



ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 57. Jahrgang Zürich, 15./31. August 1993

VIELES, was dem Durchschnittseuropäer als selbstverständlich erscheinen mag, ist für andere Kulturen eine durchaus fragwürdige Angelegenheit. Zu solchen Phänomenen gehört auch der Urlaub, den Reiseunternehmen nicht müde werden, als «die schönsten Tage im Jahr» zu apostrophieren. Daß die großen Urlaubsströme, die sich aus den europäischen Metropolen alljährlich in die Zentren der Tourismusindustrie ergießen, eine Erscheinung sind, die kaum fünfzig Jahre alt ist, gerät dabei in Vergessenheit. Auch wenn man in diesen Tagen auf deutschen Flugplätzen große Gruppen von Arbeitsmigranten beobachten kann, die in ihre nordafrikanischen oder kleinasiatischen Herkunftsländer zum verdienten Urlaub aufbrechen und die Schweizer Luxushotels wieder eine große Zahl von orientalischen Gästen begrüßen können, ist unter islamisch-rechtlichen Gesichtspunkten die Frage, ob Muslime Urlaub machen dürfen und diesen gar zu einer Reise in nicht-islamische Länder nutzen können, bei den islamischen Rechtsgelehrten nicht unumstritten.

URLAUB ISLAMISCH

Schon die Frage nach der wöchentlichen Arbeitspause, nach dem Ruhetag, wie sie in der Genesis 2, 3 angesprochen wird: «Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig, weil er an ihm ausruhte von seinem ganzen Werk...», beantworten Muslime ein wenig anders als Juden und Christen. Im Koran heißt es dazu in Sure 62, 9-11: «O ihr, die ihr glaubt; wenn am Freitag zum Gebet gerufen wird, dann eilt zum Gedenken Gottes und laßt die Kaufgeschäfte ruhen. Das ist besser für euch, so ihr Bescheid wißt. Wenn das Gebet beendet ist, dann breitet euch im Land aus und strebt nach etwas von der Huld Gottes. Und gedenkt Gottes viel, auf daß es euch wohl ergehe. Und wenn sie einen Handel oder eine Gelegenheit zur Zerstreuung sehen, laufen sie hin und lassen dich stehen. Sprich: Was bei Gott ist, ist doch besser als Zerstreuung und Handel. Und Gott ist der beste Versorger» (Übersetzung A. Th. Khoury). Diese Ermahnung des Koran hängt mit dem Zeitpunkt des Gemeinschaftsgebets am Mittag zusammen. Der Freitag war im frühislamischen Medina auch Markttag, der in der Regel erst am frühen Nachmittag beendet wurde. Viele Gläubige kehrten daher schnell auf den Markt zurück, um ihre Geschäfte zu verfolgen. Dagegen wendet sich der Koran. Ein Ruhetag ist der Freitag nach islamischer Auffassung jedoch nicht. Schon kurz nach dem Tod des Propheten wurden von den frommen Altvordern, die Muhammad noch selbst erlebt hatten und als besondere Autoritäten galten, diejenigen kritisiert, die den Freitag zu einem Ruhetag machen wollten. Für sie war die Auffassung ganz und gar unverständlich, daß Gott, der Allmächtige, durch sein Schöpfungswerk so müde geworden sei, daß er eine Ruhepause benötigte. So ist denn auch der Freitag als der Tag, an dem sich die islamische Gemeinde einer Stadt oder eines Quartiers zum gemeinsamen Mittagsgebet versammelt, im übrigen ein Arbeitstag wie jeder andere Wochentag auch. Zwar bemühen sich die Gläubigen in vielen islamischen Ländern darum, bei dieser Gelegenheit neue oder doch wenigstens saubere Kleider anzulegen. Doch ist das keineswegs Voraussetzung zur Teilnahme an diesem Gebet. Wenn es die Mittel erlauben, werden am Freitag auch besondere Speisen verzehrt. Das Freitagsgebet, das in der eigens dafür eingerichteten Freitagsmoschee abgehalten wird, unterscheidet sich von den üblichen Pflichtgebeten der Muslime durch seinen Gemeinschaftscharakter. Hier konstituiert sich allwöchentlich die islamische Gemeinde. Der gemeinsame Vollzug des Gebets mit seinen verschiedenen Körperhaltungen, dem Vorbeter und der Predigt soll den Muslimen bewußt machen, daß sie in ihrem Glauben nicht allein sind, daß sie eine Gemeinschaft bilden. Nach dem Ende des Mittagsgebets geht das Leben aber weiter seinen gewohnten, seinen alltäglichen Gang. Die Geschäfte in den Bazaren sind geöffnet, und die Bauern gehen ihrer Arbeit auf den Feldern und in den Gärten wie eh und je nach. Für das praktische Leben unterscheidet sich dieser Tag von den anderen Wochentagen in

ISLAM

Freitag ein Ruhetag? Der Inhalt der 62. Sure des Koran – Der gemeinschaftliche Charakter des Freitagsgebets – Kein wöchentlicher Ruhetag – Unterschiedliche Wochenendpraxis in den einzelnen islamischen Staaten – Der Rechtsspruch von Scheich Abd al-Aziz aus Saudi-Arabien – Warnung vor westlichem Urlaubsverhalten. *Peter Heine, Senden (Westf.)*

MORALTHEOLOGIE

25 Jahre nach «Humanae vitae»: Bis heute kontroverse Beurteilung der 1968 von Paul VI. veröffentlichten Enzyklika – Die Reaktionen der Bischofskonferenzen – Theologen fragen nach der Ekklesiologie – Einwände gegen die moraltheologischen Argumente – Glaubwürdigkeit des kirchlichen Lehramtes in Mitleidenschaft gezogen – Schlußdokument der Bischofssynode 1980 verschließt sich den offenen Fragen – Die unnachgiebige Haltung von Johannes Paul II. – Wege aus der Sackgasse?

Richard A. McCormick, Notre Dame/Ind.

PHILOSOPHIE

Von Leviathan zu Liliput: *Stephen Toulmin* und die «unerkannten Aufgaben der Moderne» – Entstehung der Nationalstaaten – Ein neuer Rationalitätsbegriff in Philosophie und Wissenschaft – Die Renaissance als Schwellenepoche – Der Descartesche Dualismus von Mensch und Natur – Wissenschaftliche Revolutionen im 20. Jahrhundert – Historisierung der Naturwissenschaften – Der Unterschied zwischen dem Rationalen und dem Vernünftigen. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

Neuzeit als Mobilmachung: Renaissance der Gnosis und neue Weltwahrnehmung bei *Peter Sloterdijk* (1. Teil) – Der Mensch als Täter und Opfer der Mobilmachung – Der Zwischenzeitcharakter von Geschichte – Renaissance der Gnosis als Antwort auf das Dilemma der Moderne – Krise des Monotheismus in der Antike – Ein Heilsweg für das Individuum. *Jürgen Manemann, Münster/Westf.*

LITERATUR

Ossip Mandelstams «Tristia»: Gedichte 1916–1925, neu übertragen und herausgegeben – Rückzug in die antiken Landschaften der Krim, Griechenlands und Italiens – Vision eines wundgeschlagenen 20. Jahrhunderts – Kein Sänger von zeitgenössischen Torheiten. *Wolfgang Schlott, Bremen*

«Der dunkle Reiter holt mich ab ...»: *Edda Ziegler*s Text- und Bildband zu *Heinrich Heine* – Sachgemäßer Zugang zu Leben und Werk – Einsatz im «Befreiungskrieg der Menschheit» – Kritiker seines Vaterlandes im Exil – Verweigerte Anerkennung bis heute. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

rechtlicher Hinsicht lediglich dadurch, daß eine Anzahl von islamischen Rechtsgelehrten empfiehlt, freitags nicht auf Reisen zu gehen. Sie begründen das mit der Gefahr, daß der Gläubige dann nicht am Gemeinschaftsgebet teilnehmen könne.

Wöchentliche arbeitsfreie Tage in neuerer Zeit

Erst in neuerer Zeit haben sich hier Veränderungen ergeben. Dabei zeigen sich allerdings eine Reihe von Unterschieden in der Wochenendpraxis vieler islamischer Staaten. In einigen Ländern sind die Freitage tatsächlich arbeitsfrei. Andere Staaten sind einen Kompromiß eingegangen, indem am Freitag die Arbeitszeit halbiert wird. In wieder anderen Ländern hat man dagegen den Sonntag zu dem Tag erklärt, an dem in Behörden und Fabriken nicht gearbeitet wird. Den Anfang mit dieser Praxis hat die Türkei in den zwanziger Jahren gemacht. Das ideologische Ziel dieser von dem türkischen Staatsgründer Kemal Atatürk eingerichteten Festlegung auf den Sonntag war es, die Türkei an Westeuropa anzunähern. Der freie Sonntag galt als Zeichen der Europäisierung und Modernisierung der Türkei, zugleich aber auch als Demonstration der Trennung von Staat und Religion in diesem sich als säkular verstehenden Staat. Frei von dem Ballast der kemalistischen Ideologie haben andere islamische Staaten sich ebenfalls für den Sonntag als arbeitsfreien Tag aus rein pragmatischen Gründen entschieden. Da weltweit, vor allem aber in den wirtschaftlich bedeutenden westlichen Industrienationen an diesem Tag in der Regel nicht gearbeitet wird, müssen sich auch andere Regionen auf diesen Arbeitsrhythmus einstellen. Mit Rücksicht auf den islamischen Charakter des Staates wird allerdings am Freitag nur bis zur Zeit des Mittagsgebets gearbeitet. In manchen anderen islamischen Ländern kommt es auch zu eigenartigen Mischformen eines langen Wochenendes, das am Freitag beginnt und mit dem Sonntag endet. Das ist vor allem dann der Fall, wenn es sich um Staaten mit nennenswerten christlichen oder jüdischen Minderheiten handelt, die selbstverständlich ihre Feiertage einhalten.

Rechtsgutachten über den Jahresurlaub

Während sich muslimische Rechtsgelehrte der Gegenwart über die Frage des wöchentlichen arbeitsfreien Tages bisher noch kaum geäußert haben, hat die Frage des Jahresurlaubs und die damit verbundene Reisepraxis von wohlhabenden Muslimen die Aufmerksamkeit eines der bedeutendsten Rechtsgelehrten in Saudi-Arabien, des Scheichs *Abd al-Aziz Ibn Baz*, erregt. Er ist eine der einflußreichsten Persönlichkeiten des Landes. Dieser blinde Rechtsgelehrte ist der oberste Rechtsgutachter (Mufti) Saudi-Arabiens und zugleich Vorsitzender des Obersten Rates der Religionsgelehrten (Ulama) wie auch der staatlichen Verwaltung für wissenschaftliche Studien, Ifta (Rechtsauskunft), Da'wa (Mission) und Rechtsleitung. Die letztgenannte Institution wurde 1970 gegründet und untersteht als staatliches Organ direkt dem saudischen Ministerrat. Man wird Ibn Baz sicherlich als einen streng orthodoxen Muslim bezeichnen können, der sich lange Jahre erfolgreich gewehrt hat, von der offiziellen saudischen Religionsverwaltung vereinnahmt zu werden. Seine kompromißlos traditionalistische Haltung wurde Mitte der siebziger Jahre deutlich, als er in einem Rechtsgutachten unter Berufung auf den Koran erklärte, daß die Erde eine Scheibe sei. Er erteilte damit allen modernistischen Interpretationen des heiligen Buches der Muslime, die im Koran das kopernikanische Sonnensystem oder die Kernspaltung gefunden zu haben glauben, eine deutliche Absage. Immer wieder hatte Ibn Baz sich auch durch Rechtsgutachten hervorgetan, in denen er die Modernisierung des saudischen Königreichs in deutlichen Worten kritisiert hatte. Da er gerade unter konservativen Bürgern des Landes eine zahlreiche Anhängerschaft hat, mußte dem Regime schon aus Selbsterhaltungsgründen daran gelegen sein, ihn einzubinden. Das geschah, als man ihm zu Beginn der achtziger Jahre einen hoch dotierten Preis für seine wissen-

schaftlichen Leistungen verlieh und er sich entschloß, das Amt des obersten Mufti des Landes zu übernehmen. Es gehört im übrigen zu den Merkwürdigkeiten der saudischen Religionspolitik, daß es dieses Amt offiziell gar nicht gibt. Ibn Baz wird aber in den Verlautbarungen der gelenkten saudischen Presse als Großmufti bezeichnet. Die Sammlungen seiner zahlreichen Rechtsgutachten werden heute mit staatlicher Unterstützung in großen Auflagen gedruckt. Seine engere Verbindung mit dem Regime hat den Rechtsgelehrten jedoch nur sehr wenig im Sinne der Regierung domestizieren können. Wo immer er eine sittliche Gefahr, vor allem für die jungen Menschen in Saudi-Arabien sieht, meldet er sich zu Wort. So hatte er sich vor einigen Jahren mit scharfen Formulierungen gegen den Import von Videofilmen gewandt, weil sie angesichts ihres häufig pornographischen Inhalts geeignet seien, die saudische Gesellschaft zu schädigen. Konsequenz aus dieser Äußerung war, daß von einem auf den anderen Tag alle Videoverleih-Geschäfte im Königreich geschlossen wurden und erst nach der Überprüfung ihrer Programme eine Erlaubnis zum Weiterbetrieb erhielten. Seitdem wird das Gepäck von einreisenden Saudis, aber auch von Besuchern des Landes nicht nur auf Alkohol, sondern auch und vor allem auf verbotene Videokassetten durchsucht.

Warnung vor westlichen Ferienparadiesen

In einem Rechtsgutachten (Fatwa), das am 13. Juli 1993 veröffentlicht wurde, hat sich dieser einflußreiche Mann zur Frage der Urlaubspraxis vieler Saudi-Araber geäußert. Für sie ist es ganz selbstverständlich, daß sie die heißen Sommermonate in kühleren Gegenden der Erde verbringen. Bis zum Bürgerkrieg war der Libanon ein bevorzugtes Reiseziel. Mit wachsendem Reichtum sind aber auch europäische und nordamerikanische Ferienparadiese beliebte Aufenthaltsorte des wohlhabenden saudischen Bürgertums geworden. Ibn Baz nahm mit seinem Rechtsgutachten eine Thematik auf, die die saudischen Behörden schon seit dem Beginn der fünfziger Jahre beschäftigte. Zu dieser Zeit begann das Land nämlich, begabte Studenten an die American University of Beirut im Libanon, aber auch auf westeuropäische und amerikanische Universitäten zu entsenden, da es in Saudi-Arabien damals noch keine Universität mit einem modernen Lehrangebot gab, man andererseits aber daran interessiert sein mußte, von ausländischen Experten in den verschiedensten medizinischen, technischen und ökonomischen Bereichen unabhängig zu werden. Um zu vermeiden, daß die jungen Leute durch den großen Unterschied der allgemeinen Verhaltensweisen, vor allem im Umgang der Geschlechter, in ihrem Herkunftsland und an ihrem Universitätsort aus der Bahn geworfen würden, richtete man spezielle Ausreisekurse ein, in denen die Kenntnisse der Grundlagen des Islams vertieft und der Charakter der Studenten gestärkt werden sollte.

Ibn Baz warnt in seinem Rechtsgutachten die Muslime in Saudi-Arabien, aber auch alle anderen Muslime, in westliche oder andere fremde Länder zu reisen, um dort die Sommerferien zu verbringen oder um fremde Sprachen zu lernen, da dies eine Gefahr für ihre sittliche Haltung bedeuten könne. Die Zahl der Versuchungen, denen sie in der Fremde ausgesetzt würden, sei zu groß. Die Muslime sollten besser die Ferienorte in Saudi-Arabien nutzen. Ganz besonders wendet er sich gegen die Verteilung von Prospekten und Informationsbroschüren, in denen Reisebüros junge Menschen in Saudi-Arabien zu Besuchen in den Vereinigten Staaten oder Westeuropa einladen. Dies geschehe nur, um sie einer Vielzahl von Gefahren auszusetzen. Zu ihnen gehöre «die Korrumpierung der jungen Muslime, das Säen von religiösen Zweifeln in ihren Herzen, die Ermutigung, die westliche Zivilisation und Kultur zu bewundern, die Muslime desinteressiert an ihrer Religion und ihren Lehren zu machen». Ibn Baz meint, daß die Bemühung der Reiseorganisationen, junge Muslime in nichtislamischen

Familien unterzubringen, sie zu veranlassen, an von Männern und Frauen besuchten Veranstaltungen teilzunehmen und Vergnügungstätten zu besuchen, eine Idee der Feinde des Islams sei. «Die Feinde des Islams waren immer neidisch auf die großen Wohltaten, die Gott, der Allmächtige, der Gemeinschaft der Muslime geschenkt hat. Ihre Herzen sind voller Verachtung und Haß gegenüber dem Islam und seinen Anhängern, und sie werden keine Bemühung auslassen, um ihre bössartigen Ziele zu verfolgen.» Ibn Baz rät den Eltern, Wünsche ihrer Kinder nach einer Reise ins Ausland abzulehnen. Studenten sollten besser ihre Ferien mit der Memorierung des Korans oder mit Reisen zu den heiligen Stätten in Mekka und Medina verbringen.

Fragen nach dem politischen Stellenwert des Gutachtens

Die radikale Ablehnung westlicher Zivilisation und Lebensweise, wie sie in diesem Gutachten zum Ausdruck kommt,

mag erschrecken und auch Unverständnis hervorrufen angesichts der Tatsache, daß es noch vor kurzer Zeit Vertreter eben dieser Zivilisation waren, die Saudi-Arabien mit militärischem Einsatz vor einem befürchteten Angriff des Irak schützten und zu diesem Zweck weiter im Land stehen. Es muß nicht weiter darauf hingewiesen werden, daß Ibn Baz für die große Mehrheit der Muslime außerhalb Saudi-Arabiens keine Autorität darstellt. Angesichts seiner wichtigen offiziellen Ämter muß man sich allerdings die Frage stellen, welche politischen Signale mit dieser Äußerung gegeben werden sollen. Angesichts der Bemühungen der verschiedensten saudischen staatlichen und religiösen Einrichtungen, Einfluß auf in Europa lebende Muslime zu nehmen und damit in den christlich-islamischen Dialog einzugreifen, lassen Äußerungen wie die von Ibn Baz nicht unbedingt optimistisch in die Zukunft blicken.

Peter Heine, Senden (Westf.)

25 Jahre nach «Humanae vitae»

Die Reaktionen auf das 25-Jahr-Jubiläum der Veröffentlichung von *Humanae vitae* (25. Juli 1968) gehen wahrscheinlich so auseinander wie kürzlich die Reaktionen von zwei Kardinälen. An der 12. Weltkonferenz über das menschliche Leben in Houston (im Frühjahr 1993) bezeichnete *Alfonso López Trujillo*, Präsident des Päpstlichen Rates für die Familie, die Lehre der Enzyklika als ein «Geschenk Gottes». In einem Streitgespräch mit Kardinal Joseph Ratzinger sprach *Franz König*, der frühere Erzbischof von Wien, von der «irritierenden Unterscheidung von «künstlicher» und «natürlicher» Empfängnisverhütung». «Da» (in Sachen Geburtenregelung), sagte Kardinal König, «hat man sich doch in einen Engpaß manövriert. Vor allem durch die (auch von der Medizin in Frage gestellte) Unterscheidung «künstlich» und «natürlich» – als ob es, auch moralisch, auf den «Trick» ankäme, der Natur gleichsam ein Schnippchen zu schlagen!»¹

Es ist durchaus möglich, zu beiden Aussagen ja zu sagen. Die Enzyklika enthält viele schöne Aussagen über Ehe und eheliche Liebe. In diesem Sinn war sie ein Geschenk. Aber ihr umstrittenster und «irritierendster» Aspekt war ihre Ablehnung jedes empfängnisverhütenden Aktes als von seinem Wesen her sittlich unerlaubt.

Humanae vitae machte bei seinem Erscheinen Furore. Mein vergilbtes und zerknittertes Exemplar des «National Catholic Reporter» vom 7. August 1968 trägt die Schlagzeile: «Paul erläßt Verbot der Empfängnisverhütung: Streit über seine Autorität flammt auf.» *Tom Burns*, der damalige Redaktor der in London erscheinenden Wochenzeitung «The Tablet», sagte, die Enzyklika sei «die größte Herausforderung, die mir je begegnete». Burns nahm gegen die Enzyklika Stellung. Er sprach die Vermutung aus: «Nie in den 150 Jahren der Existenz dieser Zeitung wurde ein Redaktor des Tablet mit einem so schwerwiegenden Gewissensproblem und einer so schwierigen politischen Entscheidung konfrontiert wie ich durch die Veröffentlichung von «*Humanae vitae*».

Mit diesem Satz hat Burns wahrscheinlich die Seelenqualen vieler Bischöfe, Priester, Theologen und Laien auf der ganzen Welt zusammengefaßt. Bischofskonferenzen begannen, Hirten schreiben über die Enzyklika zu veröffentlichen. Diese hatten eine große Spannweite, von Verherrlichung bis zu Vorhalten. Die *belgischen* Bischöfe haben beispielsweise erklärt: «Wenn jedoch jemand, der in der betreffenden Sache kompetent ist und fähig, sich ein gut fundiertes persönliches Urteil zu bilden – was notwendigerweise eine genügende In-

formation voraussetzt –, in gewissen Punkten nach ernsthafter Prüfung vor Gott zu ändern Folgerungen gelangt, hat er das Recht, seiner Überzeugung zu folgen, sofern er bereit bleibt, sein Suchen loyal fortzusetzen.»²

Von denen, die zu anderen Schlußfolgerungen als *Humanae vitae* gelangten, erklärten die *skandinavischen* Bischöfe: «Niemand sollte deshalb als schlechter Katholik betrachtet werden, bloß weil er hier eine andere Meinung vertritt.»³ Die *kanadischen* Bischöfe machten eine ähnliche Aussage: «Diese Katholiken sollten nicht als abgeschnitten von der Gesamtheit der Gläubigen angesehen werden, noch sich selbst so ansehen.»⁴ *Charles Curran* verfaßte eine gegenüber der Ekklesiologie und der Methodologie von *Humanae vitae* kritische Erklärung, die mit der Aussage endete: «Die Eheleute können verantwortungsvoll entscheiden entsprechend ihrem Gewissen, daß künstliche Empfängnisverhütung in gewissen Umständen erlaubt und sogar notwendig ist, um die Würde und Heiligkeit der Ehe zu bewahren und zu fördern.»⁵ Diese Erklärung wurde schließlich von über 600 Theologen und andern Akademikern unterzeichnet, darunter so bekannte Theologen wie Bernhard Häring, David Tracy, Richard McBrien, Walter Burghardt, Raymond Collins, Roland Murphy und Bernard McGinn.

Eine Gruppe europäischer Theologen kam in *Amsterdam* am 18./19. September 1968 zusammen und meldete mit einer Erklärung Widerspruch an.⁶ Unter den Unterzeichnern waren einige der bekanntesten Theologen Europas: J. M. Aubert, A. Auer, T. Beemer, F. Böckle, W. Bulst, P. Fransen, J. Groot, P. Huizing, L. Janssens, R. van Kessel, W. Klijn, F. Klöstermann, E. McDonagh, C. Robert, P. Schoonenberg, M. de Wachter.

Dies waren wirklich harte Tage. Über Nacht wurde der Dissens ein brennendes Problem. Zahlreiche Bischofskonferenzen sprachen über Möglichkeit und Berechtigung von Dissens. Die amerikanischen Bischöfe haben in ihrem Hirtenbrief «Menschliches Leben in unserer Zeit» vom 15. November 1968 sogar Normen für erlaubten Dissens aufgestellt. Danach ist Dissens in Ordnung, «nur wenn die Gründe ernsthaft und wohl begründet sind und wenn die Art und Weise des Dissenses die

² Abgedruckt in: Pour relire *Humanae Vitae*. Déclarations épiscopales du monde entier, Hrsg. Ph. Delhaye, J. Grootaers, G. Thils. Gembloux 1970, S. 123–127; Zitat S. 125.

³ Ebenda, S. 195–200; Zitat S. 198.

⁴ Ebenda, S. 15–22; Zitat S. 18.

⁵ Deutsche Übersetzung in: Die Enzyklika in der Diskussion, Hrsg. F. Böckle und C. Hostenstein. Zürich 1968, S. 124–126; Zitat S. 126.

⁶ Deutsche Übersetzung in: L. Kaufmann, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: der Fall Pflütern. Freiburg/Schweiz 1987, S. 123f.

¹ Das Streitgespräch wurde veröffentlicht in: Die Zeit vom 29. Nov. 1991, S. 19 und 22; Zitat S. 22. Zahlreiche weitere Veröffentlichungen, auch in andern Sprachen.

Lehrautorität der Kirche nicht in Frage stellt oder bestreitet und wenn der Dissens so beschaffen ist, daß er keinen Skandal verursacht.» Paul VI. selber schrieb in seiner Botschaft an den Deutschen Katholikentag von 1968 in Essen: «Möge die lebhafteste Diskussion, die Unser Rundschreiben entfacht hat, zu einer bessern Erkenntnis des Willens Gottes führen!»⁷

In der Zeitschrift «America» hat *Avery Dulles* SJ die Erklärungen mehrerer europäischer Bischofskonferenzen zusammengefaßt und daran die folgende Warnung angeschlossen: «Im Blick auf die amerikanische Tradition der Freiheit und des Pluralismus wäre es ein schlimmer Fehler, die Enzyklika als eine Art katholischen Treuetests zu benutzen. Nichts könnte den Geist persönlicher Verantwortung, der in den letzten Jahren so viel zur Stärkung des amerikanischen Katholizismus beigetragen hat, so rasch auslöschen. Nichts könnte entmutigender sein für junge Menschen und Intellektuelle, von denen die Zukunft unserer Kirche doch so stark abhängt. Nichts könnte zerstörerischer sein für die notwendige Autonomie katholischer Universitäten und Zeitschriften, die so gut zu gedeihen begonnen haben. Nichts schließlich könnte den wechselseitigen Beziehungen von Vertrauen und Herzlichkeit mehr schaden, die sich in letzter Zeit zwischen Bischöfen und Theologen entwickelt haben» (28. Sept. 1968, S. 252).

Nun, was ist in den letzten 25 Jahren passiert? Die schlimmsten Befürchtungen von A. Dulles sind Wirklichkeit geworden. Fünf Jahre nach der Veröffentlichung von *Humanae vitae* schrieb ich in «America» (21. Juli 1973, S. 30), die Enzyklika habe «Schock und/oder Trost, Amtsenthebung, Schweigen hervorgebracht – ziemlich genau in dieser Reihenfolge». Ich fügte hinzu, das Thema Empfängnisverhütung rufe ein Gähnen öffentlicher Langeweile hervor, und ich machte mir Sorgen darüber, daß die Kirche durch ihr Nichtstun angesichts so massiven Dissenses eine Vogel-Strauß-Politik betreibe und so die Glaubwürdigkeit des Lehramtes in Mitleidenschaft ziehe. Ich argumentierte, daß «Dissens, wenn er innerhalb einer Gemeinschaft ernst genommen werden soll, nicht einfach als rechtlich tolerierbar angesehen werden darf, als eine Art väterlichen Die-Augen-Zudrückens gegenüber den Irrtümern oder der Unreife eines Kindes». Dissens muß vielmehr gesehen werden als eine Quelle neuer Reflexion in der Kirche. Andernfalls hat persönliches Denken keinen Platz mehr im Prozeß des Lehrens und Lernens in der Kirche.

Eine Quelle neuer Reflexion? Das war leider nicht der Fall. Das unbehagliche Schweigen ging weiter, verstärkt durch die Tatsache, daß viele Bischöfe und Priester ihr Herz nicht bei der Sache hatten.

Die Bischofssynode über die Familie

Am 26. September 1980 begann die *fünfte Bischofssynode*. Ihr Thema war die Familie. Es gab da mehrere interessante Interventionen, die die Geburtenregelung betrafen. Kardinal *Basil Hume* von England betonte, jene, die das Sakrament der Ehe erfahren, stellten «einen echten *fons theologiae*» (Quelle der Theologie) dar. Für einige bleibe das Problem von *Humanae vitae* nicht wegen menschlicher Schwäche ein echtes Problem. «Sie können einfach nicht annehmen, daß der Gebrauch von künstlichen Mitteln der Empfängnisverhütung in gewissen Umständen *intrinsece dishonestum* (innerlich ungeordnet) ist.» Hume schloß mit der Überzeugung, daß ein rechter Weg gefunden werden kann, «sofern wir (die Synodenmitglieder) all die verschiedenen Standpunkte anhören».

Die interessanteste Intervention war die von Erzbischof *John R. Quinn* von San Francisco. Er stellte fest, viele Frauen und Männer guten Willens würden nicht anerkennen, daß «jeder einzelne Akt von Empfängnisverhütung in sich schlecht» sei. Diese Überzeugung finde sich auch bei einer Mehrzahl der

Priester und Theologen, und zwar bei «Theologen und Hirten, deren Wissen, Glaube, Klugheit und Treue zur Kirche über allen Zweifel erhaben sind». Erzbischof Quinn argumentierte, eine solche Überzeugung könne nicht einfach in den Wind geschlagen werden. Er bemerkte, die Kirche habe «den Grundsatz und die Tatsache der Entwicklung der Lehre immer anerkannt». Deshalb schlug er drei Dinge vor: einen neuen Kontext für die Lehre, einen umfassenden und weltweiten Dialog zwischen dem Heiligen Stuhl und den Theologen über die Bedeutung dieses Dissenses, eine sorgfältige Aufmerksamkeit für den Prozeß, wie Dokumente des Lehramts geschrieben und vermittelt werden. Er führte dann diese drei Punkte näher aus.

Dies war eine sorgfältige, realistische und mutige Aussage. *Sorgfältig* – weil das Problem zutreffend dargestellt wurde. Erzbischof Quinn bemerkte beispielsweise, das Problem vieler Theologen bestehe nicht darin, daß sie Empfängnisverhütung als «etwas schlechthin Gutes, Wünschenswertes oder Indifferentes anschauen». Das Problem bestehe vielmehr im Gebrauch des Ausdrucks «in sich schlecht» für jeden empfängnisverhütenden Akt. *Realistisch* – weil Erzbischof Quinn völlig recht hatte, als er sagte: «Dieses Problem kann nicht gelöst oder gemildert werden durch eine bloße Wiederholung alter Formulierungen oder durch ein Nichtwahrhabenwollen der Tatsache des Dissenses.» *Mutig* – weil diese Anregungen in Anwesenheit des Papstes gemacht wurden, dessen Ansichten zu diesem Thema wohlbekannt waren und von dem deshalb nicht anzunehmen war, er habe die Synode einberufen, um diese Ansichten in Frage stellen zu lassen. Ich sage «in Frage stellen», weil Erzbischof Quinn von «Entwicklung der Lehre» auf Gebieten wie biblische Studien und religiöse Freiheit sprach. Und in diesen Zusammenhängen bedeutete Entwicklung Veränderung.

Erzbischof Quinns Bemerkungen wurden weitherum veröffentlicht – und rundweg abgelehnt von amerikanischen Prälaten mit einer eher unbeweglichen Geisteshaltung. Interventionen wie die von Kardinal Hume und Erzbischof Quinn führten zu nichts. Die interessante Intervention von Erzbischof *Denis Hurley* von Durban, Südafrika (Der Akt der künstlichen Begrenzung einer Fähigkeit des Lebens soll in sich böse sein, während dies beim Akt des Beendignens des Lebens selber nicht behauptet wird), fand nicht einmal Aufnahme in die veröffentlichten Zusammenfassungen des Synodengeschehens. Sie wurde schließlich in «The Tablet» veröffentlicht (1980, S. 1105–1107).

Thomas Reese SJ, ein Berichterstatter über die Synode, faßte die Ereignisse folgendermaßen zusammen: «Die Laienhörer waren nicht Vertreter der Kirche, sondern waren in Wirklichkeit entschlossene Förderer der natürlichen Familienplanung. Die Mehrheit der katholischen Familien, die Geburtenregelung praktizieren, waren nicht vertreten. Auch andersdenkende Theologen waren an der Synode nicht willkommen. In der Folge war kein wirklicher Dialog möglich. Jede Kritik an *Humanae vitae* wurde als skandalös angesehen. Die Schlußbotschaft erwähnte mit keinem Wort das Bevölkerungsproblem. Einige Bischöfe hatten Angst, das zu sagen, was sie wirklich dachten, weil sie fürchteten, durch die Presse falsch wiedergegeben zu werden oder als Gegner der Positionen der Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. angesehen zu werden.» (America, 8. Nov. 1980, S. 281)

«The Tablet» sprach von «im voraus festgelegten Schlußfolgerungen, die einem sogenannten beratenden Organ praktisch aufgezwungen wurden» (1980, S. 1059). Mit einem Wort, die Synode war von vornherein inszeniert, und vielleicht war dies ein Vorbote dessen, was noch kommen sollte.

Was denn? Die wohlbekannte Tatsache, daß nun seit einigen Jahren die Annahme von *Humanae vitae* zu einem der Lackmustests bei Bischofsnennungen geworden ist. Die Tatsache, daß Theologen, die die Enzyklika in Frage stellen, in

⁷ Abgedruckt in: Die Enzyklika in der Diskussion (s. Anm. 5), S. 37–39; Zitat S. 38.

einigen Diözesen und Seminarien praktisch Redeverbot haben und von der Presse des rechten Flügels regelmäßig als «Dissidente» und «unloyal» abgestempelt werden. Die Tatsache, daß zahlreiche Katholiken im Bereich der Sexualmoral vom kirchlichen Lehramt keine Hilfe mehr erwarten. Die Tatsache, daß manche Bischöfe sich nicht frei fühlen, ihre Meinung ehrlich auszusprechen.

Wo stehen wir heute?

Deshalb sind wir momentan weit entfernt vom weltweiten Dialog zwischen Theologen und dem Heiligen Stuhl, wie ihn Erzbischof Quinn vorgeschlagen hatte, und von Kardinal Humes Hören auf alle Standpunkte. Viel eher herrscht in der Kirche in Sachen Geburtenregelung eine Atmosphäre des Zwangs. Bischof *Kenneth Untener* von Saginaw (Michigan) wies darauf hin am Zusammentreffen der US-amerikanischen Bischöfe im November 1990. Über die Haltung der Kirche zur Geburtenregelung sagte er: «Viele würden uns (Bischöfe) mit einer schlecht funktionierenden Familie vergleichen, die unfähig ist, über ein Problem zu sprechen, das, wie jedermann weiß, vorhanden ist.»

Johannes Paul II. ist in dieser Sache mehr und mehr absolut und unnachgiebig geworden. Am 5. Juni 1987 sagte er in einer Ansprache an die Teilnehmer eines Studienkongresses über verantwortliche Elternschaft: «Was von der Kirche über die Empfängnisverhütung gelehrt wird, ist nicht Gegenstand freier Erörterung unter Theologen. Das Gegenteil lehren heißt, das moralische Gewissen der Eheleute zum Irrtum zu verleiten.»⁸

In der Tat spielt der Papst mit höherem Einsatz, indem er diese Lehre mit zentralen Glaubenswahrheiten verknüpft (zum Beispiel mit Gottes Güte), ein Vorgang, der in Deutschland oft als «Dogmatisierung» bezeichnet wird. In der sogenannten *Kölner Erklärung* vom 27. Januar 1989 haben 163 Theologen aus Deutschland, Österreich, den Niederlanden und der Schweiz dagegen protestiert. Die Anliegen dieser Erklärung wurden in der Folge von 130 französischen, 60 spanischen und 63 italienischen Theologen sowie von 431 Mitgliedern der Katholischen Theologischen Gesellschaft von Amerika unterstützt (Origins, 27. Dez. 1990).

Bernhard Häring CSSR, der bedeutende Moraltheologe, hat dargelegt, daß es in der Kirche heute zwei *Denkschulen* gibt (Commonweal, 10. Febr. 1989).

Die *erste* Schule sagt, jeder empfängnisverhütende Akt sei immer ein schweres moralisches Unrecht, unabhängig von den Umständen. Dies sei Gottes Gesetz, wie es in die menschlichen Personen eingeschrieben und von der Offenbarung bestätigt sei. Wer das bezweifle oder leugne, der leugne Gottes Heiligkeit und lehne die Lehre sowohl der Kirche als auch des eigenen Gewissens ab.

Die *zweite* Haltung betont, das Grundproblem liege nicht in der Methode, sondern in der Haltung. Die Eheleute seien aufgerufen zu hochherziger, aber auch verantwortlicher Offenheit gegenüber neuem Leben. Was die Methoden angehe, sollten einschneidendere Formen der Geburtenregelung nicht angewendet werden, wenn sanftere Formen (natürliche Familienplanung) die Erfordernisse der ehelichen Liebe und der verantwortlichen Elternschaft erfüllten. Aber künstliche Methoden könnten nicht von vorneherein als in sich moralisch falsch ausgeschlossen werden.

Diese Positionen haben sich im Lauf der Jahre verhärtet, und vernünftiges Gespräch ist oft ersetzt worden durch eine untolerante Anklage-Rhetorik, besonders bei Vertretern der ersten Denkschule. Die Unfähigkeit – oder Weigerung – des Lehramts, sich dieses Problems anzunehmen außer durch Wiederholung, hat zu einer Kraftlosigkeit verursachenden

Malaise geführt, das die Glaubwürdigkeit des Lehramts in andern Bereichen untergraben hat.

Der Jahrestag von *Humanae vitae* gibt uns Gelegenheit, zwei Fragen zu stellen: Worum geht es wirklich? Was kann die Kirche tun, um aus der gegenwärtigen Sackgasse herauszukommen?

Worum geht es wirklich?

Es gibt selbstverständlich eine Unmenge wichtiger Fragen, die untrennbar mit *Humanae vitae* verbunden sind: die Rolle des Papstes und der übrigen Bischöfe, wo es um das Lehren von sogenanntem Naturrecht geht; die Quellen solcher Lehre; der Stellenwert der Erfahrung und menschlicher Reflexion; die verpflichtende Kraft solcher Lehre; die Reformierbarkeit solcher Lehre und so weiter. Aber der eine Punkt, der Reaktionen wie ein Hagelschauer hervorrief, war die Lehre, daß jeder empfängnisverhütende Akt innerlich gegen die sittliche Ordnung sei (*intrinsece inhonestum*, Nr. 14). Es ist klar, daß Paul VI. mit diesem Ausdruck «von seinem Wesen her sittlich falsch» meinte. Ohne diese Lehre würde *Humanae vitae* hochgeschätzt als eine schöne zeitgenössische Aussage über eheliche Liebe und verantwortliche Elternschaft.

An dieser Stelle dürfte es hilfreich sein, zu betonen, worum es *nicht* geht. Gewisse Verteidiger von *Humanae vitae* behaupten, wer die zentrale Aussage ablehne, «fördere die Empfängnisverhütung» und verunglimpfe folglich die natürliche Familienplanung. Dies ist eine ernsthafte Verkennung der gegenwärtigen Debatte. Natürliche Familienplanung ist eine hoch wirksame Methode für hoch motivierte Paare. Für einige, vielleicht sogar für viele, mag sie die Methode ihrer Wahl sein, obwohl eine berechtigte Sorge besteht, wie viele die hohe Motivation durchhalten können. Aber ihre Wünschbarkeit steht gar nicht in Frage. Die grundlegende Frage ist die sittliche Unerlaubtheit einiger anderer Methoden. Jeder einzelne eheliche Akt muß offen bleiben für die Weitergabe des Lebens, sagt die Enzyklika. Diese Lehre wird folgendermaßen dargelegt: «Diese Lehre, die vom kirchlichen Lehramt bereits mehrmals dargelegt worden ist, beruht auf der untrennbaren Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes, die von Gott gewollt ist und die der Mensch nicht eigenmächtig aufheben kann, nämlich die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung. Während der eheliche Akt die Gatten aufs innigste vereint, macht er sie gemäß seiner innersten Struktur zur Zeugung neuen Lebens fähig entsprechend den Gesetzen, die in das Sein selbst des Mannes und der Frau eingeschrieben sind. Durch die Bewahrung dieser beiden wesentlichen Gesichtspunkte, nämlich der liebenden Vereinigung und der Fortpflanzung, behält der eheliche Akt voll und ganz den Sinngehalt gegenseitiger und wahrer Liebe sowie seine Hinordnung auf die hohe Berufung des Menschen zur Elternschaft.» (Nr. 12)

Paul VI. war der Meinung, die Menschen unserer Tage seien in der Lage, «den zutiefst vernünftigen und dem Menschen entsprechenden Charakter dieses grundlegenden Prinzips zu erfassen» (Nr. 12). Das war aber nicht der Fall. Ja, die negative Reaktion war so verbreitet und so stark, daß Bischof *Christopher Butler* der Auffassung war, die Enzyklika sei von der Kirche nicht rezipiert worden, was ihre Lehre «ungültig» mache (berichtet in *The Tablet* vom 13. März 1993, S. 336).

Im Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* (1981) wiederholte Johannes Paul II. Pauls VI. Verurteilung von empfängnisverhütenden Eingriffen, aber in mehr personalistischen Begriffen: «Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sich-Schenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, zu einem Sich-nicht-ganz-Schenken.» (Nr. 32)

Die verborgene Voraussetzung dieser Analyse ist es, daß die *Selbsthingabe* durch die *physische* Offenheit des einzelnen

⁸ Deutsche Übersetzung in: *L'Osservatore Romano*, deutsch, 26. Juni 1987, S. 18.

Aktes bestimmt wird. Aber die Hauptlast der Diskussion seit *Humanae vitae* war ja gerade die Frage, ob die Selbsthingabe so eng verknüpft werden kann mit der physischen Struktur des Aktes. *Lisa Sowle Cahill* hat das folgendermaßen ausgedrückt: «Ich bin sicher, daß die meisten katholischen Paare der Behauptung skeptisch gegenüberstünden, der Gebrauch künstlicher Mittel zur Geburtenregelung mache ihre sexuelle Vereinigung notwendigerweise selbstsüchtig, unehrlich und unaufrichtig. Ebenso wenig beruht ihre Wertschätzung der Elternschaft auf ihrer Erfahrung, daß isolierte Geschlechtsakte eine gewisse «prokreative» Struktur haben.» (America, 22. Mai 1993, S. 10) Diese Überlegung führt uns zur Vorgesichte zurück.

Weiterwirken der aristotelischen Biologie

In einem Kommentar zur einzigen umstrittenen Frage von *Humanae vitae* schrieb der bekannteste Theologe *Bernard Lonergan SJ*: «Die traditionellen Ansichten (über Empfängnisverhütung) beruhen nach meiner Meinung auf aristotelischer Biologie und auf späterem Zeug, das alles falsch ist. Sie sind mit den Tatsachen nicht klargekommen.» (Catholic New Times, 14. Okt. 1984)

Lonergan bezog sich dabei auf die Analyse des Geschlechtsaktes, wie sie sich in Aristoteles' Werk *De generatione animalium* findet. Der männliche Same wurde als die *causa efficiens* gesehen, die das vom weiblichen Körper zur Verfügung gestellte Material veränderte. Nach dieser Auffassung ist jeder Akt der Begattung aus sich heraus prokreativ.

Heute wissen wir selbstverständlich, daß sich Aristoteles da irrte. Aber es soll daran erinnert werden, daß *Karl Ernst von Baer* erst 1827 die Entdeckung der Eizelle veröffentlichte. Wir wissen heute, daß die Beziehung von Insemination zu Prokreation keine notwendige ist. Die Beziehung von Geschlechtsverkehr zu Fortpflanzung ist eine statistische, wobei die große Mehrheit der Akte nicht zur Empfängnis führt. Paul VI. sagte: «Der eheliche Akt... befähigt sie zur Zeugung neuen Lebens.» Das ist nur für sehr wenige eheliche Akte der Fall.

Humanae vitae stellt zu Recht fest, daß der Geschlechtsverkehr die Bedeutung der Vereinigung hat; er ist Ausdruck und Stärkung der gegenseitigen Liebe. Aber sie argumentiert, daß jeder Akt auch die Bedeutung der Fortpflanzung hat. Dies bestreitet Lonergan zusammen mit vielen andern. Sogar die Enzyklika scheint in diesem Punkt zu schwanken. Sie hält fest, daß der Geschlechtsverkehr erlaubt bleibt während voraussichtlich unfruchtbaren Zeiten, «da sie auf die Bekundung und Festigung ihrer Liebe hingeordnet bleiben» (Nr. 11). Eine recht klare Implikation davon ist, daß es da keine Hinordnung auf die Fortpflanzung gibt, keine prokreative Bedeutung. Eine prokreative Bedeutung in jedem Akt wäre nur verständlich, wenn man die aristotelische Biologie annähme. In diesem Licht sind Wendungen wie «ein auf Fortpflanzung hingeordneter Akt» und «offen für die Fortpflanzung» direkte Abkömmlinge und zeitgenössische Überreste der aristotelischen Sicht. Lonergan jedoch würde argumentieren: Wenn die Beziehung zwischen Geschlechtsverkehr und Fortpflanzung nur statistisch ist, muß man fragen, ob diese statistische Beziehung unantastbar ist. Wenn dies der Fall ist, dann ist auch natürliche Familienplanung ausgeschlossen. Wenn nicht, dann kann künstliche Empfängnisverhütung unter gewissen Bedingungen erlaubt sein.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß heute die meisten Theologen der Meinung sind, daß alle Formen der Geburtenregelung – natürliche Familienplanung eingeschlossen – negative Elemente enthalten, seien sie psychologisch, medizinisch, ästhetisch oder ökologisch. Sie bestreiten aber, daß die Einführung solcher Elemente in unser Verhalten immer sittlich unerlaubt ist. Versuche, diese sittliche Unerlaubtheit aufzuweisen, wurden und werden bis heute als nicht überzeugend

angesehen. Wir sind in einem «Engpaß» wie es Kardinal König ausgedrückt hat. Wir könnten sagen, daß viele Theologen die Untrennbarkeit der geschlechtlichen Vereinigung und der Fortpflanzung anerkennen, sofern sie die Beziehung des Paares, nicht jeden einzelnen Akt meint. Die Paare verbinden sich zu einem Bund, der ihre Berufung als Gatten und als Eltern verbindet. Ihre Liebe ist hochherzig offen für Leben, und Fortpflanzung ist das Ergebnis ihrer tiefen personalen Liebe. Dies wirft die interessante Frage auf nach der Beziehung zwischen einer Schlußfolgerung und den Analysen, die diese stützen sollen. Dem Papst war dieses Problem bewußt, denn in Nr. 28 der Enzyklika ermahnt er die Priester zum Gehorsam «nicht nur wegen der angeführten Beweise und Gründe, sondern vielmehr wegen der Erleuchtung des Heiligen Geistes, mit der in besonderer Weise die Hirten der Kirche zur klaren Auslegung der Wahrheit begnadet sind».

Es trifft gewiß zu, daß eine Lehre richtig sein kann, auch wenn die Gründe falsch sind. Aber es ist doch etwas ganz anderes, eine naturrechtliche Lehre als sicher hinzustellen, wenn nach so vielen Jahren die meisten Theologen keine überzeugende Begründung finden können, die ihre absolute Geltung stützen würde.

An der Synode 1980 haben mehrere Bischöfe erklärt, *Humanae vitae* sei «sicher richtig», aber es müßten «bessere Gründe» gefunden werden, um ihre Schlußfolgerungen zu bekräftigen. Aber wie steht es denn, wenn nach vielen Jahren «bessere Gründe» nicht gefunden worden sind, jedenfalls nach der Meinung der meisten Theologen? Die Schlußfolgerung weiterhin als «sicher richtig» hinzustellen, kommt gefährlich nahe an die Aussage, die Formulierung sei korrekt, unabhängig von den Gründen. Eine solche Aussage würde nach meinem Urteil nicht von der katholischen theologischen Tradition gedeckt. Und das bringt uns zum zweiten Punkt.

Wege aus der Sackgasse

Zweifellos gibt es welche, die sagen, es gäbe keine Sackgasse, und alles wäre in bester Ordnung, wenn die Theologen endlich ihren Widerstand aufgäben und die Lehre von *Humanae vitae* unterstützten oder wenigstens Schweigen bewahrten. Aber viele würden dies – und meiner Meinung nach zu Recht – als eine Preisgabe der theologischen Verantwortung und als einen Akt der Untreue gegenüber der Kirche und dem Papst ansehen. *Karl Rahner* hat geschrieben: «Was sollen heutige Moraltheologen machen bei römischen Erklärungen zur Sexualmoral, die sie für zu undifferenziert halten? Sollen sie schweigen oder sollen sie widersprechen, differenzierend interpretieren?» Rahner antwortet ohne Umschweife: «Ich meine, der Theologe habe nach reiflicher Erwägung das Recht und manchmal die Pflicht, einer Erklärung des Lehramts zu widersprechen und seinen Widerspruch aufrechtzuerhalten.»⁹ *Bernhard Häring* hat vorgeschlagen, der Papst solle eine Sonderkommission einsetzen und sie beauftragen, Bischöfe, theologische Fakultäten und Laien zu befragen, welche der obenerwähnten beiden Denkschulen in der Kirche die Oberhand haben solle. Der Theologe *André Naud* von der Universität Montreal ist der Meinung, der Vorschlag Härings sei dem gegenwärtigen Lähmungszustand zwar bei weitem vorzuziehen, aber er lehnt ihn aus zwei Gründen trotzdem ab. Zum einen glaubt er, der Vorschlag fordere einen Einsatz, der in keinem Verhältnis zur Wichtigkeit der Sache stehe und würde so voraussichtlich die Hierarchie der Wahrheiten verdunkeln und die schon vorhandene schmerzliche Polarisierung vertiefen. Zum zweiten, meint er, könnte es sich bloß um den Aufguß von schon Bekanntem handeln, da die Fragen und Argumente schon seit Jahren auf dem Tisch lägen (*L'Eglise canadienne*, 6. April 1989).

⁹ K. Rahner, *Theologie und Lehramt*, in: *Stimmen der Zeit* 198 (1980), S. 363–375; Zitate S. 373f.

Ob man sich auf die Seite Härings oder Nauds stellt, wird sehr wahrscheinlich davon abhängen, wo man die Frage lokalisiert. Wenn man das Problem der Mittel der Geburtenregelung als die Hauptfrage ansieht, dürfte Naud recht haben. Denn keine Kommission wird die Praxis der Katholiken beeinflussen. Sie haben in aller Ruhe dies zu einer Angelegenheit ihres eigenen Gewissens gemacht. Wenn es sich jedoch vor allem um ein Autoritätsproblem handelt, dann scheint etwas Ähnliches wie Härings Vorschlag von großer Bedeutung zu sein, sofern das Lehramt überhaupt etwas an Glaubwürdigkeit zurückgewinnen will. Eine solche hochkarätige Sonderkommission könnte ein Symbol dafür sein, daß die Kirche offen und bereit ist, die ganze Sache neu zu diskutieren. Sie könnte neue Hoffnung wecken in vielen Katholiken, die sich von der Kirche abgewandt haben.

Nach meiner Meinung ist die ganze Problematik um die Lehre der Kirche über die Geburtenregelung vorwiegend ein Autoritätsproblem. Damit meine ich, daß jede Analyse, Schlußfolgerung oder Vorgehensweise, die vorausgehende autoritative Äußerungen in Frage stellt oder bedroht, aus eben diesem Grund abgelehnt wird. Jede Modifizierung einer früheren Autorität wird als Angriff auf die heutige Autorität aufgefaßt. Hinter einer solchen Haltung steckt ein verborgener, historisch unhaltbarer Triumphalismus, nämlich die Vorstellung, daß das offizielle kirchliche Lehramt immer recht hat, sich nie irrt, in seinen Formulierungen immer völlig zutreffend ist. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit dieser Vorstellung auf mancherlei Weise radikal aufgeräumt, aber nirgends deutlicher als im Ökumene-Dekret vom November 1964: «Was also etwa je nach den Umständen und Zeitverhältnissen im sittlichen Leben, in der Kirchengründung oder auch in der Art der Lehrverkündigung – die von dem Glaubensschatz selbst genau unterschieden werden muß – nicht genau genug bewahrt worden ist, muß deshalb zu gegebener Zeit sachgerecht und pflichtgemäß erneuert werden.» (Nr. 6; Hervorhebung durch den Autor)

Aber in dieser Frage bleibt dies undenkbar. So wies Paul VI. die Empfehlungen seiner Kommission, die kirchliche Lehre zu modifizieren, zurück, weil sie ihn befürchten ließen, seine

Lehrautorität würde ausgehöhlt. Spätere Versuche, die Frage wieder einer offenen Diskussion zuzuführen (zum Beispiel an der Bischofssynode von 1980), wurden diskussionslos abgelehnt mit der Begründung, die kirchliche Lehre sei «nicht offen für freie Erörterung unter Theologen». Eine ähnliche Furcht scheint sich hinter solchen Aussagen zu verbergen. Was würde geschehen, wenn nationale Bischofskonferenzen über die Geburtenregelung wirklich offene Konsultationen abhielten, ähnlich denen, die in den USA zu den Hirtenbriefen über den Frieden und über die Wirtschaft geführt haben? Ich glaube, die Antwort liegt auf der Hand. Es würden sich nochmals die gleichen Vorgänge abspielen wie bei den Beratungen der päpstlichen Kommission über die Geburtenregelung, und wenn wir das tatsächlich täten, würde sich die Autorität bedroht fühlen. Deswegen darf es nicht geschehen. Wie es Bischof Untener gesagt hat: «eine schlecht funktionierende Familie». Die Lektion aus dem offenen Verfahren zur Erarbeitung der US-Hirtenbriefe ist nicht gelernt worden: Die beste und einzige Weise, in der modernen Welt die Autorität zu stärken, besteht darin, sie zu teilen. Wir müssen sozusagen unser Leben verlieren, um es zu gewinnen. Katholiken müßten das eigentlich wissen.

25 Jahre nach *Humanae vitae* ist es wichtig, mit A. Naud zu betonen, daß es bleibende wesentliche Werte gibt, die allen Teilnehmern an der Debatte gemeinsam sind und die alle schützen wollen: Heiligkeit der Ehe, hochherzige und verantwortliche Offenheit für Leben, die menschliche Eigenart des Ausdrucks der ehelichen Liebe, Treue und Beständigkeit der Ehe, Ehrfurcht vor dem Leben. Wenn diese Werte in den Debatten über die Mittel der Geburtenregelung verlorengehen – und ich fürchte, das ist bereits geschehen –, dann kommt zum Malaise der Polarisierung noch die Tragödie der Bedeutungslosigkeit hinzu; dann hat die Methodenfrage die grundlegende Botschaft erstickt, eine Lage, aus der uns nur der Heilige Geist befreien kann. *Richard A. McCormick, Notre Dame*

Hinweis: Dieser Artikel erschien in der Zeitschrift «America» am 17. Juli 1993 (S. 6–12) unter dem Titel: «*Humanae Vitae*» 25 Years Later. Der Autor ist Professor für Christliche Ethik an der Universität von Notre Dame (Indiana). Die Übersetzung besorgte Werner Heierle.

VON LEVIATHAN ZU LILIPUT

Stephen Toulmin und die Humanisierung der Moderne

Wenn man – wie der amerikanische Philosoph Stephen Toulmin¹ – von der «hidden agenda» der Moderne spricht, kann man in einer Zeit inflationären Geredes über die sogenannte Postmoderne besonderen Interesses sicher sein. Toulmin stellt sich auf die Seite jener, die die Moderne keineswegs für passé halten (26), vielmehr die «Kosmopolis», die aus der Moderne entstehen soll, mit dem Blick auf die Zukunft noch erwarten und erhoffen. Aber Toulmin folgt nicht einer Fata Morgana, sondern – das ist das Bedenkenswerte an seiner philosophiegeschichtlich und geschichtsphilosophisch gleichermaßen anregenden Untersuchung – empfiehlt die Reflexion auf die Bedingtheit dessen, was man oft zu selbstsicher und vorschnell als die Moderne bezeichnet, und erschließt aufgrund einer «Rekontextualisierung» (45 u. ö.) die Einsicht in die Ergänzungsbedürftigkeit der Moderne aus dem Geist des Renaissance-Humanismus (50f.). Es kann sich hier nicht darum handeln, im einzelnen aufzuzeigen, daß Toulmin nicht der erste ist, der

¹ Vgl. St. Toulmin, *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*. Übers. v. H. Vetter. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991 (amerik.: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. New York 1990); von St. Toulmin liegen in deutscher Sprache u. a. vor: *Voraussicht und Verstehen. Ein Versuch über die Ziele der Wissenschaft*. Frankfurt/M. 1968; *Einführung in die Philosophie der Wissenschaft*. Göttingen 1969; *Der Gebrauch von Argumenten*. Kronberg/Ts. 1975; *Menschliches Erkennen, Bd. I: Kritik der kollektiven Vernunft*. Frankfurt/M. 1978.

Überlegungen dieser Art vorträgt, vielmehr soll lediglich skizziert werden, wie er seine These in durchaus origineller und spannend zu lesender Weise entfaltet.

Es überrascht nicht, daß Toulmin von der Frage ausgeht, worin überhaupt «das Problem mit der Moderne» bestehe (vgl. 21–82). Natürlich macht bereits die Datierung des Beginns der Moderne Schwierigkeiten: «Manche setzen den Beginn der Neuzeit auf das Jahr 1436 an, als Gutenberg die beweglichen Lettern erfand; manche auf 1520, auf Luthers Aufstand gegen die Autorität der Kirche; andere auf 1648, auf das Ende des Dreißigjährigen Krieges; andere auf die amerikanische oder französische Revolution von 1776 oder 1789; und für einige beginnt die Moderne erst 1900 mit Freuds *Traumdeutung* und dem Aufstieg des «Modernismus» in den Schönen Künsten und der Literatur.» (21) Toulmin hält sich zunächst an das, was er als die «Standarddarstellung der Moderne» (33, 108, vgl. 337) vorfindet beziehungsweise vorzufinden meint, das heißt, er verweist vor allem auf die Entstehung der Nationalstaaten sowie auf den neuartigen Rationalitätsbegriff in Philosophie und Wissenschaften und verlegt den «Beginn der Moderne» dorthin, «wo ihn viele Historiker bereits hingelegt haben: in (die) Zeit zwischen 1600 und 1650.» (24) Eben diese Standarddarstellung wird sodann der Kritik unterzogen, die Toulmin methodisch so formuliert: «Ein Ziel der

Philosophen des 17. Jahrhunderts bestand darin, alle ihre Fragen *kontextunabhängig* zu formulieren; unser Verfahren dagegen wird in der *Rekontextualisierung* der Fragen bestehen, auf deren Dekontextualisierung diese Philosophen am stolzesten waren. Die Auffassung, die moderne Wissenschaft habe sich von Anfang an auf rationale, völlig unmetaphysische und untheologische Argumente gestützt, ging ebenfalls davon aus, daß die Prüfung der «Rationalität» in allen Kontexten oder allen Situationen jeweils dieselbe sei; das heißt, daß man ohne weitere Untersuchung wissen könne, welche Argumente auf irgendeinem Gebiet oder zu irgendeiner Zeit rational seien, indem man die aus unserer Erfahrung gewohnten auf sie überträgt. Wir dagegen werden nicht davon ausgehen, man wisse im voraus, welche Fragen die Autoren des 16. oder 17. Jahrhunderts damals als «rational» ansahen oder was für Argumente für sie Gewicht hatten; sondern wir werden nach Beweismaterial dafür suchen, wörum es in ihren Untersuchungen *tatsächlich* ging.» (45)

Modernität der Renaissance

Toulmins Kritikprogramm beruht auf jahrzehntelangen historischen Studien (333). Sie haben ihn zu der These von der «Modernität der Renaissance» (48–60) geführt und zu der Erkenntnis, daß die Moderne zumeist dekontextualisiert und in diesem Sinne «abstrakt» verstanden wird (13). Aus der Beschreibung der Renaissance, die Toulmin vorlegt, erwähne ich nur, daß die Gestalt des Michel de Montaigne für ihn von eminenter Bedeutung ist (vgl. bereits im Vorwort, 12), daß Toulmin die Renaissance als Artikulation eines skeptisch-religiösen Bewußtseins schätzt und daß er vor allem ihre Kultur der Lebensnähe und des Laien-Humanismus hervorhebt. Toulmin ist sich jedoch der Differenziertheit dieser Epoche bewußt, so daß er schreibt: «Die Renaissancegelehrten beschäftigten sich ebenso mit kontextabhängigen Fragen der medizinischen, juristischen oder moralischen Praxis wie mit zeitlosen, allgemeingültigen Fragen der philosophischen Theorie.» (55)

Von diesem Blick auf das 15. und 16. Jahrhundert aus stellt sich Toulmin das, was im und seit dem 17. Jahrhundert geschah, zu Recht als ein «Abschied von der Renaissance» (60–69) dar, den er, sehr überzeugend, als eine vierfache Veränderung beschreibt: er sieht einen Weg vom Mündlichen zum Schriftlichen, vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Lokalen zum Globalen und vom Zeitgebundenen zum ausschließlich Zeitüberhobenen. Die sich darin ausdrückende, einseitig rationalistische Grundtendenz hin zum Abstrakten und Theoretischen – eine Phase «zwischen 1640 und 1950» – habe sich inzwischen als *Sackgasse* erwiesen (69, 270).

Sehr erhellend ist, wie Toulmin im 2. Kapitel im Hinblick auf das Schicksal Heinrichs IV., auf die «französische Glaubenskrise» im 16./17. Jahrhundert und auf die Biographie Descartes' die Hintergründe der «Gegenrenaissance» des 17. Jahrhunderts herausarbeitet (83–109). Diese historisch sorgfältig dokumentierte Darstellung (vgl. 338–342) dient also der «Rekontextualisierung» (108) einer Zeitspanne, in der es an Ereignissen und Entwicklungen nicht gefehlt hat, die eine erhebliche kulturelle und auch wirtschaftliche Unsicherheit hervorgebracht haben, und in der insbesondere die Idee der Übereinstimmung von Naturordnung und gesellschaftlicher Ordnung, von «kosmos» und «polis», über die seit den Tagen des alten China nachgedacht und philosophiert worden war, mehr und mehr verlorenzugehen schien (vgl. 117–119). So kam es als Reaktion auf solche Verunsicherungen zu einer «Politik der Gewißheit» (120–148), die keineswegs in abstrakt-erkenntnistheoretischen Prinzipien fundiert war, sondern eben aus dem Kontext dieser Unsicherheit heraus entstand. Damit wird dem modernen Rationalitätsanspruch in einem gewissen Maße der Boden entzogen, und Toulmin steht folglich vor der Aufgabe einer «berichtigten Darstellung der Moderne» (138–140).

Leibniz, Newton und das Europa der Nationen

Indem Toulmin seiner Methode der Rekontextualisierung folgt und damit auch seine These von der lebenspraktischen Vernünftigkeit der Renaissance durchhält, legt er in zwei an historischen Informationen randvollen Kapiteln, dem dritten und vierten, seine Interpretation des westlich-europäischen Weges vom 17. ins 20. Jahrhundert dar. Ich beschränke mich darauf, die Hauptlinien seiner Sichtweise nachzuzeichnen, da es unmöglich ist, die zahllosen Details und Einzelurteile hier in gebührender Einläßlichkeit wiederzugeben geschweige denn sie zu diskutieren. Toulmin befaßt sich sowohl mit dem «Europa der Nationen», das sich im 17. Jahrhundert konsolidiert, als auch mit der Bedeutung von Gestalten wie Leibniz und Newton. In bezug auf Leibniz betont er, vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Unsicherheiten, die «Vision einer Universalsprache» und seine ökumenischen Bemühungen (166–172), während er in Newton einen der Hauptarchitekten der modern-rationalistischen «Stabilität» beziehungsweise des «Gerüsts der Moderne» (180–192) sieht, das wesentlich durch den rigorosen Descartesschen Dualismus von Mensch und Natur gekennzeichnet ist. Zwar erschweren in diesen Kapiteln einige Wiederholungen und manche überflüssige Aktualismen das Verständnis der Grundthese Toulmins, aber es wird dennoch deutlich, worum es ihm geht, zumal er den nützlichen Begriff des «subtext» einführt (194 sowie 205). Die Übersetzung spricht hier von «unterschwelligem Themen» des neuen, modernen Weltbilds, die auf dessen leitende Idee hindeuten, ohne diese explizit zur Sprache zu bringen. Toulmin erläutert, wenn ich recht sehe, diesen «subtext» vor allem mit Hilfe der Begriffe «Stabilität» und «Hierarchie» (205–209): der eine bezeichnet den Sicherheitsanspruch, der andere die angeblich feststehende politisch-soziale «Naturordnung» mit den bekannten Subordinationsverhältnissen bis hin zu dem von Mann und Frau. Stabilität und Hierarchie sind die Grundpfeiler des Baugerüsts der modernen Kosmopolis, in der «die Dinge ebensowohl «politisch-theologisch» wie wissenschaftlich oder erklärend zueinander in Beziehung» gesetzt sind. «Beim Wiederaufbau der europäischen Gesellschaft und Kultur nach dem Dreißigjährigen Krieg nahm man als Leitgesichtspunkte die *Stabilität* in und zwischen den verschiedenen souveränen Nationalstaaten und die *Hierarchie* in der Gesellschaftsstruktur jedes einzelnen Staates. Für diejenigen, die sich dieser Aufgabe verschrieben hatten, war der Glaube wichtig, daß sich die Grundsätze der Stabilität und Hierarchie im gesamten göttlichen Plan wiederfanden, vom astronomischen Kosmos bis herunter zur einzelnen Familie.» (209)

Nach Toulmins «berichtigender Darstellung» der Rationalismusgeschichte ist erst in unserem Jahrhundert aufgrund neuer naturwissenschaftlicher Einsichten die «Stabilität» des Newtonschen Modells fragwürdig geworden (vgl. 215f., 237, 252f.), doch seien die Folgen für den sozialen und politischen Bereich erst *nach* diesen Erkenntnissen deutlich geworden. So schreibt Toulmin zum Beispiel zu einem bekannten Werk aus dem Jahre 1962: «Damals erschien Thomas S. Kuhns Buch *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* vielen als sehr kühn, nur weil nach ihm die wissenschaftlichen Erklärungen zu verschiedenen Zeiten mit gutem Recht an ganz verschiedenen Erklärungsmustern orientiert sein können. Doch auch Kuhn ließ keine sozialen und politischen Deutungen in die Gleichung eingehen, wenn es um Anerkennung oder Ablehnung neuer wissenschaftlicher Ideen ging.» (216)

Wie immer es mit der Möglichkeit, die subtilen Wechselwirkungen von Naturwissenschaft und Politik zu entwirren, bestellt sein mag, Toulmin übersieht die Komplexität der kulturellen Entwicklung nicht, und so sucht er in den letzten drei Jahrhunderten nach den verschiedenartigen Ursachen und Anzeichen einer Veränderung, die allmählich zum «Abbau des Gerüsts der Moderne» (230, 233–244) führten. Ein wichtiges Indiz ist für ihn die zunehmende Problematisierung der

Lehre, «die Natur habe keine Geschichte, und es gelte für sie ein biblischer Kalender». (233) Verbunden mit der Historisierung der gesamten Weltdeutung war nach Toulmin die Überwindung der traditionellen Meinung von der «trägen Materie» (235) und die Wende vom cartesianischen Dualismus zu einem die Einheit von Mensch, Natur und Geschichte aufdeckenden «Monismus» (235). Toulmin betont jedoch: «Die Amputation des europäischen Denkens durch die Eiferer und Perfektionisten des 17. Jahrhunderts war so gründlich, daß die Genesung nur langsam vor sich gehen konnte.» (237)

Das zwanzigste Jahrhundert

Über Verlauf und Erfolg dieser «Genesung» wird man verschiedener Meinung sein; Toulmin ist der Ansicht, daß bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts – er sagt: 1914 – «alles Material bereit» gelegen habe, «mit dessen Hilfe die letzten Balken des geistigen Gerüsts demontiert werden konnten, das seit dem späten 17. Jahrhundert die Maßstäbe für das akzeptable Denken gesetzt hatte». Er zitiert Virginia Woolf, die 1924 «mit bezaubernder Übertreibung» erklärt habe: «Ungefähr im Dezember 1910 hat sich die menschliche Natur verändert.» (242) Indes sei in den Jahren 1910 bis 1960 eine verhängnisvolle Retardierung eingetreten, durch die die «Rückkehr zu den Werten der Renaissance (gewissermaßen eine «Re-Renaissance») aufgeschoben» worden sei (245). Diese Diagnose erhält eine gewisse Plausibilität, wenn man mit Toulmin als die «Kennzeichen der Renaissancekultur und -rhetorik» «Vielfalt, Vieldeutigkeit und Ungewißheit» anerkennt (246). Ob es allerdings richtig ist, *generell* eine solche Phase der Verzögerung anzunehmen, scheint mir fraglich; natürlich bietet Toulmin zahlreiche Beispiele für seine Meinung an. Wenn er etwa schreibt: «Dreißig Jahre des Gemetzels im Namen der Religion gingen der Errichtung des modernen Systems der Nationalstaaten voraus; dreißig Jahre des Gemetzels im Namen der Nation waren nötig, ehe die Europäer und die Amerikaner bereit waren, deren Schwächen anzuerkennen» (256), wird man ihm zustimmen; wenn er aber für die Kunst von einer «Rückkehr zum Formalismus» spricht, für den der «Reichtum des Gefühls und Gehalts» «suspekt» geworden und «formale Strenge und Exaktheit ... wieder die Parole des Tages» geworden sei und hierfür als Beispiel neben anderem auf Piet Mondriaan und die Konstruktivisten sowie auf die «intellektuelle Strenge der Zwölftonmusik eines Arnold Schönberg, Anton Webern und Alban Berg» verweist (246) und der europäischen Avantgarde jener Jahre «die Wiederbelebung des rationalistischen Traums von der *tabula rasa* und der Rückkehr zu abstrakten Grundlagen» (247) vorhält, so vermag ich ihm nicht zu folgen.

Ich übergehe diese Rückfall-Diagnose (in die übrigens der präfaschistische und faschistische Irrationalismus nicht hineinpaßt, der von Toulmin seltsamerweise vernachlässigt wird), denn wichtiger und zutreffender scheinen mir seine Beobachtungen zu einer «Wiedererfindung des Humanismus» in den Jahren 1965 bis 1975 (vgl. 257–267). Hier kommt der Hinwendung zur ökologischen Dimension eine erhebliche, wenn nicht die entscheidende Rolle zu², die – auf dem Hintergrund der wissenschaftlich-technischen und politischen Gefährdungen – einen neuen Sinn für Vielfalt, Buntheit, Toleranz und Lebensfülle habe entstehen lassen, verbunden mit einer neuen Skepsis gegenüber allen Proklamationen angeblicher Sicherheit und Wahrheit (268). Toulmin erklärt dazu resümierend: «Seit den sechziger Jahren befinden sich also Philosophie und Wissenschaft wieder auf den geistigen Positionen der letzten Ge-

neration vor Descartes. In der Naturwissenschaft ist die Vormachtstellung der Physik zu Ende gegangen; Ökologen und Anthropologen können jetzt Astronomen und Physikern gerade ins Auge sehen. In der Philosophie gilt jetzt der formalistische Wunsch Descartes' – die Skepsis der Renaissance-Humanisten dadurch zu widerlegen, daß an die Stelle ihrer konkreten Orientierung an der menschlichen Erfahrung die abstrakten Forderungen logischer Gewißheit treten sollten – als eine Sackgasse. In der Wissenschaft wie in der Philosophie sind wir also von der ausschließlich theoretischen Aufgabenstellung des Rationalismus befreit und können wieder die praktischen Fragen angehen, die durch den Cartesischen «Staatsstreich» vor 300 Jahren an den Rand gedrängt worden waren.» (270)

Der Unterschied zwischen dem Rationalen und Vernünftigen

Gleichwohl plädiert Toulmin nicht für eine Verteufelung der Moderne, vielmehr gegen einen rationalistischen Extremismus, das heißt für «das Erwachen aus einem vorübergehenden, ambivalenten Tagtraum» (276). In dieser Hinsicht weiß er sich, trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen, mit der Habermasschen Verteidigung des Projekts der Moderne³ einig: «Dank einer ironischen Mehrdeutigkeit fällt seine «Moderne» mit unserem «Abschied von der Moderne» zusammen – dem Abbau der hierarchischen Stabilität, die sowohl der wissenschaftlichen Theorie als auch der gesellschaftlichen Praxis in den hundert Jahren bis zur Französischen Revolution auferlegt war.» (277)

In seinem fünften Kapitel legt Toulmin Gedanken über den «weiteren Weg» vor. Nachdem der «Rationalitätsbegriff des philosophischen Programms der Moderne» mit seinen «drei Säulen – Gewißheit, Systemcharakter und *tabula rasa*» (286) dem Prinzip nach überwunden sei, sieht Toulmin für eine «Humanisierung der Moderne» (vgl. 288f.) gute Chancen. Dabei kommt seinen Überlegungen zugute, daß er die Moderne nicht vollständig ablehnt oder verachtet, sondern daß die «hidden agenda» für ihn die Reform der ererbten Moderne verlangt (289). Aber handelt es sich wirklich nur um eine Reform? Zweifellos hat Toulmin eine praktisch-kulturelle Veränderung im Sinn, die zwar keine Revolution sein will, aber durch das Wort Reform wohl doch verharmlost wird; immerhin schreibt er: «Heute kann es nicht mehr darum gehen, nur die *Stabilität und Einheitlichkeit* der Wissenschaft oder des Staates zu garantieren, sondern vielmehr darum, den nötigen Spielraum für den Schutz der *Vielfalt und Anpassungsfähigkeit* zu schaffen.» (294) Mit «Vielfalt» und «Anpassungsfähigkeit» hängt für Toulmin die Erwartung einer künftigen, an den Erfordernissen der Ökologie orientierten Lebensform (vgl. 292) zusammen, die er im einzelnen als die Rückkehr zu jenen vier Verhaltensweisen beschreibt, die – wie oben erwähnt – vom Rationalismus des 17. Jahrhunderts verkannt und verabschiedet worden waren (vgl. 60–69); Toulmin empfiehlt also die Rückkehr zum Mündlichen, das heißt zu Rhetorik und Erzählung im Unterschied zum autoritativen, dekontextualisiert vorgebrachten Text, die Rückkehr zum Besonderen – zum Beispiel in Gestalt situationsbezogener «Fallethik» anstelle allgemeiner, abstrakter Theorien –, die Rückkehr zum Lokalen in seiner ganzen Lebendigkeit und Differenziertheit sowie die Rückkehr zum «Zeitgebundenen» und damit zur philosophischen Skepsis anstelle der Beschäftigung mit universalen, zeitlosen Fragen, die ohnehin «unbeantwortbar» seien (vgl. 298–304).

Zu dieser Art der Wiederherstellung der «Praktischen Philosophie» (297f.) gehört für Toulmin insbesondere ein Mentali-

² Toulmin verweist in diesem Zusammenhang (vgl. S. 259 u. 261f.) nachdrücklich auf das Buch der amerikanischen Biologin Rachel Carson, *Silent Spring* (Boston 1962; dt.: *Der stumme Frühling*. München 1963, zuletzt 1990 [Beck'sche Reihe 144] = 118–122. Tsd. der dt. Gesamtauflage), in dem von einer naturwissenschaftlich angesetzten Kritik an der Verwendung von Chemikalien zur sog. «Unkrautbekämpfung» aus das allgemeine Problem der «Herrschaft über die Natur» (vgl. 1990, S. 298) bereits eindrucksvoll formuliert wurde.

³ Vgl. insbesondere J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: J. H., *Kleine politische Schriften I–IV*. Frankfurt/M. 1981, S. 444–464; auch in: J. H., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1992. Leipzig (Reclam 1382) 1992, S. 32 bis 54.

tätswandel und eine Handlungsweise, die er sehr einprägsam mit der Formulierung «Von Leviathan zu Liliput» (307) kennzeichnet. Gegenüber dem Ungeheuer der Hobbesschen Zentralmacht und einem entsprechend überhöhten Begriff der Nation (vgl. 310–312) interveniert er eindringlich zugunsten «nichtstaatlicher Institutionen» (314), die aufgrund ihrer «moralischen Autorität» zwar nicht Macht, sehr wohl jedoch *Einfluß* ausüben könnten (vgl. 328–331). Als Beispiele für «Liliput» nennt er «Amnesty International, die World Psychiatric Association und ähnliche Organisationen» (315), fügt jedoch hinzu: «Der Tag, an dem sich Amnesty International ein Maschinengewehr oder gar eine Atombombe zulegte, wäre der erste, an dem diese Organisation kein Gehör und keinen Einfluß mehr hätte.» (315) Der Option für eine solche moralisch fundierte Praxis entspricht bei Toulmin die Unterscheidung zwischen «dem Rationalen und dem Vernünftigen» (vgl. 316–321): Dem Rationalismus der von ihm kritisierten Moderne steht die (praktische) Vernünftigkeit des Renaissance-Humanismus gegenüber, von der Toulmin die Inspiration zu jener Korrektur erwartet, die ihm heute möglich und notwendig erscheint.

Toulmins wohlfundiertes Buch⁴ verdient vor allem deshalb Beachtung, weil hier die historische Bedingtheit der oft für zeitlos- und abstrakt-gültig gehaltenen Moderne aufgezeigt und durch eben diese Rekontextualisierung auch die Änderbarkeit beziehungsweise Revidierbarkeit der Moderne sichtbar gemacht wird. Toulmin nennt das Neuartige, das er heraufziehen sieht, eine «neue Phase der Moderne» (319) und hat gut daran getan, sich nicht in die wohlfeile Debatte «Postmoderne versus Moderne» hineinzubegeben, sondern mit angelsächsischer Nüchternheit sowohl seine Kritik vorzutragen als auch nach neuen Möglichkeiten und Entwicklungen Ausschau zu

halten. So wird man in dem Buch einen wichtigen Beitrag zur Therapie der Gegenwart sehen dürfen.

Einige Schwächen fallen diesem Gesamteindruck gegenüber nicht ins Gewicht. Von manchen Wiederholungen war schon die Rede; einige allzu sehr ins Detail gehende Abschweifungen wirken störend. Hinsichtlich der Bewertung der Renaissance und der Beurteilung des Zusammenhangs von Renaissance und Mittelalter ließe sich sicherlich manches ergänzen. Angesichts zahlreicher jüngster Entwicklungen in Europa, in Deutschland und «all over the world» erscheint Toulmins Erwartung einer «Humanisierung der Moderne» nicht nur einem «kassandrischen Denken»⁵ als arg optimistisch, obwohl jeder wünschen wird, daß die von Toulmin anvisierte bessere Kosmopolis Wirklichkeit wird.

Weniger als Einwand denn als Frage möchte ich abschließend ein Problem ansprechen, das sich vielleicht nur aus meiner Unkenntnis ergibt. Ich bestreite nicht im geringsten, daß Termini wie *rekontextualisieren*, *dekontextualisieren*, *subtext* außerordentlich zum Verständnis dessen beitragen, was Toulmin zeigen will. Aber worin unterscheidet sich, was durch diese Terminologie gewonnen wird, von den Resultaten, die mit den Mitteln der (wohl eher kontinental-europäisch) sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Forschung zu erzielen sind? Liegt der Unterschied nur in der *façon de parler*? Wenn es so wäre, würde dies natürlich der Richtigkeit der Toulminschen These keinen Abbruch tun, wohl aber die Originalität seiner Rationalismus-Kritik relativieren. Aber bemerkenswert bleibt in jedem Fall, daß jemand, der sich intensiv mit wissenschaftstheoretischen Fragestellungen befaßt hat, sich auch derart detailliert mit den «humanities» einläßt. Dies begünstigt die Aussicht, daß das Buch auch von denjenigen gelesen wird, denen die historische Denkweise der angedeuteten Art weniger vertraut ist.

Heinz Robert Schlette, Bonn

⁴ Vgl. die «bibliographischen Anmerkungen» (S. 333–348) mit ihren wichtigen Hinweisen auf Literatur aus dem angelsächsischen Bereich.

⁵ Vgl. H. Sahner, *Die Anarchie der Stille*. Basel 1990, S 198f.

NEUZEIT ALS MOBILMACHUNG

Renaissance der Gnosis und neue Weltwahrnehmung bei Peter Sloterdijk (I. Teil)

Seit einigen Jahren läßt sich im philosophischen Kontext vermehrt ein Suchen nach neuen Erkenntnisweisen feststellen, die jenseits der szientistischen Erkenntnis liegen. Im postmodernen Horizont werden dazu auch gnostische Theoreme bemüht, die man als «andere Aufklärung» verstanden wissen möchte.¹ So heißt es zum Beispiel: «Die Moderne hat sich übernommen, weil sie Gnostizismus ohne Pleroma, Weltverachtung ohne Vision bereits anwesender Vollendung ist. Das einzige ganz andere, das sie außer dem stählernen Gehäuse der Welt kennt, ist die Utopie. Aber die Utopien der Neuzeit sind enttäuscht worden. Sie haben nicht das ganz Andere gebracht.»²

Der Zerfall des Sowjetreiches habe das Verschwinden dieser «Scheinreiche der Utopie» ermöglicht und somit die Vermischung spiritueller und politischer Motive beendet. Diese Situation erlaube es endlich dem Intellektuellen, seinen religiösen und spirituellen Sehnsüchten nachzugehen.³ Lediglich die Linkshegelianer verfielen angesichts dieser Situation der Apokalyptik, doch: «Wenn ihre utopische Naherwartung enttäuscht wird, fällt die Moderne in apokalyptische Verzweif-

lung, und wenn diese enttäuscht wird, weil die Apokalyptik nicht eintritt, verfällt sie dem Nihilismus.»⁴

Als Alternative kommt hier die Gnosis in Betracht, denn diese bot bereits in der Antike schon für das nahe Weltende, das die Apokalyptik versprochen hatte, einen verinnerlichten Ersatz; denn: Wenn der Prophetismus scheitert, entsteht Apokalyptik, scheitert auch diese, so entsteht Gnosis.⁵

Im folgenden möchte ich mich der philosophischen Essayistik Peter Sloterdijks zuwenden und durch eine kritische Darstellung der Aufnahme gnostischer Theoreme eine Problematisierung des skizzierten Kontextes vornehmen.

Bei Peter Sloterdijk erfährt gnostisches Denken eine Renaissance im Kontext einer kritischen Theorie der Moderne. Seines Erachtens müsse eine nach-demiurgische Weltkritik die in der Moderne in Gang gesetzte «technisch-ästhetische Weiterschöpfung» durch den Menschen analog in den Blick bekommen wie die Gnosis die biblische Schöpfung und ihren Schöpfer. (18; 52f.) Von einer Renaissance läßt sich hier sprechen, da diese bei Sloterdijk gekennzeichnet ist als eine Vergegenwärtigung alter

¹ P. Koslowski, Einleitung: Philosophie – Mystik – Gnosis, in: Ders., Hrsg., *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. München 1989, S. 10.

² P. Koslowski, *Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie*. Systematische Überlegungen, in: Ders. (vgl. Anm. 1), S. 394.

³ M. Behaim, Denken jenseits unserer verkorkten Rationalität. Gespräch mit Peter Sloterdijk über die Notwendigkeit westlicher Formen östlicher Erleuchtung, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 7./8. März 1992.

⁴ P. Koslowski, *Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie* (vgl. Anm. 1), S. 394.

⁵ P. Sloterdijk, *Die wahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit*, in: Ders./Th. Macho, Hrsg., *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*. Erster Band, Gütersloh 1991, S. 34 (Im folgenden wird auf diesen Beitrag durch Angabe der Seitenzahlen im Text selbst verwiesen).

Kultur unter neuem Vorzeichen, als eine Theorie des Alten, die ihre Genialität dadurch erweise, «daß sie unter dem Schutz der Begeisterung für ein maßgebliches Altertum die Kraft zum Schritt in etwas nie Dagewesenes findet.»⁶ Diese Definition wird im Zusammenhang eines in der Gegenwart aufweisbaren Asienkultes entwickelt und trifft ebenso den Kern seiner Gnosisinterpretation. (53) Des weiteren taucht der Begriff «Gnosis» bereits im angeführten Sinn in früheren Abhandlungen auf, während dort entfaltete Basiskategorien wiederum zur Darstellung der Gnosis herangezogen werden.⁷

Aus dem Gesagten ergibt sich somit, daß Sloterdijks Gnosisinterpretation in die von ihm entfaltete Theorie des Zur-Welt-Kommens und der Mobilmachung verortet werden muß. Das für Sloterdijk gegenwärtig diese Renaissance Auszeichnende ist das Moment der Demobilisierung.⁸ Dadurch werde eine kompetente Selbstverständigung möglich, die eine weltkulturelle Alternative zur jüdisch-christlichen Überlieferung darstelle und deren Ende einleite.⁹ Die Menschen, so Sloterdijk, erlebten sich als Opfer und Täter einer Mobilmachung, welche imstande sei, Selbstgewolltes zu exekutieren, das heißt, daß die Identifizierung so stark sein könne, daß es keine Kritische Theorie der Gesellschaft mehr gebe, da zwischen Kritik und Kritisiertem keine reale Differenz mehr bestehe. Kritik müsse daher zunächst einmal gegen sich selbst denken. Die Theologie habe es ermöglicht, «die Welt als Welt im Namen eines weltüberlegenen Anderen so zu kritisieren, daß auch das Eigene der Kritik unterlag.» (12f.) Bereits hier tritt der gnostische Grundzug von Sloterdijks Denken hervor, denn der kritische Geist muß aus der Welthaut fahren, dadurch erst werde eine Kritische Theorie des In-der-Welt-Seins ermöglicht. (13) Man höre auf den hier zum Ausdruck kommenden Heideggerianismus, auf den ich später noch eingehen werde. Das Zentrum der Zeitdiagnose bildet eine Analytik des «Zur-Welt-Kommens», die sich gegen das Vorurteil eines schon daseienden Menschen wendet und eine Art Maieutik ist, «die vom Ankommen auf der Erde und vom Hervorbringen von Welten handelt. ... Was bisher als Existentialphilosophie galt, wird in Individualekosmologie umgewandelt.» (13)

Neuzeit als Mobilmachung

Sloterdijk deutet die Neuzeit als eine Phase extremer Mobilmachung. Die Moderne hat ihm zufolge im Gegensatz zur Vormoderne, in der es immer anders kam, als man dachte, eine Welt versprochen, «in der es kommt, wie man denkt, weil man kann, was man will, und den Willen hat, zu lernen, was man noch nicht kann.» (22) Die gesamte Weltbewegung sollte Ausführung unseres Entwurfes werden und gründe in einer kinetischen Utopie. Die Neuzeit wollte nicht nur Geschichte machen, sondern auch Natur, dabei habe man jedoch die Rechnung ohne die Bewegung gemacht. Die Freiheit – so Sloterdijk – glitt ab in die katastrophale Heteromobilität. (23f.)

Der Bewegungsbegriff der Moderne sei «Fortschritt», dieser bezeichne jedoch keine simple Lageveränderung, sondern eine «Steigerung der Schrittfähigkeit» (36). Modernität ist nach Sloterdijk als Sein-zur-Bewegung zu definieren. (42) Die Bewegung dringe in den gesamten Menschen ein und erstrecke sich somit auch auf die moralische und soziale Sphäre. (32) Als Beispiel der Mobilisierung führt Sloterdijk die kultische Mitte

⁶ P. Sloterdijk, Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik. Frankfurt/M. 1989, S. 86.

⁷ P. Sloterdijk, Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen. Frankfurt/M. 1988, S. 24, 91, 97 und 106; vgl. auch das von Macho als typisch gnostisch charakterisierte Moment der Antigenealogie bei Sloterdijk: Ders., Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land. Frankfurt/M. 1990, S. 67; zur Basiskategorie des «Zur-Welt-Kommens»: Ders., Die wahre Irrlehre (vgl. Anm. 5), S. 44, 48; außerdem M. Behaim (Anm. 3) und die in Anm. 15 weiter unten genannte Literatur.

⁸ Vgl. P. Sloterdijk, Eurotaoismus (vgl. Anm. 6), S. 93.

⁹ Vgl. ebenda, S. 87ff.; Ders. Die wahre Irrlehre, S. 32, 35.

der, wie er es nennt, «kinetischen Weltreligion» an: die komplette Automobilisierung. (42f.)

Auch der Marxismus gilt Sloterdijk als Agent hilfloser Mobilmachung: «Marx hatte recht, das um seine Selbstvermehrung kreisende Kapital wie eine demiurgisch prozessierende Größe zu beschreiben, die um ihrer selbsterhaltenden Selbstvermehrung willen die konkreten Lebensakte der Arbeitenden unter ihren abstrakten Rhythmus zwingt. Aber er schenkt dem kinetischen Grundprozeß der Neuzeit zuwenig Beachtung.» (61)

Die Mobilisierung des Planeten aus dem Geist der Selbstintensivierung sei in ihrer nihilistischen Tendenz unbestreitbar. Dabei ließen sich drei elementare Tendenzen unterscheiden (69f.):

▷ Tachokratie: Tendenz zur Motorisierung

▷ Automation durch Desensibilisierung: Tendenz zur Entlastung und Ausschaltung der zu sensiblen, zu langsamen und zu wahrheitsorientierten Subjektfunktionen.

▷ Logistik: Progressive Tilgung von Entfernungen und Unwägbarkeiten in Tateinheit mit der strategischen Aneignung des Fremden.

Die Welt diene so lediglich als Quelle zum Erhalt automobiler Systemsubjekte. Die Frage nach einer alternativen kritischen Theorie steckt somit in der Lösung der Aporie, «wie die Stille im Sturm für durch und durch zur Aktion verurteilte Wesen möglich sei.» (53f.) In diese Situation verortet Sloterdijk die Rede von der Postmoderne.

Das postmoderne Zeitalter

«Seit allgemein sich der Eindruck verbreitet hat, daß die Geschichte keinen Fahrplan hat, tasten wir uns durch ein prozessuales Niemandsland voran ... Postmoderne Prozeßgefühle sind ... die von Passanten auf einer Rolltreppe, auf der man automatisch vorankommt ... Wenn der eine unten, der andere weiter oben rollt, so hat der Abstand zwischen beiden keinen

Heilige Texte und Aufklärung

Beiträge zum Verständnis religiös-kultureller Blockierungen

Öffentliche Tagung der Stiftung Lucerna vom 20. bis 22. September 1993 im großen Auditorium der Theologischen Fakultät an der Pfistergasse 20, Luzern.

Der Beweggrund der Tagung ist die brennende Frage, was die Verständigung zwischen Judentum, Christentum und Islam, die der Menschheit auf der Suche nach Frieden weiterhelfen könnte, so sehr erschwert. Diese Frage wird ausgefaltet zur Frage nach dem Umgang religiöser Gemeinschaften mit ihren grundlegenden, sakralisierten Texten und zur Frage nach dem Prozeß der Aufklärung im Judentum, Christentum und Islam.

Als Referenten wirken mit: Prof. Dr. Emil Anghern (Basel), Prof. Dr. Aleida Assmann (Heidelberg und Konstanz), Prof. Dr. Jan Assmann (Heidelberg), Prof. Dr. Michael Graetz (Jerusalem), lic. phil. et theol. Alois Müller-Herold (Benglen ZH), Prof. Dr. Reinhard Schulze (Bamberg), Prof. Dr. Clemens Thoma (Luzern).

Auskünfte erteilt:

Stiftung Lucerna, Dr. Rudolf Meyer, Hofwil
3053 Münchenbuchsee, Tel. (031) 869 33 33

evolutionären Sinn und kann keinen essentiellen Vorsprung für den Obenrollenden bedeuten ...» (266–269) Die Konsequenzen dieser Rolltreppenmentalität bestehen nach Sloterdijk in einer permanenten Entaktualisierung der Vergangenheit und haben zu dem heutigen postmodernen Gegenwartsrausch geführt. Das «Nach» der Postmoderne blicke lieber auf die Moderne zurück als auf die Rolltreppenewigkeit vor sich. Die radikalste Form des Nach-Rufs sei die «Prophetische Epilogik», die die Katastrophe im Blick habe. Diese epilogische Apokalyptik sei der absolute Nekrolog. (274) Aber auch der routinierteste Pessimismus stehe unter der Einschränkung, «daß schlimme Vorhersagen schneller reisen als schlimme Ereignisse.» (275) Aus dieser Situation heraus entstehe ein Fristdenken in einer Zwischenzeit – nach der Prognose und vor ihrer Verifikation. In ihr finde Hoffnung als «Sekundärprodukt der Ungewißheit» (276) Platz. Diese stehe jedoch in der Gefahr, sich in die Mobilmachungen einzureihen, sie zu forcieren. Man müsse sie deshalb, so Sloterdijk, unter das Beichtgeheimnis stellen und für öffentliches Hoffen Freiheitsstrafen androhen. (276f.)

Der Frist- und Zwischenzeitcharakter habe erst Geschichte möglich gemacht und sei konstitutiv für Europa geworden. Seine Wurzeln liegen im – wie Sloterdijk schreibt – «spätjüdischen» und christlichen Geschichtsdenken. Die Neuzeit sei aus der Modellierung messianischer und eschatologischer Motive entstanden. Die Ankündigung des Endes der Geschichte bilde den Kerngedanken messianischen Geschichtsdenkens. Insbesondere in seiner christlichen Formulierung sei die Weltzeit wie nie zuvor in eine Wartezeit verwandelt worden. Von besonderer Bedeutung ist Sloterdijk zufolge Paulus, «der erste Mensch, der prinzipiell in Eile lebte.» (282) Erst dieser habe das Christentum zur Weltreligion gemacht und die Möglichkeit zur Periodisierung von Geschichte geschaffen. Die Wartezeit besitze jedoch einen eigenen heilsgeschichtlichen Inhalt. Aus diesem Impuls heraus habe sich die frühe Kirche gegen die Gnostiker gewandt, die individualistisch aus der Realgeschichte des Heils ausbrechen wollten. Im Christentum ständen dabei eine eschatologisch-kurze und eine apostolisch-lange Bestimmung der Zwischenzeitlichkeit in Spannung miteinander. In diese «prägt sich die revolutionäre Ungeduld ebenso ein wie das konservative Kontinuitätsdenken; der Elan der messianischen Unruhe ebenso wie die Trägheit des sakramentalen Establishments; die eschatologische Bereitschaft für die letzten Dinge ebenso wie das antieschatologische Sicheinlassen aufs Vorläufige.» (286) Paulus sei der Initiator einer «heiligen Mobilmachung», die einen Großteil der psychischen und politischen Energien Europas in Marsch gesetzt habe.

In der Neuzeit wurde laut Sloterdijk das eschatologische Element zunehmend verdrängt: «Die Vorstellung von Geschichte als Frist zwischen Schöpfung und Erlösung oder zwischen Tod und Parusie des Messias verliert im entgrenzten Horizont der «neuzeitlich bewegten Geschichte» ihre Plausibilität.» (286) Der Gedanke an das Ende sei so überdeckt worden. Erst atheistische Geschichtsphilosophen hätten auf paradoxe Weise diese Elemente erneut aufgerufen: «Es hat den Anschein, daß der christliche Impuls in der Moderne unter atheistischem, sozialistischem und humanistischem Incognito zu einem weltlichen Wirkungsmaximum gelangt. In diesem vollzieht sich zugleich seine irreligiöse Liquidierung.» (287)

In diese von der christlichen Eschatologie geprägte Situation bricht für Sloterdijk die Postmoderne ein. Sie locke die Moderne aus der Reserve und zwingt sie dazu, zu sagen, was sie sei: Exklusivismus.¹⁰ Die Moderne verstehe sich als Endzeit, nach der nichts anderes mehr kommen könne. Sie sei geprägt durch den Kopernikanismus, den Schock, der zum vorstellenden Denken geführt und Schwindelgefühle ausgelöst habe.¹¹ Die-

ser habe alle Bereiche des menschlichen Lebens erfaßt – man denke nur an Kants kopernikanische Revolution. Daraus entwickelt Sloterdijk nun folgendes Dilemma: «Einerseits kann die Moderne nach sich selber nur noch das Schlimmste kommen sehen; andererseits liegt das Schlimmste präzise auf ihrem eigenen Kurs, den zu verlassen sie sich verbietet, weil sie keine Alternative zu ihr für denkbar hält.»¹²

Aber wer einfach Nachmoderne sage, setze sich dem Verdacht aus, seinen Kopf aus der Schlinge ziehen zu wollen. So favorisiert Sloterdijk eine nachmoderne Geschichtlichkeit, die die Chance einer nachgeschichtlichen Zeitoffenheit biete. So könnten aus dem kleinen «Nach» Umriss einer Zeit nach dem Ende der Geschichte deutlich werden.¹³ Der Postmodernismus ist hier vor allem definiert als Postexklusivismus.¹⁴

Nag Hammadi als Zäsur

In der Gnosis sieht Sloterdijk etwas der Moderne Entgegenstehendes auftreten, das Lösungsmöglichkeiten aus den beschriebenen Dilemmata bieten könnte. So charakterisiert er die 1946 in Nag Hammadi aufgefundenen gnostischen Texte geradezu als Antwort auf Auschwitz. Die Texte seien ein Wink an die Überlebenden der Großkatastrophe des «christlichen Abendlandes». Aus ihnen könne Hoffnung geschöpft werden, denn sie seien zu definieren als Einbruch von skandalösen und doch plausiblen Gegenwahrheiten ins abendländische Gedächtnis, in denen das Ungewordene und Nie-versuchte aufleuchte. (17ff.) Nag Hammadi als *die* Zäsur abendländischer Zivilisationsgeschichte.

Sloterdijk versucht, bei der Beschreibung und Charakterisierung der Gnosis so vorzugehen wie Hans Jonas¹⁵, philosophisch und nicht philologisch. Dazu bedürfe es als Erstzugang einer radikalen Meditation über Strukturen des zeitgenössischen Daseins-Bewußtseins, denn die Gnosis könne nur an ihrem Ort gesucht werden: «den zerbrochenen Gefäßen der Subjektivität»¹⁶. Es gelte somit ein Primat spontaner Gnoson vor der Überlieferung. (22) Die Gnosisanalyse von Sloterdijk ist getragen von der Überzeugung, daß «... in den schlechtesten Krisen der Welt ... Gnoson aller Art das Leben vor der Versuchung der Anpassung an das, was kein Leben mehr wäre, (schützen).» (24)

Was ist das eigentlich – die Gnosis?

Diese von mir gewählte Überschrift macht gleich auf den durch und durch heideggerianischen Charakter der Darstellung durch Sloterdijk aufmerksam. Zunächst verweist er auf die Uneinigkeit darüber, was denn das sei – Gnosis. Die Definierer hätten bislang kein Glück gehabt. (27) Diese Tatsache muß sie natürlich für Sloterdijk aufgrund des oben Gesagten in der heutigen Weltsituation prädestinieren – Resistenz gegen die Macht des vorstellenden Denkens.

Das Hervorstechendste und Besondere an der Gnosis ist für Sloterdijk die – man beachte den Ausdruck – gnostische Differenz, die Einsicht, in der Welt zu sein, aber nicht von der Welt. Aus dieser Einsicht wachse erst der Geist der Utopie, der abhängig sei von der gnostischen Unterscheidung der Orte. Diese Differenz habe erst durch die Erkenntnis des Pneumas, der Geistseele, eigenes Existieren denkbar gemacht. Sie habe die Einsicht, im Exil in der Welt zu leben, ermöglicht. Diese wiederum sei die Bedingung der Möglichkeit, totale Negatio-

¹² P. Sloterdijk, Eurotaoismus (vgl. Anm. 6), S. 292

¹³ Vgl. ebenda, S. 293.

¹⁴ P. Sloterdijk, Kopernikanische Mobilmachung (vgl. Anm. 10), S. 49.

¹⁵ Die im folgenden geäußerte Kritik an Sloterdijk trifft auf die Untersuchungen von Hans Jonas nicht zu: vgl. H. Jonas, *The Gnostic Religion. The message of the alien God and the beginning of Christianity*. Boston 1991, S. 320–340; M. Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Frankfurt 1992, S. 312–340.

¹⁶ P. Sloterdijk, *Die wahre Irreligion* (vgl. Anm. 5), S. 22. Auch hier wird die Verortung in die Kinetik-Kritik Sloterdijks als notwendig angesehen werden müssen.

¹⁰ P. Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*. Frankfurt/M. 1989, S. 49–51.

¹¹ Vgl. ebenda, S. 57f.

nen vollziehen zu können und einen Weltabstand zu bekommen. (28ff.) «Gnosis ist eine Philosophie des Als-Ob-Nicht» (31), welche durch ihren Antikosmismus ein Drinnen-Sein ermögliche, als wäre man nicht drinnen.

Der Ursprung der Gnosis wird von Sloterdijk explizit im Entsetzen vor den Weltmächten gesehen. Eine Voraussetzung für die gnostische Disposition bildet seines Erachtens die römische Christenpolitik. (33f.) In diesem Gewaltklima sei die schwere Krise des Monotheismus geschürt worden – die «unde-malum»-Frage. Den Gnostikern gelinge die Theodizee durch eine theologische Kernspaltung, die zwischen dem Schöpfergott und dem guten, fremden Gott trenne. Die innere Dynamik der Gnosis liege in einem Zusammenprall orientalisches-religiöser und hellenistisch-logischer Momente. Die Hellenisierung des Christentums habe zugleich auch zu einer Remythisierung und zeitlichen Dynamisierung griechischen Denkens geführt, denn im Sein selbst würden mindestens drei Kategorien ausfindig gemacht: Schöpfung, Fall und Erlösung. (38ff.)

Hier klinge bereits der Heideggersche Denkgestus an, Sein als Zeit zu fassen: «Das Ende der Philosophie, von dem Heidegger redet, begann vor fast zweitausend Jahren in dem kartharischen Existentialismus der gnostischen Weltdurchquerung. Schon von da an waren Sein und Seiendes «in Wahrheit» nicht mehr als Korrelate einer Schau, die das Ganze hätte, zu denken, sondern nur noch als Pensum und als Weg einer das Seiende durchmessenden, ja durchheilenden weltwunden Innerlichkeit. Die Aufhebung der Philosophie in eine Disziplin der Selbstverwandlung gehört somit schon zu den ersten Ergebnissen aus der Kollision zwischen griechischer Theorie und östlichem Seelenmythos.» (40)

Das Denken der Gnosis ist Sloterdijk zufolge ein Weg-Denken, durchherrscht vom Motiv der Ankunft des Menschen in der Welt als Seele im Fall. Das Geborenwerden und das Sich-einhausen seien nichts als Formen zunehmender Selbstvergessenheit der Seele im Hinab. Sloterdijk spricht hier von «Prohodos», dessen kinetische Metapher der Sturz sei. Auf diesem Weg entstehe der Wille zur Macht – gnostisch ausgedrückt: Psyche. (41) Mit «Anodos» betitelt er das Zurückkehren des Daseins, das Aufgaben der Psyche – die Kehre. (41) Zwei Erlösungsstile seien zu unterscheiden: das Alles-durchmachen (Welt als pornographisches Purgatorium) und das Nichtberühren (Askese). (42)

Gnosis, das sei die Entdeckung der eigentlichen Zeit; sie sei Sache des Einzelnen und in ihrem Kern individual-eschatologisch, so daß Dasein in der eigentlichen Zeit nur dem Einzelnen zukomme. Die Übertragung der eigentlichen, heilsgeschichtlichen Zeit auf welthafte Kollektivgrößen müsse in der Regel als fatal charakterisiert werden, wie auch das Beispiel «Heidegger» zeige. Mit ihr werde das Schema von der Erlösung von der Welt an die Bewegung der Welt verraten. (43) «Mein» Weg sei unvertretbar eine Bewegung meines Zur-Welt-Kommens. (44) Zur-Welt-Kommen bedeutet Sloterdijk zufolge Geburt. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß die Frage nach der Geburt die gnostische Frage schlechthin ist.¹⁷ Geboren werden heißt nun für ihn Sturz ins Unheimliche, Abschied vom intrauterinen Leben, Zustand der Desorientierung usw.¹⁸ Um diesen Zustand zu beheben, müßten Menschen sich ihr Leben erst versprechen und seien bis zum letzten Tag auf die Einhaltung der Versprechen angewiesen.¹⁹ Die Vernunft habe die Struktur des sich selbst haltenden Versprechens.²⁰ Der Mensch sei somit als Subjekt «Haltehaltbarer Stellung»²¹. Durch selbstgeburthliche Anstren-

gungen versuche das Subjekt, sich Halt in einer Haltung zu geben und es sei kein Zufall, «daß die Philosophien der Subjektivität auf ihrem höchsten Stand in Arbeitstheorien münden ...»²² Eine Rettung könne nur noch aus der Rücknahme der kinetischen Bewegung «in uns» kommen. Die Mobilisierungswut müsse verebben. Gelassenheit sei das Stichwort. Sie «erwächst aus dem Vorteil, nicht gesiegt zu haben. Sie gleicht der Niederlage in einem Kampf, den zu gewinnen eine Katastrophe wäre.»²³ Diese führe an die erste Geburt zur Wiederentdeckung des Unumgänglichen. Das Subjekt werde sich als nichthaltbare Fiktion einsichtig.²⁴ Schon bei Heidegger findet sich bekanntlich – wie Sloterdijk an anderer Stelle ausführt – die Erkenntnis, daß das, was sich selbst aufstellt, das am meisten Gestellte ist.²⁵ Das Zeitalter der Metaphysik könne nur dann enden, wenn nicht das Ich-sterbe, sondern das Ich-komme-zur-Welt alle meine Vorstellungen begleite. Der Mensch müsse sich deshalb als Ankunftswesen begreifen.²⁶

Sloterdijk unterscheidet zwei verschiedene Temperamente gnostischen Denkens (45f.): Zum einen die glückliche Theorie, die aus dem Versprechen lebt, den ontologischen Vorrang der Angst zu überwinden und sich in Gelassenheit übt, zum anderen die dunklen Temperamente, die ungeduldige Sucher nach dem Weg hinaus sind. Letztere schneiden den Blick auf die anodische Erfahrung ab, sind Gedächtnisse der Wut. Sie begreifen sich als Athleten des Allesdurchmachens. Die modernen dunklen Gnosen, wie zum Beispiel der Existentialismus, entwickeln auch nur ein Bewußtsein vom halben Weg.²⁷

²² ebenda, S. 182.

²³ ebenda, S. 203

²⁴ Vgl. ebenda, S. 204.

²⁵ Vgl. ebenda, S. 192.

²⁶ Vgl. ebenda, S. 205.

²⁷ In diesem Kontext ist auf Sloterdijks kritisches Verhältnis zu Katastrophentheorien hinzuweisen: Er fragt, ob eine kritische Theorie als Alterna-

Filmbeauftragte/Filmbeauftragter

Der Katholische Mediendienst ist die kirchliche Fachstelle für Film, Radio, Fernsehen und Medienkommunikation in der deutschsprachigen Schweiz.

Im Rahmen einer sukzessiven Ablösung unseres Filmbeauftragten suchen wir eine **initiative Persönlichkeit**, die bereit ist, sich in unserem kleinen Team in den Bereich Medien einzuarbeiten und das Ressort Film selbständig zu führen. Die Stelle ist im Frühjahr 1994 zu 50% zu besetzen und soll später nach Absprache auf 80% aufgestockt werden.

Aufgaben

Als Leiter/in des Ressorts Film gestalten Sie die Konzeption der kirchlichen Filmarbeit mit, übernehmen Führungsaufgaben bei dem ökumenischen Film- und Videoverleih SELECT/ZOOM sowie bei der Filmzeitschrift und der Dokumentation ZOOM. Sie sind tätig in der Bildungsarbeit mit den Medien und entfalten publizistische Aktivitäten.

Profil

- Sie verfügen über eine theologische Ausbildung
- Sie interessieren sich für Film
- Sie haben journalistische Erfahrungen und organisatorische Fähigkeiten.

Wir freuen uns auf Ihre Bewerbung, welche Sie bis zum 30. September richten wollen an:

Katholischer Mediendienst, Bederstr. 76, 8027 Zürich

¹⁷ Th. Macho, Umsturz nach innen. Figuren gnostischer Revolte, in: P. Sloterdijk/Th. Macho, Weltrevolution der Seele (vgl. Anm. 5), S. 504.

¹⁸ P. Sloterdijk, Eurotaoismus (vgl. Anm. 6), S. 175f.

¹⁹ Vgl. ebenda, S. 179.

²⁰ Vgl. ebenda, S. 180.

²¹ ebenda, S. 181.

Sie können aber auch durch eine Art innerer Explosion in ein anderes Gedächtnis hineingelangen, das ein Umgeborenwerden möglich macht und den nötigen Freiraum in der Welt schafft. (50)

Für Sloterdijk bedeutet Gnosis die Chance zur Dissidenz, die Einsicht in den demiurgischen Charakter des Menschen, das Nicht-Einverständnis mit seinem eigenen Machwerk, ein Leiden am Zwang zur Macht und zum Machen. (54) Eine wirkliche «Weltrevolution» kann jedoch auch nach gnostischem Selbstverständnis nicht gemacht werden: «dieser Grundsatz trennt die gnostische Opposition von allen revolutionären Strategien.²⁸ Der Mensch ist letztlich auch hier wieder der Hüter des Seins, und das Hüten der Bühne bedeutet das Spiel selbst.²⁹ (Zweiter Teil folgt.)

Jürgen Manemann, Münster/Westf.

tivkultur die Katastrophe brauche, ob eine Katastrophendidaktik vonnöten sei, die nach dem Motto verfare: «Wer nicht hören will, muß fühlen.» Die Wirkmöglichkeit von Katastrophen sei begrenzt, denn in der Moderne zeigen sich die Bürger heute wieder schicksalsgeeicht. Hier tauche zudem das Problem auf, daß sich die begangene Katastrophe nicht im Horizont von Tat und Täter darstellen lasse, denn die Tat sei das Produkt des Täters, dieser wiederum aber selbst das Ergebnis des Geschehens. Beide seien eingespannt in die Geschichte der kognitiven Mobilmachung des Subjekts und des Planeten. Wer vom Weltuntergang spreche, von der Katastrophe, aus der man lernen könne, erwarte außerdem, daß nur der real geschehene Weltuntergang, den keiner überlebt, eine überzeugende Warnung wäre. Fazit: Man müsse sich von derartigen didaktischen Illusionen befreien (vgl. Eurotaoismus, S. 103–124).

²⁸ Th. Macho, Umsturz nach innen (vgl. Anm. 17), S. 495.

²⁹ P. Sloterdijk, Eurotaoismus (vgl. Anm. 6), S. 310.

O. Mandelstam: «Tristia»

Gedichte 1916–1925 neu übertragen und herausgegeben*

Trauer über den Zerfall der russischen Kultur, Wanderungen durch die antiken Literaturen aus dem Blickwinkel der Moderne, die Relativität von Zeit und Raum als anthropologische Kategorien, die Liebe in der Gestalt von griechischen Heldinnen und zärtlichen Dichter-Freundinnen, der Dialog des Kosmos mit der leidgeprüften Erde, das mörderische Wüten der europäischen Nationen – auf diesen thematischen Feldern bewegt sich der Leser, wenn er zur «Tristia» des russisch-jüdischen Dichters Ossip Mandelstam (1891–1938) greift. Der 1922 zum erstenmal in Berlin publizierte Band, der, wie Herausgeber und Nachdichter Ralph Dutli anmerkt, «ohne Mandelstams ordnenden Zugriff ediert (wurde) und ... willkürlich Gedichte der «Tristia»-Periode (1916–1921) und der vorangehenden «Stein»-Periode (1908–1915) mischte», signalisiert einen deutlichen Wandel im lyrischen Tonfall, in der Rhythmik der Verszeilen und der verarbeiteten Themen.

Der Gedichtband setzt ein mit der auf Racines «Phèdre» und Euripides' «Hippolytos» sich beziehenden tragischen Figur der Phädra, deren Schicksal zum Symbol Rußlands wird. Diesen mit Auslassungen versehenen, im schwermütigen Tonfall vorgetragenen Zeilen folgt ein Aufschrei: die europäischen kriegsführenden Völker (in der Gestalt von ungezähmten Tieren) sollen in einen Käfig gesperrt werden, damit sie sich ihrer barbarischen Taten bewußt werden. Dann bricht die thematisch-engagierte Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Europa ab, und eine Reihe von Gedichten greifen russische Geschichte auf: die gewaltigen Gewölbe der Himmelfahrtskathedrale im Kreml schwingen, handlungsstarke Bilder mit dem Verweis auf die Geschichte der Zarendynastie tauchen auf, das düstere Sankt Petersburg wird mit Petropolis verglichen, der Sommer 1916 auf der Krim inspiriert den ver-

liebten Mandelstam zu einer zauberhaften Séquence über die Gestalt der Dichterin Zwetaewa, zärtliche Römerinnen sitzen an den Ufergestaden der Newa, ein Dekabrist «raucht seine Schnörkelpfeife ... in der Welt der Irren» irgendwo in einem sibirischen Dorf und träumt von Bürgerrechten, der Lorelei und einem Rußland, bewegt vom Geist der Französischen Revolution. Kurz vor dem Ende der Zarendynastie dramatisiert sich die lyrische Handlung: Cassandra, Tochter des Priamos, wird beschworen als die mythische Seherin, die die Revolution der Bolschewiki als «Sieg mit abgeschnittenen Händen» wahrnimmt. Das Gedicht entsteht im Dezember 1917 und fällt teilweise der Zensur zum Opfer. Im Frühjahr 1918 stimmt Mandelstam einen zaghaft-fatalistischen Gesang auf die «Dämmerung der Freiheit» an, in dem er von einer Schicksalsfracht spricht, die des Volkes Führer tragen muß.

Kein Sänger von zeitgenössischen Torheiten

Nein, der Akmeist Mandelstam ist kein Sänger von zeitgenössischen Torheiten. Während seine Kollegen die ersten Loblieder auf die «erfolgreiche proletarische Revolution» singen, zieht er sich in die antiken Landschaften der Krim, Griechenlands und Italiens zurück. In dem berühmten Titelgedicht «Tristia», inspiriert von Ovids gleichnamiger Elegie, erlernt er die Wissenschaft des Abschiednehmens, in «Feodosia» lobt er die Handwerkmeister auf der Krim und nimmt den Duft des (antiken) Orients wahr, Venedigs Paläste, Brücken und Kanäle gestalten sich zu einer gewaltigen Metapher auf einen prunkbeladenen Tod. In einer Reihe von Theater-Gedichten, die er der Schauspielerin Olga Arbénina widmet, entfaltet sich ein reiches Repertoire an Assoziationen aus der französischen Lyrik (Chénier), der griechischen Lyrik (Horaz) und der deutschen Opernliteratur.

Eine deutliche Zäsur ist zu Beginn des Jahres 1921 zu erkennen: Im «Bahnhofskonzert» ist «das Firmament voller Maden», die Sterne reden nicht mehr miteinander, und «auf dem Totenfest erklingt zum letzten Mal für uns Musik». Metaphern der Kälte, des Schmerzes und der ausgeschalteten Erinnerung vermehren sich; die Gestalt der Strophen verändert sich: Die schwebenden Vierzeiler verwandeln sich in schwerwiegende achtzeilige Strophen, die im pointierten Trochäus-Maß gestaltet sind: «Meine Zeit, mein Raubtier» (Dutli überträgt aus metrisch-rhythmischen Erwägungen «Meine Zeit, mein Tier») aus dem Jahre 1924 entwickelt die Vision eines wundgeschlagenen Jahrhunderts, das mit gebrochenem Rückgrat grausam leidet. Noch radikaler in der Auflösung des Versmaßes zugunsten der rhythmischen Dynamik ist «Der Hufeisenfinder», in dem es um Botschaften geht, die als ausgegrabene versteinerte Weizenkörner noch nicht in menschliche Laute umgesetzt werden können, weil ihre Inhalte die grausamen Spuren von Tod tragen. Auch das dritte wesentliche Poem der Jahre 1923/24 «Der 1. Januar 1924» ist mit Metaphern des Schmerzes um ein sterbendes Jahrhundert getränkt: Moskau gleicht einer Holztruhe, die schläft, und die Flucht des lyrischen Ichs endet an der Schwelle zur Dunkelheit. Ein poetisches Bild, das die Situation des Dichters zu Beginn des Jahres 1925 verdeutlicht: «Nein ich war nirgendwo und niemand's Zeitgenosse / Solch eine Ehre paßt mir nicht» (S. 169), klagt der stolz auf sein autonomes dichterisches Wort verweisende Mandelstam und begibt sich in eine fünf Jahre dauernde lyrische Schweige-Zeit.

Ein Festmahl für Mandelstam-Liebhaber

Für den Mandelstam-Liebhaber aber, den der Herausgeber Dutli mit ausführlichen Anmerkungen und einem wie immer kundigen Nachwort ausstattet, beginnt nun die kritische Entdeckungsreise durch die deutschsprachigen Übertragungen der Gedichte. Und der Vergleich mit dem Original, den hochrhythmisierten Verszeilen, in denen das Wortmaterial semantisch stark verdichtet ist. Deshalb wird auch dem native speaker ein Höchstmaß an «Einfühlvermögen» abverlangt. Dazu kommt noch die Endreimdiktatur, der sich der Nachdichter

* Ossip Mandelstam. Tristia. Gedichte 1916–1925. Aus dem Russischen übertragen und herausgegeben von Ralph Dutli. Ammann Verlag, Zürich 1993, 303 S., 48,- DM.

Dutli mit großer Verve und unermüdlichem Geschick unterwirft, was leider nur allzu oft zu Lasten des Leseflusses und der Verständlichkeit der poetischen Aussage geht. Einige Beispiele mögen dies belegen: In «Phädra» ist es die salopp daherkommende «schwerverliebte Mutter», der die schwarze Sonne aufgeht; in dem wundervollen Gedicht über die Himmelfahrtskathedrale im Moskauer Kreml «nagte die Trauer / nach russischen Namen», obwohl doch: *sich zehren nach* hier angebrachter wäre; nach den einfühlsam übertragenen ersten fünf Strophen des «Dekabrist» verändert sich in der sechsten urplötzlich die Melodiosität, und ein substantiviertes Ungeheuer, der große Wirrwarr, taucht auf. Das russische Original aber besagt lediglich: «alles verwirrte sich, und niemand wollt es bezeugen / daß in der langsam wachsenden Kälte / nur alles wirrer wurde und schön zu wiederholen war / Rußland, Lethe, Lorelei.» (Bei Dutli heißt es: «Der große Wirrwarr kam, und wem es klagen – / Die Kälte wächst, gefroren sei / Der Wirrwarr jetzt,

und schön, es herzusagen: Rußland, Lethe, Lorelei»). Solche kleinen Ausrutscher stehen gottlob inmitten eines fein gewebten Poesie-Teppichs, dessen Rückseite die genialen Konturen der Mandelstamschen Verse erkennen läßt. Wie wundersam atmosphärisch ist die Nachdichtung des berühmten Krim-Gedichtes im seltenen Anapäst («Aus der Flasche ein Strom: wie der goldene Honig da floß», S. 39) oder das große Bekenntnis des Dichters zum georgischen Tiflis, bevor die Bolschewiki die dortigen Schenken schließen ließen: «Tiflis, bucklicht, mir geträumtes / Saiten stöhnen – ein Genuß!» (S. 83), mit dem Zusatz, daß die Rechtschreibung von bucklicht (gorbatyj) im Deutschen sicherlich bucklig heißen sollte oder? Unbenommen solcher Nachfragen bleibt der Eindruck, daß die atmosphärische Dichte, die rhythmische Struktur und das syntaktisch-semantische Material überwiegend adäquat ins Deutsche transportiert worden sind. Ein weiteres Festmahl also für die Mandelstam-Liebhaber! *Wolfgang Schlott, Bremen*

«Der dunkle Reiter holt mich ab ...»

Edda Ziegler Text- und Bildband zu Heinrich Heine*

1997 wird man den 200. Geburtstag jenes Autors begehen, der als der große Spötter in die Literaturgeschichte eingegangen ist: Heinrich Heine (1797–1856). Wer aber mit Etiketten bedacht wird, ist nicht unbedingt der allgemein Bekannte – im Gegenteil. Gerade Heine, der auch als erster freier Journalist und Exilliterat gilt, zeigt deutlich, daß wohlfeile Zuweisungen oft nur den Grad der Unbekanntheit, ja Verkanntheit kaschieren. Dabei gibt es Lieder von ihm, etwa die «Loreley» in der Vertonung von Silcher, die einst alle Männerchöre in ihr Repertoire aufgenommen haben. In der Zeit des Nationalsozialismus aber durfte der Autor nicht mehr genannt werden, er war einer der «Entarteten» – Heinrich Heine, der Deutsche, der Jude, der Europäer.

Jüdischer Witz und gallischer Esprit sind bei ihm in enormem Maß beteiligt, aber er ist deswegen auch rasch zum Leichtgewicht gestempelt und vorerst in Goethes, weitaus später in Georges Schatten verwiesen worden. Das neunzehnte Jahrhundert betrieb die große Desillusionierung Heinrich Heines, das zwanzigste Jahrhundert ist darin nachgefolgt. Karl Kraus war einer der vehementesten Ankläger, und dennoch schrieb er Schmähreden mit Sentenzen, die nicht nur heine-würdig waren, sondern den Geschmähten auch als Paten auswiesen: «Man hatte die Masern, man hatte Heine, und man wird heiß in der Erinnerung an jedes Fieber der Jugend («Heine und die Folgen», 1910).» Der sechzehnjährige Hesse hatte über sich selbst notiert: «Werde Sozialdemokrat und laufe ins Wirtshaus. Lese fast nur Heine, den ich sehr nachahmte.» Er mußte gespürt haben, daß Heine nicht nur der Urheber von Versen war, wo Damen und Herren am Teetisch saßen und von Liebe sprachen, das Fräulein am Meere stand, «und seufzte lang und bang», sondern auch Strophen geschrieben hat wie diese: «Das ist der böse Thanatos, / Er kommt auf einem dunklen Roß; / Ich hör den Hufschlag, hör den Trab, / Der dunkle Reiter holt mich ab.» Aber auch die wunderbaren Nordsee-Gedichte, Huldigungen an eine Gegend, der er sich verschwistert fühlte, zeigen ihn als Schöpfer einer kraftvoll-ungebärdigen, oft dunklen Dichtung. – Wer freilich seinen Leicht-sinn nicht einfach mit Unsinn gleichsetzte, hat ihn dennoch immer geschätzt. Gerade in den Bibliotheken aufgeklärter jüdischer Bürger fehlte und fehlt er nicht. Als Achtundzwanzigjähriger trat er zwar, wie so manche seiner und der nachfolgenden Generationen, zum Protestantismus über, und man hat darob oft seine jüdische Herkunft und Prägung vergessen. Edda

Ziegler, als Literaturwissenschaftlerin an der Universität München tätig, rückt diese Provenienz in ihrer Lebens-, Werk- und Wirkungsgeschichte wieder in ihr gebührendes Licht; das Verlagsprogramm stellt Heinrich Heine als «Deutschen, Juden, Europäer» vor, formuliert also eine Gegebenheit, für die wir gerade heute wieder ein wachsameres Gehör haben. Leider ist diese Trias auf Umschlag und Titelblatt des Text- und Bildbandes wieder fallengelassen worden.

Einsatz im «Befreiungskriege der Menschheit»

Die opulent ausgestattete Publikation verrät die lange und intensive Beschäftigung der Autorin mit Heinrich Heine. Schon in ihrer Promotion hat sie sich Julius Campe, dem Verleger des Schriftstellers, zugewandt, hat später auch an der historisch-kritischen Düsseldorfer Heine-Ausgabe mitgewirkt. Überdies ist Edda Ziegler mit Veröffentlichungen über literarische Zensur an die Öffentlichkeit getreten – mit einem Forschungsgegenstand also, der in enger Beziehung zur Heine-Vita steht. Offenbar mit einer feinen Witterung begabt, hat sie gespürt, daß eine Darstellung Heines in der Gegenwart wieder auf vermehrtes Interesse stoßen könnte. Man denke etwa an seine kritische Liebe zum Vaterland Deutschland, das ihn schließlich ins Exil getrieben hat, an seinen «Dreifrontenkampf» gegen Staat, Kommerz und die literarische Konkurrenz, an die vielfachen Provokationen seiner Landsleute. Nie ist er zum literarischen Monument geworden, sondern stets massives Ärgernis geblieben, das nicht nach Anbetung, vielmehr nach Auseinandersetzung verlangt hat. Gesicherte Parameter existieren nicht – das literarische «enfant terrible» ließ sich nicht völlig durchschauen. Friedrich Nietzsche hat in «Ecce homo» (1888) von «jener göttlichen Bosheit» gesprochen, «ohne die ich mir das Vollkommene nicht zu denken vermag». Heine hat sie nach seiner Aussage besessen, und «man wird einmal sagen, daß Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind». In Nietzsches «göttlicher Bosheit» aber ist alles beschlossen, was diesen Autor, bei aller Leichtgewichtigkeit, mit der er über die Sprache geboten hat, dennoch nicht ohne weiteres ergründlich macht.

Er ist nicht nur der Autor des Bestsellers «Buch der Lieder», ohne welches Lyriker wie Erich Kästner, Kurt Tucholsky, Joachim Ringelnatz oder die anmutig-witzige Mascha Kaléko kaum zu denken wären. Er hat sich auch als Verfasser von Reisebildern, Tragödien, eines Tanzpoems wie «Der Doctor Faust», Reden und Schriften in die Literaturgeschichte eingeschrieben. Sein Leben aber, als promovierter Jurist und erster Berufsschriftsteller, verlief nicht nur nach den lockeren Geset-

* Edda Ziegler, Heinrich Heine. Leben, Werk, Wirkung. Artemis & Winkler, Zürich 1993.

zen des Flaneurs. Es spitzte sich dramatisch zu, als im Dezember 1835 der Bundestagsbeschluß gegen das Junge Deutschland (Heine, Gutzkow, Laube Mundt, Wienberg) erlassen wurde, der nichts anderes als ein Publikationsverbot bedeutete. Schon 1831 hatte Heine in Paris dauernden Wohnsitz genommen, ein Kritiker seines Vaterlands im Exil. Er begann als Korrespondent der «Allgemeinen Zeitung» und französischer Journale seinen Unterhalt zu bestreiten. Erst 1843 bereiste er wiederum Deutschland, lernte dabei Hebbel und Marx kennen; ein Jahr später folgte sein zweiter und zugleich letzter Besuch in der einstigen Heimat – Deutschland war nur noch «ein Wintermärchen».

1848 erkrankte Heine an der Rückenmarkschwindsucht. Wegen fortschreitenden Lähmungen hielt er sich zeitweise in einer Heilanstalt auf, und es begann sein Leben in der «Matratzengruft», das noch acht Jahre andauern sollte. Der schöne Mann, ein «Kerl wie ein Gott» in seiner besten Zeit (Théophile Gautier), wurde schließlich mager wie ein Gerippe. «Der arme Teufel ist scheußlich auf dem Hund», schrieb Friedrich Engels bereits 1846 an Karl Marx, «es macht einen höchst fatalen Eindruck, so einen famosen Kerl so Stück für Stück absterben zu sehen.» Da wurde ihm jedoch noch das Geschenk einer letzten Liebe zuteil, «Mouche». So nannte er sie nach der Fliege im Petschaft, mit dem sie die Briefe an ihn siegelte. «Mouche» hieß nicht Mouche, so wenig seine Gattin Mathilde hieß. Edda Ziegler schreibt dazu: «Seine letzte Liebe enthält so wenig Realität wie seine erste. Lag es damals am sozialen Unterschied, so jetzt am paralyisierten Körper. Immer aber konstabilieren sich die Situationen so, daß die Liebe unerfüllt bleibt. Die Frauen verwandeln sich wie ihre Namen in Literatur.» Drei Tage vor seinem Tod schreibt Heine an Mouche: «Liebste! Komme heute nicht. Ich habe die entsetzlichste Migraine. Komm morgen. Dein leidender H. H.» Am Sonntag,

17. Februar 1856, stirbt Heine nach langem, mit schier übermenschlicher Größe ertragenem Leiden. Er galt vielen einzig als der pure Genießer und war doch in seinen letzten Jahren der reinste Schmerzensmann. Auf seinem Grabstein steht die Inschrift, die er bereits in den «Reisebildern» vorformuliert hat:

«Ich weiß wirklich nicht, ob ich es verdiene, daß man mir einst mit einem Lorbeerkrantz den Sarg verziere. Die Poesie, wie sehr ich sie auch liebte, war mir immer nur ein heiliges Spielzeug oder geweihtes Mittel für himmlische Zwecke. Ich habe nie großen Wert gelegt auf Dichter-Ruhm und ob man meine Lieder preiset oder tadelt, es kümmert mich wenig. Aber ein Schwert sollt Ihr mir auf den Sarg legen; denn ich war ein braver Soldat im Befreiungskriege der Menschheit.»

Heine und kein Ende: das verweigerte Denkmal

Heines Biographie ist von einer Intensität, die sich für eine Darstellung in Bildern und Texten geradezu anbietet. Edda Ziegler's Band ist unter besonderer Benutzung der Bestände des Heinrich-Heine-Instituts in Düsseldorf entstanden; eine Reihe weiterer deutscher Museen und Archive haben ebenfalls Dokumente beige-steuert. Bekannte, aber auch sehr viele unbekannt Bildzeugnisse begleiten die Lektüre dieser Publikation, die als eine glückliche und sehr leserfreundliche Verbindung von Vita, literarischer Dokumentation und Bildkollektion bezeichnet werden darf. Ein Schlaglicht auf die Heine-Rezeption wirft vor allem das Schlußkapitel: Heine-Denk-mäler oder «Ein Pfahl in unserem Fleische». Eingangs steht ein Zitat Tucholskys von 1929: «Die Zahl der deutschen Kriegerdenkmäler zur Zahl der deutschen Heine-Denk-mäler verhält sich hierzulande wie die Macht zum Geist.» Edda Ziegler rollt hier die Geschichte des verweigerten Denkmals auf. Markantestes Beispiel ist vielleicht jenes Denkmal, das Kaiserin Elisabeth von Österreich, die große Heine-Verehrerin, den Düsseldorfern hatte schenken wollen, zu ihrem bekannten Unwillen. 1899 wurde es schließlich im Bezirk Bronx der Stadt New York aufgestellt, versehen mit der Inschrift: «Ihrem großen Dichter die Deutschen in Amerika». Unrühmlich ist auch die Geschichte des Hamburger Heine-Denk-mals. Es war bereits 1912 vollendet, wurde aber erst 1926 aufgestellt und 1933 schon wieder «aus rassischen Gründen» entfernt. Mehr als alle anderen spricht aber dieses Bild für sich: 1940 landet die Heine-Plakette vom Geburtshaus des Dichters in Düsseldorf bei einer Metallspendenaktion zu Hitlers Geburtstag auf dem Schrotberg. Das Gedächtnis für den Dichter verwandelt sich in Waffen gegen Menschen. Und dies geschieht ausgerechnet gegenüber einem «braven Soldat im Befreiungskriege der Menschheit».

So könnte man über manchem Zeugnis innerhalb dieses ebenso schön wie sorgfältig gestalteten Buches ins Sinnieren geraten und traurig gestimmt werden, weil man den entsetzlichen Wiederholungszwang der Geschichte spürt, der Verfemungen nicht einfach zum einmaligen historischen Ereignis gerinnen läßt. Die Bücherverbrennung am 10. Mai 1933 sollte auch Heines Namen im Gedächtnis der deutschen Leser auslö-schen. Er, der hellseherische Zeitzeuge, hatte den Nachgeborenen in seiner Tragödie «Almansor», die zur Zeit der Glaubenskriege spielt, ein vorausweisendes Zitat hinterlassen:

«Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher Verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen.»

Edda Ziegler hat mit ihrer Publikation Heinrich Heine sozusagen rehabilitiert, indem sie seinem Werk und Leben eine umsichtige Würdigung zuteil werden ließ. Hier ersteht der ganze Heine – nicht allein der lose Spötter, auch nicht einzig der Klassenkämpfer und Freund von Karl Marx. Denn das letztere Bild, welches die Arbeiterbewegung, allen voran der Publizist und Literaturkritiker Franz Mehring, geprägt hat, ist nicht weniger einseitig als jenes der bürgerlichen Literaturgeschichte. Das Buch wird für künftige Veröffentlichungen Maßstäbe setzen. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern*

Hinweis

Nikolaus Klein nahm als Berichterstatter an der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) in Santiago de Compostela teil. Sein Bericht wird in einer der nächsten Nummern erscheinen.

ORIENTIERUNG

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnemement 1993:

Schweiz: Fr. 44.- / Studierende Fr. 30.-
Deutschland: DM 52.- / Studierende DM 36.-
Österreich: öS 390,- / Studierende öS 270,-
Übrige Länder: sFr. 40.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnemement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 450,-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnemement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.