demokrat, der unter Präsident Jimmy Carter Gesundheits-, Erziehungs- und Sozialminister war, hält den Bischöfen vor, ihre Botschaft habe an moralischer Kraft eingebüßt, weil sie sich auf so viele spezifische Empfehlungen eingelassen hätten. «Die nächste Fassung wird ihr Ziel viel wirksamer erreichen können», meint *Califano*, «wenn sie sich auf die christliche Sicht von wirtschaftlicher Gerechtigkeit konzentriert und viele von den Einzelheiten fallen läßt, die die Durchschlagskraft des Textes der Bischöfe nur vermindern, die auch Fragen hinsichtlich der Grenzziehung zwischen Kaiser und Kirche aufwerfen und die die Bischöfe in die mißliche Lage versetzen, daß sie das eine oder andere sozialpolitische Rezept, über das Frauen und Männer guten Willens ... in den letzten 50 Jahren diskutiert und gestritten haben, mit dem Nimbus einer moralischen Überlegenheit versehen.»¹³

Die Analyse der Ersten Fassung durch meine eigene Organisation, das *Center of Concern*, wurde Anfang Januar veröffentlicht und erfuhr eine weite Verbreitung und Publizität.¹⁴ Wir begrüßten in dieser Analyse, daß der Hirtenbrief deutlich für die vorrangige Option für die Armen eintritt, daß er die Freiheit und Großzügigkeit des amerikanischen Volkes in seinen wirtschaftlichen Anstrengungen achtet, daß er das Problem der Gerechtigkeit innerhalb der Kirche redlich behandelt, daß er die wirtschaftlichen Grundrechte betont und daß er die innenpolitische und die weltweite Dimension der amerikanischen Wirtschaft eng miteinander verknüpft. Wir äußerten aber auch einige Verbesserungswünsche: eine verstärkte Aufmerksamkeit für eine umfassende Strukturanalyse der kapitalistischen Wirtschaft der USA; eine entschiedener Betonung des «Vorrangs der Arbeit» als zentralem Thema katholischer Soziallehre; eine bewußtere ökologische Perspektive, welche die Erde als die primäre wirtschaftliche Größe respektiert; eine explizitere Verknüpfung des Wirtschafts- und des Friedenshirtenbriefs durch eine Analyse der Militarisierung der Wirtschaft und der Notwendigkeit, «wirtschaftliche Umkehr» zu unterstützen; eine ausdrücklichere Anerkennung des von Frauen erbrachten Beitrags zum Wirtschaftsleben; eine eingehendere Untersuchung des Einflusses neuer weltwirtschaftlicher Entwicklungen auf die weltweite Arbeitssituation; schließlich ein stärkeres Engagement der Bischöfe im Hinblick auf die notwendige Nacharbeit zur Durchsetzung des Hirtenbriefs (z. B. durch Bildungsprogramme, politische Aktionen usw.).

¹¹ *Toward the Future: Catholic Social Thought and the US Economy: A Lay Letter*. New York: Lay Commission on Catholic Social Thought and the US Economy 1984. Deutsche Übersetzung in: *Die Neue Ordnung*, Sondernummer (s. Anm. 2).

¹² *J. Hug, A Preferential Option for the Entrepreneur*, in: *Christianity and Crisis* Vol. 44, 21. 1. 1985, S. 518–520.

¹³ *J. A. Califano, The Prophets and the Profiteers*, in: *America* Vol. 152, 5.–12. 1. 1985, S. 7.

¹⁴ Vgl.: *Comments on the First Draft of the NCCB Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the US Economy*. Center of Concern Occasional Paper, 2. 1. 1985 (zu beziehen bei: Center of Concern, 3700 13th St., N. E., Washington, DC, 20017, USA).

⁸ Zur Bedeutung des Entstehungsprozesses dieser Hirtenbriefe vgl. P. Henriot, *A un año de la Pastoral de la Paz: Implicancias eclesiológicas*, in: *Mensaje* (Santiago de Chile) No. 330, Juli 1984, S. 294–299.

⁹ *Testimony before House Subcommittee on Economic Stability of the Committee on Banking, Finance and Urban Affairs, US House of Representatives, Washington, DC, March 19, 1985.*

¹⁰ Zitiert nach: *The Wanderer*, 4. 4. 1985, S. 2.

Eine Kritik an dem Hirtenbrief ist in allen Lagern einhellig: sie betrifft den Umfang des Textes – 136 Schreibmaschinenseiten! Die nuancierte, detaillierte Argumentation bietet keinen leichten Lesestoff. Wenn der Hirtenbrief breitere Kreise des katholischen Fußvolkes erreichen soll, wird er in den folgenden Fassungen erheblich gekürzt werden müssen. Dies wird freilich keine leichte Aufgabe sein, wenn man die zahlreichen Stimmen bedenkt, die die Behandlung weiterer Themen vorschlagen.

Als die Bischöfe Ende März beschlossen, den Prozeß der Vorbereitung der Zweiten Fassung hinauszuschieben, wurde spekuliert, daß dies ein Abrücken von der ursprünglichen Entscheidung zu einem «mutigen» Text signalisiere. Beobachter deuteten den Aufschubsbeschuß im Sinne eines «Nachgebens» gegenüber den Angriffen von konservativer Seite. In Wirklichkeit scheint eher das Gegenteil der Fall zu sein. Bischof *James Malone*, der Präsident der Bischofskonferenz, erklärte bei der Bekanntgabe des Aufschubs nämlich, man habe die Befürchtung gehabt, daß der ursprünglich vorgesehene Zeitplan «einige Diözesen davon abhalten könnte, die durch das Dokument ausgelöste reiche Diskussion voll auszuschöpfen». Außerdem benötigte man mehr Zeit, «um eine wirksamere pastorale und bildungsmäßige Nacharbeit vorzubereiten».¹⁵

Offensichtlich bedeutet der Aufschub, daß die Redaktionskommission die eingegangenen Reaktionen ernstnimmt und daß die sowohl aus den USA wie aus dem Ausland gekommenen Antworten quantitativ und qualitativ beachtlich sein müssen. Mit dem eingangs angegebenen geänderten Zeitplan machen die Bischöfe ihre Absicht deutlich, ihren Wirtschaftshirtenbrief noch kraftvoller und wirksamer werden zu lassen.

Aus der Tatsache, daß nun mehr Zeit bleibt, wird sich wahrscheinlich ergeben, daß auf der Ebene der Ortskirchen noch mehr getan werden wird, um die verschiedenen Textfassungen zu studieren und um sowohl mit der Bildungsarbeit auf der Grundlage des Hirtenbriefs als auch mit dessen konkreter Verwirklichung zu beginnen. In einigen Diözesen haben bereits sehr kreative Prozesse eingesetzt. Die Diözese Honolulu z. B. verschiebt nicht nur Kommentare zum Text der Bischöfe, sondern formuliert ihrerseits einen Hirtenbrief zur lokalen Wirtschaftslage in Hawaii. Wenn man die Grundsätze katholischer Soziallehre auf die jeweils vor Ort bestehenden Fragen anwendet, so ist dies ein besonders wirksamer Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die ethischen Probleme der Wirtschaft.

Ein Schlüssel zu dem, was aus den verschiedenen Fassungen des Hirtenbriefs im Laufe des nächsten Jahres werden wird, sind die Bildungsprogramme, die rund um die Inhalte und Folgerungen des Textes stattfinden werden. Der Hirtenbrief fordert einige tiefgreifende Veränderungen, und man sollte das Ausmaß der Herausforderung nicht unterschätzen. Dem geforderten Wandel stehen nicht nur individuelle Habgier und Gleichgültigkeit im Wege. Von größerer Bedeutung sind die Widerstände bei gesellschaftlichen Institutionen und kulturellen Gegebenheiten. Gemäß dem Ersten Entwurf «müssen wir mit der Herausbildung eines neuen kulturellen Konsenses beginnen, wonach alle Personen im wirtschaftlichen Bereich

wirklich Rechte haben und die Gesellschaft die moralische Pflicht hat, die nötigen Schritte zu tun, damit niemand von uns hungrig, obdachlos, arbeitslos ist oder sonstwie dasjenige erleben muß, was für ein Leben in Würde notwendig ist» (Nr. 86).

Ein Appell zur «kulturellen Bekehrung»

Die gesellschaftliche Krise, der sich die Vereinigten Staaten (aber auch andere Länder) gegenübersehen, ist primär nicht wirtschaftlicher oder politischer, sondern kultureller Natur; es geht um eine *Sinnkrise*. Was ist der Sinn der menschlichen Familie? Welche Symbole, Mythen, Träume und Bilder motivieren und leiten uns? Was für ein Konsens verbindet uns noch? Diese kulturellen Fragen haben ihre Implikationen in jedem Abschnitt des Hirtenbriefs und sind eine Erklärung für die ungeheure Aufgabe, die vor uns liegt. Der Hirtenbrief enthält einen regelrechten Aufruf zur kulturellen Bekehrung und zu dem, was Papst Paul VI. in «*Evangelii Nuntiandi*» (1975) als die «*Evangelisierung der Kultur*» bezeichnet hat.

Der kanadische Theologe *Gregory Baum* ist diesem Thema der kulturellen Bekehrung nachgegangen und hat in einem Kommentar zu einem Wirtschaftsdokument kanadischer Bischöfe aus dem Jahre 1983 einige sehr kluge Bemerkungen gemacht.¹⁶ Baum weist auf drei Dinge hin, die ein Hirtenbrief tun sollte, wenn er auf die tieferliegenden kulturellen Themen eingehen will: er sollte desakralisieren, legitimieren und stimulieren. Mir scheint, daß die Erste Fassung des Hirtenbriefs der amerikanischen Bischöfe diesen Prozeß in geeigneter Weise eingeleitet hat:

1. Das Dokument *desakralisiert* den Nimbus des Sakralen, mit dem der Status quo oft ausgestattet wird, indem es uns daran erinnert, daß im gegenwärtigen Wirtschaftssystem nicht alles «O.K.» ist. Es unterminiert die kulturelle Tendenz, die Dinge in wirtschaftlichen Belangen einfach so hinzunehmen, wie sie eben sind.

2. Das Dokument *legitimiert* eine Analyse und einen Wortschatz, die in unserer Kultur bisher den Anschein des allzu Radikalen und Unbeliebten hatten. Wir können jetzt z. B. kapitalistische Strukturen genau unter die Lupe nehmen und offen von einer Option für die Armen sprechen.

3. Das Dokument *stimuliert* unsere schöpferische Phantasie, unser utopisches Denken, und läßt uns so aus den restriktiven Kategorien ausbrechen, die uns die dominierende Kultur aufzwingt. Wir können jetzt z. B. auf schöpferische Weise erforschen, was das «neue amerikanische Experiment» in wirtschaftlicher Demokratie bedeuten könnte.

In den kommenden Monaten werden die vollen Auswirkungen von weiteren vier Jahren «*Reaganomics*» für das gesellschaftliche und moralische Gefüge der Vereinigten Staaten deutlicher zutage treten. Der mutige Appell der Bischöfe wird dann nur von um so größerer Bedeutung sein. Er ruft uns dauernd in Erinnerung, daß die Wirtschaftsordnung aus Menschen besteht und daß sie deshalb ethischen Bewertungen und moralischen Weisungen unterliegt. *Peter J. Henriot, Washington, DC*

DER AUTOR ist Politologe und Leiter des *Center of Concern* in Washington, einer unabhängigen Forschungs- und Bildungsinstitution, die sich mit Fragen des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit befaßt.

Übersetzt und bearbeitet von Karl Weber und Clemens Locher.

¹⁵ Vgl. *Origins* Vol. 14, 11. 4. 1985, S. 700.

¹⁶ Gregory Baum/Duncan Cameron, *Ethics and Economics: Canada's Catholic Bishops on the Economic Crisis*. Toronto 1984, S. 62–69.

«Leben ist nicht heilbar» – Kunst kein Ersatz

Das epische Versteck- und Lichtspiel von Adolf Muschg

Der Zürcher Adolf Muschg (geb. 1934) hat sich seit seinem ersten Roman *Im Sommer des Hasen* (1965) als virtuoser, sehr reflektiert bauender Sprachkünstler vorgestellt. In sensibler literarischer Selbstbefragung erkundet er unablässig den möglichen Ort eines Schriftstellers heute im Dreieck postaufklärerische *Kunst* – (unerreichbar) spontane *Vitalität* – kollektive *Kulturgeschichte*. Der intellektuelle Romancier, der den An-

spruch des Lebendigen spürt, hat seine Kernproblematik, das (Miß-)Verhältnis zwischen *Kunst und Leben*, in einen über fünfhundertseitigen Großroman mit dem Titel *Das Licht und der Schlüssel* gepackt.¹ Der eher altvordere «und»-Titel läßt ein

¹ Adolf Muschg, *Das Licht und der Schlüssel*. Erziehungsroman eines Vampirs. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1984; 521 Seiten, DM 38.–.

Spannungsverhältnis besonderer Art samt ironisch transportierter Lehre vermuten.

Mit dem Paracelsuszitat «Und ist den papierischen Büchern nichts zu vertrauen» wird der Leser gelehrig eingestimmt, ironisch gewarnt. In drei Romanteilen samt einer Nachschrift in Briefen inszeniert und umkreist der Autor die *Lebensproblematik der Frau, die Kunstproblematik des Mannes*: Sie zwischen resignativem Lebensstau und (ziemlich geistlos) auflodernder Erotik, *Er* (gedoppelt) zwischen bedachtem Sehen und erklärter Blindheit, zwischen rücksichtslosem Geschäft und lichtbeseelter Kunst. Sie, die in die Raffinesse Getriebene, aber von Natur Weiche, wird im «Roman» (3. Teil) gewissenlos, fast zynisch erotisch; er, der Mann, zumindest als «Blinder» in seiner Resignation fast weise oder doch gelassen. Die Frage nach der *vital helfenden*, nach der *ästhetischen*, Lebensminderung und Tod aushaltenden, also *religiösen Kraft der Kunst* ist durchgehendes Thema²; *Kunst (Literatur)* mit ihrem auf- und abschwellenden, die Zeit begleitenden und den Zeitfluß in (fast) befreiende Gegenwart auflösenden Verheißungspotential. Was wie Hoffnung scheint, wird episch genährt aus gezügelter Aggressivität und depressiver Stimmung.

Amsterdam, Herengracht 1001

Alle *Personen* des Romans *Das Licht und der Schlüssel* sind *Kunstfiguren*.³ Die Hauptfigur heißt *Constantin Samstag*, ein früherer Werbefachmann aus der Schweiz. Er hat ebenso unbeeiligt Werbung für wie gegen das Rauchen betrieben. Man erkennt in ihm Züge des Werbe- und PR-Fachmanns Bischof (aus Muschgs erstem Roman *Im Sommer des Hasen*, 1965). Mit Constantin Zerutt (aus *Albissers Grund*, 1974) teilt er nicht nur den Vornamen, sondern auch die einäugige Blindheit und das psychiatrische Interesse. Aus einem Auge blind, das kann auch heißen, mit einem Auge davongekommen, oder ein Auge zudrücken vor den menschlichen Schwächen. Constantin Samstag wohnt im Keller eines weiträumigen Patrizierhauses in Amsterdam, Herengracht 1001 (Anspielung auf «Tausendund-eine Nacht»). Er betätigt sich als Erzähler, Vampir, Kunst-Sachverständiger. Die grandios-groteske dreifache Tätigkeit ist bedeutungsgeladen. Auf drei Bedeutungsebenen arbeitet er lustvoll-distanziert im Spannungsfeld Leben – Tod mittels schmerzlich-lustvoller «Kunst», wenn man die Fähigkeit eines Saugtherapeuten (Vampirbiß) der ärztlichen Kunst zurechnen darf.

Über Samstag wohnt in der Beletage des gleichen Hauses *Mona*, eine ehemalige Stewardess, unlängst geschieden. Drei Ärzte versuchen, die ichbezogene, unbefriedigte, sich selbst noch wenig kennende schöne junge Frau zu diagnostizieren. Man spricht vom Zusammenbruch des körperlichen Immunsystems, erkennt versteckte «Auto-Aggression» (121, 136), den mangelnden Lebenswillen. Die Mediziner, die wissen, daß sie die Krankheit nicht heilen können, geben (in gängigem Materialismus) Cortison. Parodie auf das Verhältnis wohlhabender Arzt – gelangweilte Patientin ist offenkundig. Samstag und Mona leiden auf unterschiedliche Weise an der Unfähigkeit, einfach (das heißt unproblematisch und befriedigt) in den Tag hinein leben zu können. Samstag will erhalten oder entwickeln, was er verlor: das Leben. Nachts steigt er hinauf zu Mona. Ein männlicher Scheherezade, will er Mona (und sich selbst) durch Geschichtenerzählen das Leben verlängern.⁴ In einem, vom Erzähler ziemlich therapeutisch gemeinten, Frage- und Antwortspiel versuchen die beiden, einander auf die Spur zu kommen, die beidseitige Mystifikation aufzuschließen (vgl. den Titel «der Schlüssel»). Samstag kommt aus dem Keller, aber auch

«aus einem Bild» (73). Er erleidet Lichtmangel und empfindet so etwas wie Hunger. Er fühlt sich blutleer, gefangen, erstarrt. Als Saugtherapeut entschädigt sich der *Vampir* Samstag⁵ an den Gattinnen jener Ärzte, die ihn wegen Blutarmut schon aufgegeben haben. Der Aderlaß gibt den Arztgattinnen – sie rascheln wie Papier – das Gefühl, daß sie gebraucht werden. Er will sich nicht mit ihnen vereinigen, nur momentan satt werden. Bedeutungsvoll, als Parabel verklemmter Erotik, ist auch dieser Vorgang erzählt.

Unterrichtet werden wir von den nächtlichen Erzählexerzitien vor allem durch die Briefe, die Constantin Samstag an seinen Auftraggeber *Mijnheer* Rulman Merswin *Gezaghebber* (welche raunende Exotik im Klang des Namens), einen alten blinden Tabakkönig calvinistischer Abkunft, schreibt. *Mijnheer* sammelt leidenschaftlich holländische Stilleben des 17. Jahrhunderts. Samstag soll ihm drei der besten – oder wenigstens ein vollkommenes Bild beschaffen. Ein Bild mit soviel Licht, daß es ihn sehend machen und die verrinnende Zeit so gegenwärtig zeigen kann, daß Vergänglichkeit aufgehoben wäre im bleibenden Jetzt des gemalten Lichts. Die Sehnsucht des Blinden nach dem wundertätigen Malen wie die Sehnsucht der Kranken nach dem wundertätigen Erzählen. Erzählen als Therapie? Das entsakralisierte Bild als Fluchtmöglichkeit für den (gnadenlosen) Bürger als Geschäftsmann?

Leben – Kunst – Tod heißen die drei Aspekte, Pole des Romans. Das Lebensbedürfnis konzentriert der Autor ansichtig in Mona, das Erzählen in Samstag, die Drohung des Todes in *Gezaghebber*. Aber Mann und Frau, der halbtote Samstag und die halbtote Mona, brauchen weiteres Personal, um Phantasie und die Banalität des Lebens gegen soviel distanzierte Betrachtung ins Spiel zu bringen. Dieses Personal gehört zu Mona. *Gezaghebber* wird am Ende unseren gelehrten *Vampir*-Erzähler mit seinen großartigen Licht-Reflexionen ergänzen.

Mona möchte, auch wenn er sie nicht mag, von Samstag ein Kind. Samstag erfährt von ihrer verlorenen Leibesfrucht. *Frauke* hätte das Kind geheißt (124). Der zweite (kürzeste) Roman-Teil entwickelt eine Phantasie über das verlorene Mädchen mit Projektionen aus Sehnsucht und transponierter Erinnerung von Schuld. *Frauke* ist Monas Tochter. Für Samstag hieße das Mädchen *Mani*, weil er Emmanuèle assoziiert. Während die Einbildnerin Mona ihr Stilleben malendes Kind mehr auf

² Mona zu Samstag: «Für mich tun es ja deine Geschichten. Und wenn du es mit deinen Figuren treibst, darf ich mir was Schönes dazu denken. (...) Es sind sowieso immer deine Geschichten! Du erzählst bloß und hältst dich dabei fein raus!» (113).

Der *Vampir*-Erzähler über die Geschichten in der Therapiegruppe: «Es ist eine überzeugende Geschichte, aber wir sind es hier schon gewohnt, daß überzeugende Geschichten angeboten und nicht akzeptiert werden, wenn es Geschichten aus der Vergangenheit sind. Geschichten sind Ausreden. Auch wenn sie wahr sein sollten, sind sie nur gut erfunden, um den Schwindel *hier* und *jetzt* nicht wirklich spüren, um sich nicht wirklich verantwortlich fühlen zu müssen. (...) Wir alle erzählen einander nicht unser wirkliches Leben, sondern Geschichten, mit denen wir es besser zu ertragen glauben.» (126).

Mona zu Samstag: «Du hast mich festgehalten, jede Nacht, mit deinen Geschichten, du wolltest mich vielleicht halten, sogar am Leben halten, aber haben wolltest du mich nicht. Das wäre die einzige Sprache gewesen, die ich verstanden hätte.» (350).

³ Der *Vampir*-Erzähler über sich selbst: «Ich bin kein Mensch; der Sage nach bin ich eine menschliche Fledermaus mit blutigen Reißzähnen. Das Bild ist so erheiternd, daß sich mein Entsetzen diesen Scherz gern gefallen läßt. (...) Ich schreibe, also lebe ich: *dieser* Satz hat entschieden keinen Sinn; übrigens so wenig wie sein Gegenteil. Ich bin weder tot noch lebendig, wenn ich schreibe; das Schreiben ist eine Verfassung, ein dritter Zustand, eine Reduktion auf leeres Papier, die gespannte Erwartung auf nichts als Zeichen, die sich statt meiner rühren. (...) Ich schreibe, um wenigstens *weder* tot noch lebendig zu sein. Wenn sich Schreibende gern darüber beklagen, wieviel ihnen schreibend zum Leben fehle, muß es doch einmal gesagt sein: auch zum Totsein fehlt allerhand. Man ist nicht nur tot, wenn man schreibt, man ist wach, wach in der Nacht. Man schläft nicht, wenn andere schlafen. Man *vertreibt* sich die Zeit mit Schreiben nicht nur – auch wenn man sie verlieren mag – man verdichtet sie zu einem durchsichtigen Körper.» (50f.). Schreiben heißt für des Autors Erzähler auch «Aus jeder Heimat ausgezogen – um das Fürchten zu lernen» (51).

² Muschg hat sich mit dem Thema mehr theoretisch, aber auch autobiographisch in seinen Frankfurter Vorlesungen *Literatur als Therapie? Ein Exkurs über das Heilsame und das Unheilbare* auseinandergesetzt (edition suhrkamp NF 65, Frankfurt 1981).

³ Samstag: «Ich bin eine Figur, aber wehe einem jeden, der etwas anderes aus mir machen will.» (134).

Samstag ausrichtet, adressiert dieser seine Mani an die Kontakt und Wärme suchende Mona. Frauke-Mani ist eine porzellan-helle Traumgestalt. Dennoch wirken die Sprach- und Versteckspiele der beiden Erzähletern mitunter angestrengt.

Hier ist kein Licht, hier kein Schlüssel

Entwickelt sich die Geschichte zum Bilderhandel, wie Gezaghebber wünscht, oder zum «Roman», wie Mona erwartet? Samstag will für seinen Auftraggeber tätig werden. Er fährt mit Mona zu einer Auktion von Stilleben. Im Singer-Museum begegnen sie dem Wärter Jan Willem van Helsing, der, «Dracula» lesend, sich gesprächsweise als Kunststudent bei einem Gelegenheitsjob ausgibt. Der merkwürdige epische Nachkomme aus Draculas Trivialroman ist auf der bürgerlichen Ebene Polizist, und als solcher Spezialist für Vampirjagd, d.h. für illegalen Kunsthandel. Aus der geschäftlichen Unternehmung Samstags entwickelt sich *Monas «Roman»* (so die Überschrift des 3. Teils). Sie verliebt sich in den häßlichen Museumswärter, begreift überhaupt nichts von dessen wirklicher Wirklichkeit, teilt Samstag alsbald triumphierend ihre Schwangerschaft mit. Jan Willem sprengt die symbiotische Abhängigkeit des «Untoten» (Samstag) mit der Halbtoten. Er lockt Mona zum Leben, zur Liebe, zur Lüge. Der Erzähler ärgert sich über diese «Klammotte von Gefühl» (373). Er möchte die beiden, die berechnend oder naiv der Liebe verfallen sind, am 28. August (Goethes Geburtstag) auf der N35 tödlich verunglücken lassen. Frischs *Gantenbein*-Erzählmuster – das Anprobieren von Geschichten wie Kleider – schlägt durch. Dann scheint der Erzähler die beiden in ihr Ehegefängnis zu entlassen, womit er sein Interesse für sie als Erzähler verliert, nachdem er ihr Angebot, mit ihnen eine Wohngemeinschaft zu gründen, ausgeschlagen hat.

Zuletzt füttert Samstag – eine der zahlreichen Erzählvolten – den von Frauke im Rollenspiel des zweiten Kapitels gemalten *Kater Maudlin*. Muschg gelingt hier ein eindrucksvolles, realistisches Stück Verhaltensprosa. Der Erzähler geht von genauen Beobachtungen aus, ehe er deutet. Auf fünf Seiten beschreibt er die Erwartungshaltung der Katze. Modell für eine Beziehung zwischen Menschen?

«Mein vertragloser Zustand mit Maudlin ist, obwohl von Ansprüchen nicht die Rede sein kann, der anspruchsvollste; (...) Ich muß mir selber das Warten, die Erwartung abgewöhnen, um das Unerwartete in Maudlins Gestalt wahrzunehmen, (...) Er (d. i. der Kater) stellt mir anheim, seine Rücksichtslosigkeit empörend, oder seine Absichtslosigkeit zum Entzücken zu finden. Manchmal scheint er mir anzudeuten, daß er mit meinem Entzücken besser leben kann als mit meiner Empörung. (...) Diesen Mangel an Beziehung als Beziehungslosigkeit zu deuten, hieße freilich die Deutung überstürzen. Tatsächlich ist er die Basis der zwischen uns möglichen Beziehung. In diesem Mangel steckt ihre Fülle, ihr Reichtum, sobald ich das Herz habe, ihn anders, oder noch lieber gar nicht zu benennen: nur zuzusehen. Nichts geschieht mir zuliebe oder zuleide, das ist wahr; eben darum geschieht es mit besonderer Beziehung auf mich. (...) er wird berührbar, indem er sich verschweigt, und in der Tiefe dieses Schweigens ist Raum für alle Geschichten. (...) Ich muß vergessen, zusehen, zuhören: das Schweigen Maudlins ist kätisch, nichts weiter, und konkret. Es ist ein Schweigen zu seinen Bedingungen, über die ich nicht einmal in der Erinnerung verfüge. Sollte Maudlin, neben vielem andern, die Hinterlassenschaft einer Geschichte sein, ist er es so vollkommen und restlos, daß von Hinterlassenschaft nicht die Rede sein kann. Es müßte vom Schweigen die Rede sein; (...) Keiner hält den andern, darin besteht unser Verhältnis.» (436ff.)

Und, fügt der Kommentator hinzu, «hier ist kein Licht, hier ist kein Schlüssel», nämlich beim Tier, in des Katers Gegenwart, in seiner Unbekümmertheit, «denn auch das Dauern kümmert ihn nicht». Das Tier als Botschaft? Nicht eigentlich. Aber doch als Gegenbild gegen den ichbesorgten, ichbekümmerten Menschen, gegen seine Unfähigkeit zum Leben vor lauter Geschäft oder ungemäßigem (falschem) Denken. Die Katze als unkünstlerische (Vorsicht, sie ist – auch – gemalt!), unintellektuelle, unmoralische, eben ganz natürliche Form von Anwesenheit.⁶

Muschg wäre nicht Muschg, wenn er als Autor dem dritten Teil nur den «Roman» reservierte. Monas Liebhaber ist ja Experte für Bilder und Fälschungen. Die Querverbindungen sind wiederum doppelt gezogen, erotisch und ästhetisch. Jan Willem fährt Mona und Samstag in ein Rotterdamer Museums-Magazin, wo die berühmten Fälschungen des Han van Meegeren lagern. Man hatte van Meegeren den Vorwurf gemacht, daß er nur unoriginelle, kunstgewerbliche Bilder male. Dafür rächte er sich, indem er neue Vermeers malte, die, jüngst in Italien entdeckt und mit Expertisen versehen, phantastische Preise auf dem Kunstmarkt erlangten. Diese neuen religiösen Vermeers belegten geradezu eine Kunstthese. Erst als der Maler nach dem Krieg sich verantworten mußte vor einem niederländischen Gericht, weil er Vermeers «Ehebrecherin» an Göring⁷ verkauft hatte (gegen Rückgabe von 200 aus Holland geraubten Gemälden), bekannte er, «ich war's». «Ihr habt mein Werk gefeiert» als «das größte Werk des größten Malers, dieses Landes, aller Zeiten». Die Tragik des Künstlers van Meegeren lag darin, daß er «seine Identität nicht bekennen konnte, ohne sie zu verspielen» (312).

Die ironisch mitgeteilte Konsequenz für Samstag: Mijnheer Gezaghebber solle nicht Bilder vom Singer-Museum, sondern die beiden nach Doktor Uilenkoop garantiert «echten» Vermeers, die «Emmausjünger» und das «Abendmahl», kaufen. Der Erzähler hat seine Schuldigkeit getan. Samstag hat nächtelang mit Mona gesprochen und seinem Auftraggeber Briefe, nicht nur über den Kunstmarkt, geschrieben. Sie ist ihrem leibhaftigen Vampir-Mann verfallen⁸, der Alte seiner fast obsessiven Vorstellung vom gemalten Licht. Mijnheer, der harte «homo oeconomicus», will mit zunehmendem Alter als «homo aestheticus» seine Psyche balancieren, vielleicht sogar stabilisieren. Dabei drängen auf verquere Weise Spuren des «homo religiosus» ans Tageslicht. Kunst als ästhetische Utopie gegen den Tod? Kann man so die Ebenen vermischen?

Ein Selbstbildnis der Malerei

Als *Nachschrift* liefert uns der Autor dreizehn essayistische Briefe Mijnheers «vom Bildersehen und Stilleben». Wir erreichen die höchste, die ästhetisch reflektierende, philosophische, stellenweise theologische Ebene. Mijnheer, ein Alter ego des Erzählers Samstag, muß sich nicht wie dieser um Mona, sondern nur noch um die eigene Gegenwart angesichts des drohenden Todes kümmern. Die Briefe des alten Tabakkönigs sind an einen ungenannten Mijnheer (den idealen Leser?) gerichtet. Einige lassen Constantin Samstag als Adressaten erkennen. Zum Beispiel (Brief 2): «Schaffen Sie mir ein Bild – nur eins! –, das die Mauer sinken läßt, an der es hängt; die Mauer, die den tiefsten Einblick trennt von der vollkommenen Blindheit. Lassen Sie mich sehen ohne Augen, was auch ein Blinder sehen muß» (463)⁹.

Eine außerordentliche genaue Beschreibung und Deutung des Vermeer-Bildes «Der Maler und sein Modell» (das Bild hängt in Wien) eröffnet sozusagen als Overtüre die Briefe.

«Er (d. i. Vermeer) malt die neue Eva mit allem Adel einer bürgerlichen Menschen-Tochter, dessen eine Männerhand fähig ist. Aber malt er

⁶ Ironisch, aber doch so gemeint, spricht der Erzähler-Vampir von der Lebenskunst, «die wir in Myrnas Namen (d. i. eine der drei Arztgattinnen) feiern: die hohe Kunst, nichts weiter als anwesend zu sein; nichts Geringeres zu leben als dem Augenblick» (105).

⁷ In den Blick tritt auch Pieter Menten. Der SS-Offizier hat als Kollaborateur Juden getötet und Bilder aus jüdischem Besitz beschlagnahmen lassen (330ff.). Die Benutzung dieses dokumentarischen Materials ist m. E. episch nicht zureichend verankert. Die politische Vergangenheit der Niederlande in der Nazizeit und eventuelle Folgen sind kein wirklich durchgezogener epischer Faden.

⁸ «Blutsauger, das seid ihr alle», sagt Mona zu Samstag und meint die Männer (113).

⁹ Siehe auch 498, 511. Die banal-realistische Frage, wie ein (vielleicht nur allegorisch?) Blinder Briefe schreibt – oder wie ein Blinder so differenziert das Sehen beschreibt und lehrt, kümmert den in mehrfacher Hinsicht die realen und allegorischen Ebenen verschiebenden Autor nicht.

noch sie, oder malt er schon seine eigene Kunst? Diese Frau *bedeutet* etwas, sie stellt die Geschichte des Heils oder Unheils dar, moderner gesprochen: die Zeit. Und gewiß, wer die Zeit malt, wird ihre Vergänglichkeit mitzumalen haben. (...) Ihre Eitelkeit schimmert durch das Lächeln des Mädchens, des Persönchens mit der Trompete. Aber: sie *schimmert*, Mijnheer!, es soll kein Schatten darauf fallen – auch nicht derjenige religiöser Geringschätzung, der nun gerade nicht. Er kann nicht umhin, den blühenden kleinen Hochmut zu feiern, den er da schildert, unser gemalter Maler. Sein Kranz bleibt ein Kranz, eine Krone des Lebens. (...) er findet im Sehen die höhere Gnade als beim Wissen, und die höchste beim Malen dessen, was er sieht. (...) Er *begibt* sie (d. i. seine Figuren), durch Malkunst, mit einer abgründigen Heiterkeit; er stimmt, malend, ihrer Vergänglichkeit zu. (...) Das junge Mädchen ist eine Allegorie des Malens? Nun gut: je vollkommener sie es ist, desto unfehlbarer wird sie das Bild eines jungen Mädchens. Evas Wiedergeburt – nicht als Jungfrau Maria. Als *diese* Frau. (...)

Das Mädchen ist *vollbracht*, wie es Gott in seinem Garten, als er es aus der Brust des Mannes zog – aber diese Version ist ja neuerdings umstritten –, nicht ergreifender gelingen konnte» (450f.).

«Das Bild ist eine Allegorie des Malens, will sagen: es zeigt etwas Anderes; etwas mehr als Malerei und Kunst. Es könnte auch «Die Entwaffnung des Pinsels» heißen. Wir sehen, um zu glauben: die Kunst, weit entfernt, das Letzte zu sein, ist nicht einmal das Nächste. Der Maler, der tot ist, hat den gemalten Maler so gemalt, daß wir *alles* für möglich halten können; sogar die Liebe» (456).

Zweifellos eine der genauesten und umfassendsten Bildbetrachtungen in einem Roman. Nicht alle Briefe sind von dieser Dichte. Mijnheer erörtert den «Realismus» in der Kunst, «ein Deckname für die krudesten Illusionen» (459). Er wirft einen Blick auf seine calvinistischen Vorfahren, auf das Pfeifenrauchen als «trockenen Rausch». Mijnheer sammelt Bilder als «Schutz» gegen die Metaphern, die Maschinen, die Vergänglichkeit. Stilleben – der dargestellte bürgerliche Rückzug ins Besitz-Private – sind zugleich so etwas wie säkularisierte Andachtsbilder. Ihre Totenschädel sprechen «memento mori», aber sie sind, gemalt, auch schon ein Stück «Triumph über den Tod» (475). Mijnheer entwickelt eine philosophische, in Teilen sogar theologische Ästhetik des Stillebens. «Illusion» und «Vanitas», «Transsubstantiation der Materie» (490) und «neue Schöpfung» heißen die Leitbegriffe. «Vor der Neuzeit»; sinniert Mijnheer, «gab es nur Einen, der einen Körper besaß: Gott. (...) Da die Schöpfung Gottes Kunstwerk war, galt jede Menschenkunst in ihr gleichviel. Sie war Pflege am Körper des Herrn.» Dann aber, seit der Neuzeit, zeigte uns «der Wunsch nach einem eigenen Körper» die Welt körperlich. «Unser Pinsel machte sie zur Kolonie. (...) Wir schufen uns eine neue Welt nach unserem Bilde und verließen uns darauf, daß sie immer noch ein Ebenbild Gottes bleibe – oder wir kümmerten uns nicht mehr darum. Erst in unserem Bild der Erde wurde uns die Erde wirklich untertan. (...) Wir ließen uns als zweite Schöpfer feiern, denn wir hatten die Zehn Gebote ersetzt durch das Gesetz, durch das Mysterium der Zahl. (...) Wir waren nicht nur die Gesetzgeber der neuen Schöpfung. Wir waren auch ihre Spielmeister, ihre Tanzlehrer, ihre Zuhälter» (506ff.).

Gott – Verzweiflung an jedem möglichen Bild?

Das ist Kritik am Mittelalter und Kritik an unserer aufgeklärten Selbstsicherheit. In den Bildern des Stillebens, resümiert Mijnheer, «stehen die Dinge nicht mehr bei Gott», sind aber auch noch nicht «mit der Flagge der Eroberung kompromittiert. (...) In der Güte der Kunst sitzt die Energie zur Verwandlung, zur irdischen Transsubstantiation» (510). Der alte Mann möchte in den gemalten Bildern «das Versprechen, daß ich leben soll» sehen. Ein überzogener Anspruch, dem die intellektuelle Dialektik auf dem Fuß folgt. Mijnheer erkennt plötzlich, «ich habe mich von der Kunst täuschen lassen.» – «Der Körper, den ich in meiner überflüssigen Freizeit suchte, war Schein – war es noch viel radikaler als zu Gottes Zeiten» (511f.). Nicht nur der raffinierte Kunstfälscher hat getäuscht. Täuschung steckt in der Kunst selbst – wenn, so muß man als kritischer Leser hinzufügen, Kunst ein Ersatz für Wirklichkeit sein soll, wenn ihr eine

Wunderkraft zugemutet wird, eine überzogene Erwartung, die sie nicht halten kann. Kunst, besonders naturalistische Kunst, zeigt, wie wir wissen, schon lange den Doppelcharakter von Lichtschein (lat. *lucere*, *illucescere*, auch *splendor*) und schönem Schein (lat. «*videtur*», Illusion, sogar *vanitas*). Das ist weniger neu, als uns der Erzähler suggeriert.

Der subtile Autor Muschg arbeitet mit einer ziemlich intellektuell aufgebauten *Antithetik*, die einen erzählerischen Trick einschließt. Je höher (fast *sisyphushaft*) er die Lichtästhetik hinauf transponiert, desto tiefer kann die genährte und getäuschte Hoffnung fallen. Es steckt etwas grotesk Überzogenes, etwas, wenn der Ausdruck erlaubt ist, ganz *Unkatholisches*¹⁰ in dieser, mit Begriffen der Bildtheologie arbeitenden, Bilderästhetik. Sie schließt jede Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf aus. Im Roman ist entweder alles Gemalte der Körper Gottes – oder aber, «wir schufen uns die Welt nach unserem Bilde» (506ff.); also eine Welt ohne Gott oder doch eine Welt, die nicht mehr auf Gott verweist. Warum dann Mijnheers überirdische, göttliche Hoffnung?

Ähnlich antithetisch, abstrahiert, abgespalten konzipiert der Autor seine Figuren (wodurch sie übrigens – anders als entwickelte Personen – der Intention des Autors verfügbar werden). *Figurale Abspaltungen* von jeder annähernden Lebensganzheit sind der Vampir Constantin Samstag, ist die geistschwache Mona, ist Mijnheer (einmal ganz Geschäft, dann ganz Lichtdurst).

Muschg liefert dem Leser weder eine gerundete noch eine «schlüssige» Geschichte. Einer solchen Zumutung widersetzt sich der Autor grundsätzlich. In der schönen Literatur ging es, so der literaturkundige Autor, seit dem 18. Jahrhundert darum, «das Dargestellte undurchsichtig zu machen für den Blick schneller Ein- und Zuordnung, gegen das Disziplinierungsbedürfnis also des Lesers ... Kunst heißt nichts anderes als: ein Medium unfähig machen zur Dienstleistung. Auch wo sie sich herrschender Muster und Motive bedient, liefert sie diese der Vieldeutigkeit aus, entzieht sie also der Affirmation»¹¹.

Das titulierte und episiertere Licht hat mehrere Ebenen, eine physische, eine ästhetische, eine fast theologische und in jedem Fall auch eine moralische. Es fehlt und leuchtet vom Keller des Vampirs über Monas Beletage bis zum blinden, licht-bildbesessenen alten Tabakkönig, von den sehend blinden materialistischen Ärzten bis zur Metaphorik «der umfassenden Blindheit» unseres Jahrhunderts (494). Das Licht ist einerseits gegeben. Andererseits kann man es verlieren oder nicht finden. Wer sehen will, muß auch verstehen wollen. Zum Verstehen braucht man einen (Verstehens-)Schlüssel. Im übrigen kann ein Schlüssel öffnen oder verschließen oder verlorengelassen oder einfach unauffindbar sein. Mijnheer entwickelt eine Schule des Sehens in der Bildästhetik zu den Stilleben. Es gibt keine lineare Antwort auf die Leitworte des Titels. Hier wird Feldvermessung getrieben. Hier werden Spielregeln entwickelt, Spielregeln parodiert. Die kürzeste Erklärung gibt der Autor als Kommentator mit einer altpersischen «Geschichte»:

«Ein Mann hat auf dem Weg vom Wirtshaus nach Hause seinen Schlüssel verloren. Jetzt sucht er ihn vor der Haustür. Ein Freund kommt vorbei. Was suchst du denn? fragt der Freund. – Meinen Schlüssel. – Bist du sicher, daß du ihn hier verloren hast? – Nein, aber hier habe ich Licht.» (125)

Heißt das, jeder hat ein bißchen Licht und jeder sucht nachts

¹⁰ Nicht nur Gezaghebbers calvinistische Herkunft, auch die im «Roman»-Teil geübte Kritik am calvinistischen «Sonntagskäfig», der Kirche als «Hölle seiner nicht endenden Jugendjahre», fällt auf. «Hier war das Kind erstickt worden, das er (d. i. Jan Willem) nicht hatte sein dürfen.» (335). Die Frage nach dem Calvinistischen in Muschg ist noch zu stellen. Sie ist in den Feuilletons und Arbeiten zu Muschg, soweit ich sehe, noch nicht einmal angeschnitten.

¹¹ Adolf Muschg, Bericht von der falschen Front oder: Der Schein trägt nicht, in: Literaturmagazin 5. Reinbek 1976; jetzt auch in: Judith Ricker-Abderhalden, Hrsg., Über Adolf Muschg. edition suhrkamp 686, Frankfurt 1979, S. 300.

einen Schlüssel? Dieser «Erziehungsroman eines Vampirs», wie der Untertitel heißt, sperrt jede direkt übersetzbare Botschaft. Die Romanfigur Constantin Samstag läßt sich noch weniger erziehen als der epische Gnom Oskar Mazerath. Muschg hat längst Abschied vom «Helden», Abschied von der geradlinig erzählten Fabel und von der gerundeten Ganzheit genommen.¹² Er breitet sein künstlerisches Erzählfeld aus. Er lädt den Leser zu einem auf weite Strecken vergnüglichen (nur wo der Erzähler seinen Witz verbraucht hat, ermüdenden) Erzählspiel. Es ist ein Erzählspiel aus literarischer Phantasie und kritischer Vernunft, mit ironisch-satirisch und auch dokumentarisch einge-

¹² Siehe dazu: P. K. Kurz, Gestaltwandel des modernen Romans, in: Ders., Über moderne Literatur. Band I. Frankfurt 1967, 1973, S. 7–37.

Johannes Bobrowski nicht zu vergessen

Er hat zwei Romane geschrieben, gut dreißig kurze Prosastücke und über zweihundert Gedichte, nachdem er 1949 aus Krieg und Gefangenschaft im Osten zurückgekommen war, seit 1959 als Lektor im Union Verlag in Berlin (Ost) arbeitete, 1962 den Preis der Gruppe 47 erhielt.¹ Am 2. September 1965 ist er gestorben, geboren war er am 9. April 1917; als er starb, war er achtundvierzig Jahre alt. ««Es ist nicht gut, wenn das Kind vor dem Vater stirbt, es ist nicht richtig; und nun ist er tot; nun sagen Sie mir: warum?» Und er spielte, während er langsam sprach, mit den Blättern eines Apfelbaumes.» Das könnte so in einem Roman von Johannes Bobrowski stehen. Aber es steht in dem Bericht, den Christoph Meckel vom Lebensende seines Freundes gegeben hat, und ist da gesagt von Bobrowskis eigenem Vater.²

«Geboren 9.4.17 in Tilsit. Sohn eines Eisenbahners. Aufgewachsen auf beiden Seiten der Memel, zeitweise auf dem Kleinbauernhof der Großeltern im damaligen Memelgebiet (Litauen)»³, so beginnt er seinen Lebenslauf und den des Schriftstellers: «Zu schreiben habe ich begonnen am Ilmensee 1941, über russische Landschaft, aber als Fremder, als Deutscher. Daraus ist ein Thema geworden, ungefähr: die Deutschen und der europäische Osten. Weil ich um die Memel herum aufgewachsen bin, wo Polen, Litauer, Russen, Deutsche miteinander lebten, unter ihnen allen die Judenheit. Eine lange Geschichte aus Unglück und Verschuldung, seit den Tagen des deutschen Ordens, die meinem Volk zu Buch steht. Wohl nicht zu tilgen und zu sühnen, aber eine Hoffnung wert und einen redlichen Versuch in deutschen Gedichten.»⁴ Sein Thema ist eine Landschaft, eine von langer Geschichte gezeichnete und von Leuten («sone und solche»⁵) bevölkerte Landschaft, die er mit einem antiken Ausdruck für jene kaum bekannte Region zwischen Weichsel und Wolga «Sarmatien» nennt. Seinen Landsleuten zu erzählen, was sie nicht kennen, immer neu zu benennen, was nicht zu bewältigen ist, Neigung zu erwecken – darum

¹ In westdeutschen Verlagen sind erschienen die *Romane*: Levins Mühle. 34 Sätze über meinen Großvater. Roman. Frankfurt 1964, als Fischer-Taschenbuch 956, Frankfurt 1970 (im folgenden nach dieser Ausgabe zitiert); Litauische Claviere. Roman. Berlin 1967, als dtv-Taschenbuch 695, München 1970; die *Prosabände*: Mäusefest und andere Erzählungen (Quartefte 3). Berlin 1965, 1968; Der Mahner. Erzählungen und andere Prosa aus dem Nachlaß (Quartefte 29). Berlin 1968; Lipmanns Leib. Erzählungen. Auswahl und Nachwort von Wilhelm Dehn (Universal-Bibliothek 9447). Stuttgart 1973; die *Lyrikbände*: Das Land Sarmatien. Gedichte (Sonderreihe dtv, sr 55). München 1966; Wetterzeichen. Gedichte (Quartefte 19). Berlin 1967; Im Windgesträuch. Gedichte aus dem Nachlaß. Ausgewählt und herausgegeben von Eberhard Haufe. Stuttgart 1970.

² Chr. Meckel, Erinnerungen an Johannes Bobrowski. Düsseldorf 1978, S. 50.

³ Lebenslauf, in: Johannes Bobrowski. Selbstzeugnisse und neue Beiträge über sein Werk. Hrsg. von G. Rostin, Stuttgart 1976, S. 14.

⁴ Mein Thema, in: ebd., S. 13.

⁵ Levins Mühle, S. 123.

bauten Realpartikeln. Sprachexerzitien und Lockerungsspiel, Schübungen und Heilsfragen. Mijnheer im zehnten Brief:

«Glauben Sie an Gott, Mijnheer? Sitzt er in der Kunst – oder nicht viel mehr im gerechten, im schreienden Einspruch gegen sie? Ist er ein Bild, oder ist er die Verzweiflung an jedem möglichen Bild; aber was hätten wir von dieser Verzweiflung zu hoffen?» (498). Nicht so sehr die Bildfrage, aber Fragen eines halbwegs sinnvollen menschlichen Zusammenlebens und, notwendig, die Gottesfrage bleiben offen. Erzähler und Maler als Lichtbringer müssen den Schlüssel verweigern. Geradezu theologisch fragend, bleibt Muschg in der Verweigerung jeder satzhaften Antwort hartnäckiger Anti-Theologe. Bis auf weiteres gilt «Leben ist nicht heilbar» (390) – Kunst kein Ersatz für dieses oder ein anderes Leben. *Paul Konrad Kurz, Gauting*

geht es ihm in seiner Dichtung. Er macht sich keine Illusionen, aber: «Es muß getan werden, nur auf Hoffnung ... Der Schreiber hat es mit dem Menschen zu tun, der im 10000sten Jahr seiner Geschichte noch ein Mensch ist, was stolz klingen soll, wie es heißt, aber nicht so stolz ist, – der aber wohl erreichbar bleibt für die direkte Anrede, für die dringliche Befragung. Und wenn Kunst nicht geeignet ist, Massenbewegungen hervorzurufen – zu befragen und dringlich zu befragen, dazu sollte sie geeignet sein.»⁶

Holunderblüte

Es kommt
Babel, Isaak
Er sagt: Bei dem Pogrom,
als ich Kind war,
meiner Taube
riß man den Kopf ab.

Häuser in hölzerner Straße,
mit Zäunen, darüber Holunder.
Weiß gescheuert die Schwelle,
die kleine Treppe hinab –
Damals, weißt du,
die Blutspur.

Leute, ihr redet: Vergessen –
Es kommen die jungen Menschen,
ihr Lachen wie Büsche Holunders.
Leute, es möcht der Holunder
sterben
an eurer Vergeßlichkeit.

Die erste Strophe des Gedichts⁷ ruft eine Geschichte in Erinnerung, die der jüdische, russische Dichter Isaak Babel, geb. 1894, gest. als Opfer stalinistischer Säuberungen 1941, aus seiner Kindheit heraufgeholt hat, von dem jüdischen Jungen, der, Odessa 1904, bei ausbrechendem Pogrom durch die Stadt rennt, bei sich die geliebte Taube, die er gerade für mühsam verdientes Geld erstanden hat, den Krüppel Makarenko nach dem Verbleib seines Großvaters fragt und statt einer Antwort: «Er schlug mich zornig mit geballter Faust und zerschmetterte die Taube an meiner Schläfe.»⁸ Das bringt das Gedicht in Erinnerung, in den Zäsuren der Verse der atemlose Schrecken. In der zweiten Strophe ein anderer Ort, wohl nicht mehr Odessa, aber, man denkt, ein Dorf aus jener sarmatischen Landschaft.

⁶ Benannte Schuld – gebannte Schuld?, in: Johannes Bobrowski. Selbstzeugnisse a.a.O., S. 15–21, S. 20.

⁷ in: Das Land Sarmatien, S. 75f.

⁸ Die Geschichte meines Taubenschlages, in: Die Geschichten des Isaak Babel, München 1961, S. 5–16, S. 14.

«Damals, weißt du» – Weiß ich? Weißt du? Damals? Wann soll das gewesen sein? «Leute, ihr redet: Vergessen –.» Leute, Landsleute, die es wissen, wissen können, reden, reden daher, reden öffentlich: Vergessen – Gedankenstrich: Leute, denk nach: Es kommen die jungen Menschen, die von nichts wissen, ihr Lachen wie Büsche Holunders, unbekümmert, nichtsahnend. Leute, heißt es eindringlich nochmal, es möcht der Holunder – natürlich möchte er leben, aber er könnte («möcht», wie man drüben sagt) sterben an eurer Vergeßlichkeit. Es könnte wiederkommen, über die jungen Menschen kommen, wie bei Isaak Babel und wie «damals, weißt du».

Da klingt auch eine biblische Unterstimme mit, wenn es statt Isaak Babel im Appellhofton heißt «Babel, Isaak». «Wir kennen da eine Geschichte, /die ist wie wir» steht in einem anderen Gedicht, bezogen auf die biblische Weihnachtsgeschichte.⁹ So auch hier: Babel, Isaak. Wir kennen da Geschichten, biblische Geschichten. Christliche Sprach-, Denk-, Handlungsfiguren sind vielerorts präsent in Bobrowskis Dichtung, oft dunkel, verschlüsselt, in Andeutungen, Zitate, Konjunktive zurückgenommen, aus Scham und Achtung für die Intimität der Religion im Zustand ihrer historischen und gesellschaftlichen Gebrochenheit.¹⁰ «Er war», sagt Chr. Meckel, «aus dem Schlamm der Seele heraus, ein angewandter und beständiger Christ, und es gab keinen Zweifel, daß er das wirklich war.»¹¹ «Aber das christliche Gedicht, das die Botschaft Christi aufnahm, sie in einem selbstherrlichen Umschmelzungsprozeß verwandelte, in ihren Dimensionen womöglich veränderte, in überraschenden Richtungen vorstoßen ließe – wie das Lyrik eben tut –, das ist für mich undenkbar»¹², sagt er selbst. Christliche Lyrik, die die Botschaft so oder so geradewegs ausposaunt oder weitergeigt, ist hier nicht zu finden.

Erinnern auf Hoffnung hin, das ist die schwache Kraft der

⁹ Weihnachtsgedicht, in: *Das Land Sarmatien*, S. 71f.

¹⁰ Vgl. D. Sölle, Für eine Zeit ohne Angst – Christliche Elemente in der Lyrik Johannes Bobrowskis, in: *Almanach für Literatur und Theologie 2*, Wuppertal 1968, S. 143–166; A. Stock, Ruf Hosianna. Zu Johannes Bobrowskis Gedicht «Ostern», in: A. Stock/M. Wichelhaus, *Ostern in Bildern, Reden, Riten, Geschichten und Gesängen*. Zürich 1979, S. 231–239.

¹¹ Chr. Meckel, a.a.O., S. 16f.

¹² Johannes Bobrowski. *Selbstzeugnisse* a.a.O., S. 406.

¹³ in: *Lipmanns Leib*, S. 20–24, S. 22.

¹⁴ *Levins Mühle*, S. 46.

¹⁵ ebd., S. 156.

¹⁶ ebd., S. 46.

¹⁷ ebd., S. 82.

Poesie. In dem kleinen Prosastück *Epitaph für Pinnau*, das in Kants Haus in Königsberg spielt, sprechen sie über den Buchhalter Pinnau, der sich erschossen hat, und Hamann sagt zu Kant: «Er hat geschrieben Poesien – er hat gewollt, was nicht möglich ist ... Und Kant erwidert schnell und tonlos: Sie doch auch?»¹³ Mit der Poesie hat es auch Weismantel, «der die Lieder weiß»¹⁴ und mit ihnen durch Bobrowskis Roman *Levins Mühle* zieht. Von ihm heißt es am Schluß des Romans: «Da zieht er davon, der alte Weismantel. Er wird singen dort und dort, überall, wo er Unrecht findet, davon gibt es überall genug, er wird also übergenug zu singen bekommen. Manchmal sieht man es nur nicht gleich, weil der Teufel seinen Schwanz drüberhält.» Und etwas weiter: «Wie kommt es, daß seine Lieder fröhlicher geworden sind? Es ist doch da etwas gewesen, das hat es bisher nicht gegeben. Nicht dieses alte Hier-Polen-hier-Deutsche oder Hier-Christen-hier-Unchristen, etwas ganz anderes, wir haben es doch gesehen, was reden wir da noch. Das ist dagewesen, also geht es nicht mehr fort. Davon wird der Weismantel wohl singen. Und Gott wird ihn schützen. Ihm wird es, denke ich, ganz recht sein, so, wie es der Weismantel macht».¹⁵ – «Jeder kennt ihn, er gehört nirgends hin»:¹⁶ einer der verborgenen Gerechten, von denen die jüdische Legende erzählt.

Eines der Lieder, die Weismantel in diesem Roman singt, ist für sich auch in Bobrowskis Gedichtband *Das Land Sarmatien* (112) erschienen. Im Roman (82f.) singt es Weismantel, vom Zigeunerfreund Habedank auf der Geige begleitet, bei einer katholischen Beerdigung («Nun sieh doch, der Herr Kaplan, mit diese Zigeuner!»¹⁷). Ich weiß nicht, ob es bei Johannes Bobrowskis Beerdigung angeklungen ist. Aber zu seinem 20. Jahrgedächtnis (wie man katholisch sagt) könnten wir es in Erinnerung rufen und sollten vielleicht nur, weil es nicht jeder wissen kann, vorab anmerken, daß die in diesem Lied vorkommende Raute eine Pflanze ist, eine Gewürz- und Heilpflanze, ein Strauß davon ein Totenangebinde. Doch nun Bobrowskis Gedicht, Weismantels Lied:

Dorfmusik

Letztes Boot darin ich fahr
keinen Hut mehr auf dem Haar
in vier Eichenbrettern weiß
mit der Handvoll Rautenreis
meine Freunde gehn umher
einer bläst auf der Trompete
einer bläst auf der Posaune
Boot werd mir nicht überscher
hör die andern reden laut:
dieser hat auf Sand gebaut
Ruft vom Brunnenbaum die Krähe
von dem ästelosen: wehe
von dem kahlen ohne Rinde:
nehmt ihm ab das Angebinde
nehmt ihm fort den Rautenast
doch es schallet die Trompete
doch es schallet die Posaune
keiner hat mich angefaßt
alle sagen: aus der Zeit
fährt er und er hats nicht weit

Also weiß ichs und ich fahr
keinen Hut mehr auf dem Haar
Mondenlicht um Brau und Bart
abgelebt zuendgenarrt
lausch auch einmal in die Höhe
denn es tönet die Trompete
denn es tönet die Posaune
und von weitem ruft die Krähe
ich bin wo ich bin: im Sand
mit der Raute in der Hand Alex Stock, Köln



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebnetter, 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 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 10070)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1985:

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.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

AZ

8002 Zürich