



Du kannst alles aushalten und durchstehen, wenn ein Freund dir zur Seite ist und wenn er auch nichts weiter tun kann als ein Wort sagen oder eine Hand hinhalten.

Ein Freund in deinem Leben ist wie Brot und Wein – eine Wohltat. Ein Freund in deinem Leben ist der kräftigste Trost in aller Not. Ein Freund ist wahre menschliche Güte, in der du ein Zeichen göttlicher Güte spürst. Glaub mir, die Auskunft eines Sozialarbeiters, eines Psychiaters, eines Beamten, die bestgemeinte Hilfe einer offiziellen Organisation ist für einen Menschen in Not nicht soviel wie eine kleine Geste, ein herzliches Wort von einem Freund oder einer Freundin.

Ein Freund

Warum telefonierte der Mann an einem Sonntag: «Ich bin verzweifelt. Ich will nicht mehr leben. Ich habe alles Ersparte dem Psychiater gegeben, dann dem Apotheker für Tabletten, und wenn die zu Ende sind, ist alles wieder wie vorher.» Warum sagt die Frau an einem Donnerstag: «Sagen Sie nichts. Ich mache etwas Dummes. Ich habe vier Kinder. Ich habe alles, aber ich habe das Leben satt.»

War denn keiner da, konnte keiner Freund oder Freundin sein, ihnen ein bißchen Geborgenheit geben in dieser Welt, in der alles ins Wanken geriet?

Die Psychiater kommen nicht mehr durch. Die Menschen werden Opfer psychischer Umweltverschmutzung. Mit Medikamenten ist es nicht zu schaffen. Ganz einfache menschliche Güte, darauf kommt es an, daß ein anderer Mensch hierin Geborgenheit findet.

Phil Bosmans

Der Text über die Freundschaft ist dem Büchlein «Vergiß die Freude nicht» (Verlag Herder, 1976) entnommen. Der holländische Telefonseelsorger Bosmans ist der Leiter einer überkonfessionellen Bewegung, die mit Verstand und Phantasie, Kopf und Herz, Menschen in Not hilft. Seine Beratung wird bis zu sechshundertmal am Tag angerufen. Aus seiner reichen Erfahrung entstand das vorliegende Büchlein das im niederländischen Original ein Bestseller wurde (265 000 Exemplare in drei Jahren). Mit seinen gelungenen Kurztexten und guten Photographien und wegen seiner ansprechenden Gestaltung eignet es sich besonders gut als sinnvolles und hilfreiches Weihnachtsgeschenk.

Amerika

Zum Wahlsieg Jimmy Carters: Erstmals einer aus dem «tiefen Süden» – Über hundert Jahre nach der Demütigung im «Sonderbundkrieg» – Warum der konservative Süden demokratisch wählt – Als Gouverneur von Georgia gewann Carter die Schwarzen – Weicht er Sachfragen aus? – Der Baptist und die Katholiken – Wie sie früher wählten – Das für das Präsidentschaftsamt irrelevante Kampftema der Abtreibung.

George-H. Dunne SJ, Fribourg

Volksreligion

Die nahen Heiligen und der ferne Gott von Paraguay: Volksreligiosität, wie sie von der großen Mehrheit praktiziert wird – Trotz Merkmalen kolonialer Beherrschung ein Feld bewahrter Eigenart – Die Praktiken mit den Heiligen – Totenkult – Der Priester, ein «kleiner Gott» – Gott und Kirche fremde, zu fürchtende Wesen – Was ist für diese Volksreligiosität charakteristisch? – Christliche Veränderung bisher nur innerhalb der Ligas Agrarias.

Jean-Hervé Müller, z. Z. Lausanne

Philosophie

Wittgensteins philosophische Sprachkritik (2): Intermezzo als Volksschullehrer, Architekt und Mathematiker – Warum ist Philosophie so kompliziert? – Die Sprache ist vermutlich schuld an den Knoten in unserem Verstand – Deshalb gilt es den Sprachgebrauch zu klären – Vielfältige Erscheinungsformen: Wort, Bild, Gebärde, Ton – Sprachspiele – Das Bedürfnis nach anderen Positionen – Über Rußland und Norwegen nach Cambridge – Ästhetik, Psychoanalyse und Religion – Philosophie ist Sprachkritik – Zum Vorwurf der Selbsterstörung der Philosophie – Zweifel setzt Gewißheit voraus – «Es ist immer von Gnaden der Natur, wenn man etwas weiß».

Walter Strolz, Freiburg/Br.

Italien

Neue Sammlung der Katholiken?: Kirchenversammlung auf Einladung der Bischofskonferenz – Erstmals mit einer Mehrheit von Laien – Dreijährige Vorbereitung in Regionen und Diözesen – Der Schock des Dissenses – Die «Draußengebliebenen» waren doch nicht abwesend – Die zugelassenen Integristen isoliert – Sie streichen das *und* zwischen Evangelium und Humanismus – Kommt es zu einem permanenten Gremium der Partizipation? – Die Hälfte der Bischöfe blieben weg. *Ludwig Kaufmann*

Zum Wahlsieg Jimmy Carters

Jimmy Carters Wahl zur Präsidentschaft der Vereinigten Staaten ist ein Meilenstein in der amerikanischen Geschichte, vergleichbar mit jener John F. Kennedys vor sechzehn Jahren. Kennedy war der erste Katholik, der je zu diesem Amt gewählt wurde. Jimmy Carter ist der erste Politiker aus dem tiefen Süden («Deep South»), der seit dem Bürgerkrieg vor mehr als hundert Jahren die Präsidentschaft erlangte.

Im Licht der politischen Entfremdung des «Deep South» von der nationalen Politik seit dem Bürgerkrieg hätten noch vor einem Jahr nur wenige Leute die Chancen Jimmy Carters um etwas höher eingeschätzt als jene John Kennedys im Jahre 1960. Einer, der es anders sah, war natürlich Carter selber. Als vor nicht ganz einem Jahr die Primärwahlen begannen, war er praktisch für die breite Bevölkerung des Landes unbekannt. Seine einzige bisherige Amtserfahrung war jene des Gouverneurs im Staate Georgia, und zwar für eine Amtsdauer.

Angesichts dieser Benachteiligung muß sein Wahlsieg, der wie bei Kennedy knapp errungen wurde, als Gewaltstreich gewertet werden. Kennedys Wahl markierte – so darf man hoffen – das Ende einer automatischen Disqualifizierung eines Kandidaten wegen seiner Religionszugehörigkeit. Carters Wahl sollte das Ende der politischen Entfremdung des «Deep South» und zu guter Letzt die Heilung der Wunden vom Bürgerkrieg bedeuten.

Es ist vielleicht für Europäer, die gerne auf die Amerikaner wie auf ein monolithisches Volk schauen, schwierig, zu verstehen, wie die bitteren Erinnerungen an jene amerikanische Tragödie immer noch die Politik des tiefen Südens prägt. Seit dem Bürgerkrieg war der Süden fest mit der demokratischen Partei verbunden. Der Grund für die beständige Zugehörigkeit zur demokratischen Partei ist ziemlich einfach und geht auf den Bürgerkrieg zurück. Die damals neu organisierte republikanische Partei brachte, wegen einer verhängnisvollen Spaltung in der demokratischen Partei, Abraham Lincoln zur Präsidentschaft, unter dessen Führerschaft der Krieg durchgeführt wurde. Der Süden verlor jenen Krieg, eine Tatsache, die im Innersten nie völlig akzeptiert wurde. Jede südliche Stadt hat ihre Kriegsdenkmal, Es sind Bürgerkriegsmemoriale, deren Skulpturen Helden der Konföderierten darstellen. Als ich 1960 in Montgomery (Alabama) gegen die rassistische Politik mitdemonstrierte, sah ich am Fahnenmast des Staatskapitols die Flagge der Konföderation mit ihren Sternen und Balken über dem Sternenbanner der Vereinigten Staaten von Amerika flattern. Dies sprach Bände über die Mentalität des Südens und seiner Entfremdung.

Der Süden hat nie vergessen, daß es die republikanische Partei war, die damals während des Krieges und nachher während der schmerzlich demütigenden Tage der sogenannten Rekonstruktionsperiode an der Macht war. Aus diesem Grund sind die Südstaatler wenigstens bis zum McGovern-Debakel von 1972 immer der demokratischen Partei treu geblieben.

Dies hat in der amerikanischen Parteipolitik eine abnormale Situation geschaffen. Die republikanische Partei vertritt die konservativen Interessen, hauptsächlich die Interessen des «Big Business». Die demokratische Partei hingegen vertritt auf Bundesebene die liberalen und progressiven Interessen. Sie ist die Partei der Arbeiter, der völkischen Minderheiten, der sozialen Wohlfahrt und der Bürgerrechte.

Der südliche Demokrat ist jedoch in seiner Lokalpolitik ein Konservativer. Außer seinen anti-republikanischen Gefühlen hat er ideologisch mit der nationalen demokratischen Partei wenig gemeinsam. Infolgedessen taten sich oft süd-demokratische Senatoren und Kongreßabgeordnete mit ihren republikanischen Kollegen zusammen, um eine progressive Gesetzgebung (insbesondere im Bereich der Bürgerrechte) zu blockieren, welche vom vorwiegend nördlichen Flügel ihrer eigenen Partei vorgelegt worden war.

Die Wahl Jimmy Carters mag zur Lösung dieses Widerspruchs beitragen. Er ist sicherlich konservativer als die extremen Liberalen seiner Partei, die das McGovern-Unglück von 1972 mitverursachten. Andererseits ist er viel liberaler als die traditionellen südlichen Demokraten. Sein Leumund in der Rassenfrage ist dafür ein Beweis. Als er für den Gouverneursposten kandidierte, vermied er es sorgfältig, einen anti-segregationistischen Standpunkt einzunehmen, was im tiefen Süden politischer Selbstmord gewesen wäre. Sobald er aber im Amt war, führte er erfolgreich eine anti-segregationistische Politik durch, welche ihm die Unterstützung der schwarzen Bürger von Georgia einbrachte, ohne dadurch die Weißen vor den Kopf zu stoßen. Für einen, der den Süden kennt, ist dies auch ein Meisterstück.

In seiner Präsidentschaftskampagne erfreute er sich einer starken Unterstützung der Schwarzen. Ein südstaatlicher Politiker und früherer Gouverneur von Georgia, der mit der Unterstützung der Schwarzen Präsident wurde, ist ein außerordentliches Phänomen und ein Zeichen der Hoffnung für künftige Beziehungen zwischen Schwarzen und Weißen, in Nord und Süd.

Carter errang die Präsidentschaft mit einem sehr knappen Vorsprung, obwohl er am Anfang des Wahlkampfes nach Meinungsumfragen einen großen Vorsprung auf Ford hatte. Wie kam es zu diesem jähen Rückgang? Verschiedene Faktoren trugen dazu bei. Unter anderem auch Fehler von seiten Carters selber. Am meisten hat ihm wohl sein Interview im *Playboy* geschadet.

Carter ist ein Familienvater, dessen Privatleben tadellos ist. Er ist ein erklärter und engagierter Christ, der jeden Sonntag in der Baptistenkirche Erwachsenenkatechismus lehrt. Als er einwilligte, dem *Playboy* ein Interview zu geben, war er wahrscheinlich vom Wunsch beseelt, sein Image einer allzu frommen Religiosität, das seine Gegner ihm anhängen versuchten, zu korrigieren.

Ein anderer Faktor im Sinken der Wählergunst war die erfolgreich verbreitete Anklage, er sei ausweichend und würde es vermeiden, sich selbst auf Sachfragen festzulegen. Dieser Vorwurf kam ursprünglich während der Primärwahlen von seiten der Gegenspieler in der eigenen Partei auf. Hierzu mußte man einiges sagen: *Erstens* wurde hier übertrieben. Carter hat zu einer Reihe von Sachfragen klar Stellung bezogen, einschließlich zum nuklearen Wettrüsten, zum Waffenverkauf, zu Entwicklungshilfe, Steuerreform, Wohnbau, Krankenversicherung usw. Gelegentlich hat er sich sogar engagiert, wo er es leicht hätte vermeiden können und wo er wußte, daß er dabei Stimmen einbüßen würde. Dies war der Fall, als er an der nationalen Versammlung der Kriegsveteranen unverblümt ankündigte, daß er als Präsident bald einmal die Tausende von Dienstsverweigerern, die aus dem Land flohen, um nicht am Vietnamkrieg teilnehmen zu müssen, begnadigen würde. *Zweitens* weigert sich Carter – und das muß ihm anerkannt werden –, auf komplexe Fragen mit einem einfachen Ja oder Nein zu antworten. Seine nuancierten Antworten werden manchmal von seinen feindlichen Kritikern, die alles in Schwarzweißmalerei haben wollen, als «ausweichend» beschrieben. Als er in den Debatten mit Ford aus seiner üblichen Reserve herauskam, waren die Folgen entsprechend schädlich. Als er beispielsweise die Frage, ob er im Falle eines sowjetrussischen Einmarsches in Jugoslawien militärisch eingreifen würde, negativ beantwortete, wäre angesichts der vielen Umstände einer solch hypothetischen Situation eine nuancierte Antwort fällig gewesen. *Drittens* hat Robert S. McElvaine («America» 23/10/76) darauf hingewiesen, daß sowohl Franklin D. Roosevelt als auch John F. Kennedy («die zu den größten Gottheiten im liberalen Pantheon gehören») es vermieden, sich während der Wahlkampagne auf Sachfragen festzulegen. Sie machten «in Stil und Persönlichkeit».

Was ist zu Carters Problem mit den Katholiken zu sagen? Vor den Wahlen von 1972, wo 52% der katholischen Stimmen zu Nixon gingen, unterstützten die Katholiken traditionellerweise, und gewöhnlich mit großen Mehrheiten, den jeweiligen demokratischen Kandidaten: 56% für Stevenson (1952) und 51% (1956), 78% für Kennedy (1960); 76% für Johnson (1964); 59% für Humphrey (1968). Während der neuesten Kampagne wurde immer wieder berichtet, daß die katholische Gefolgschaft für Carter schwach sei. Einer der angeführten Gründe war Carters Zugehörigkeit zur südlichen Baptistenkirche, einer Denomination, die in der Vergangenheit nicht für Toleranz gegenüber dem Katholizismus bekannt war.

Mögen zwar manche andere südliche Baptisten in der Vergangenheit einen anti-katholischen Geist gepflegt haben, gibt es jedoch noch keinen Beweis dafür, daß Jimmy Carter an dieser Bigotterie beteiligt war. Daß man dies zu einem Wahlkampfthema machte, war so unangebracht, wie damals 1960, als man Kennedys Zugehörigkeit zur katholischen Kirche zum Thema machte.

Die Abtreibungsfrage war ein weiteres Thema, das die Stimmabgabe der Katholiken beeinflusst haben mag. *Mgr. Joseph Bernardin*, Präsident der Bischofskonferenz, der in Begleitung von fünf andern Bischöfen mit Jimmy Carter zusammenkam, um über dieses und andere Themen des Wahlkampfes zu diskutieren, nannte Carters Einstellung zur Abtreibung «tief beunruhigend». Trotz *Mgr. Bernardins* darauffolgende Leugnung einer solchen Absicht, war dies offensichtlich eine Richtlinie für katholische Wähler. Und, nach meinem persönlichen Urteil, eine höchst ungerechte. Jimmy Carters Position zur Abtreibung war klar und völlig vertretbar. Er glaubt, daß Abtreibung moralisch verkehrt ist, und er ist gegen sie. Er hat gesagt: «Die Regierung sollte alles tun, um die Notwendigkeit für Abtreibung zu verringern. Wir brauchen ein umfassendes nationales Programm, das die Abtreibung durch bessere Adoptionsverfahren, Sexualerziehung und Familienplanung verringern will.»

Er glaubt nicht, daß die geeignetste Lösung des Problems in einer Verfassungsänderung liegt. Das ist es, was diese Bischöfe als «tief beunruhigend» finden. Sie begnügen sich nicht damit, daß er die Abtreibung verurteilt, sondern sie bestehen darauf, daß er auch eine partikuläre politische Maßnahme gutheisse, die sie selber für geeignet halten, um mit dem Problem fertig zu werden. Ihre Stellungnahme ist unhaltbar und, soweit sie das katholische Wählerverhalten beeinflussen wollte, eine Einmischung in den politischen Prozeß. Es gibt viele intelligente und gut informierte Leute, auch Katholiken, die nicht weniger gegen Abtreibung sind als *Mgr. Bernardin*, aber die aus guten Gründen, d. h. abgestützt auf ihr Verständnis, wie die Verfassung im amerikanischen System funktionieren soll, nicht glauben, daß eine Verfassungsänderung das geeignete Instrument zur Lösung des Problems ist.

Es wird erst in späteren Wahlanalysen möglich sein, zu sagen, in welchem Ausmaß die katholischen Wähler gegen Carter stimmten. Man kann allenfalls hoffen, daß der katholische Bürgermeister von Chicago, *Richard Daley*, in seiner Bemerkung zu *Mgr. Bernardins* Erklärung recht hatte, als er sagte, daß die katholischen Wähler von den Bischöfen keine Wahldirektiven entgegennehmen würden. Ebenso kann man hoffen, daß Jimmy Carters Zugehörigkeit zu den südlichen Baptisten auf dieselben Wähler eine geringe Wirkung hatte.

George H. Dunne, Fribourg

DER AUTOR, früher bei «Sodepax» in Genf, ist heute Direktor von «Georgetown at Fribourg.» Die Übersetzung besorgte Karl Weber

Früher denken — besser schenken!

Erste Idee: 22 mal ORIENTIERUNG für 1977

Volksreligiosität in Paraguay

Paraguay hat seit 1954 eine Diktatur, die derjenigen Pinochets in Chile sehr ähnlich ist. General Stroessner, der deutschstämmige Präsident Paraguays, hatte bei seiner Machtergreifung allerdings einige Vorteile gegenüber Pinochet. 1954 war die Weltöffentlichkeit noch kaum an Südamerika und noch weniger an Paraguay, das damals nur 1,8 Millionen Einwohner zählte, interessiert. Auch existierten damals in Paraguay noch keine großen ausländischen Wirtschaftsinteressen, wie dies in Chile mit seinen reichen Erz- und Mineralvorkommen der Fall ist.

Stroessner konnte deshalb viele seiner politischen Gegner ermorden lassen oder ins Exil schicken, ohne öffentlichen Protest zu erhalten. Seit der Zerschlagung der Gewerkschaftsbewegung im Jahre 1958 herrschte in Paraguay Grabesfriede. Dieser Friede wird nun seit einigen Jahren immer wieder gestört. 1969–71 war es der Konflikt mit der Kirche, dessen Echo über die Grenzen Paraguays drang; 1972–73 war es die Veröffentlichung des Völkermordes an den Aché-Indianern und 1975–76 die Zerschlagung der «Ligas Agrarias Cristianas».

Wie trotz ständiger Unterdrückung diese relativ starke Campesinobewegung, die «Ligas Agrarias Cristianas» entstand, wurde schon in einer früheren Nummer dieser Zeitschrift (1975, S. 251) beschrieben. Der Artikel zeigte, wie sich einige Priester in das Milieu der Campesinos (Kleinbauern) integrierten, mit ihnen arbeiteten und sich den gleichen Entbehrungen unterwarfen. Durch diese Entäußerung und durch ihr partnerschaftliches Verhältnis stellten die Priester das herkömmliche Priesterbild der Campesinos in Frage, und damit auch viele ihrer religiösen Praktiken.

Der folgende Artikel beschreibt die verbreitetsten Formen dieser Volksreligiosität, die innerhalb der «Ligas Agrarias Cristianas» zum Teil eine grundlegende Veränderung erfuhr, von der großen Mehrheit des paraguayischen Volkes aber weiterhin unverändert praktiziert wird.

*

Wir dürfen das Thema *Volksreligiosität* nicht unabhängig von der kulturellen Situation des amerikanischen Kontinents sehen, wo es eng mit anderen Themen wie *Gott, Kirche, Mensch, Geschichte, Wirtschaft, Erziehung* und *Sex*, alle mit ihren wesentlichen und widersprüchlichen Bestandteilen, verflochten ist. Die genannte kulturelle Situation ist außerdem geprägt von den Auswirkungen kolonialer Beherrschung, die bis heute dreimal gewechselt hat. Hinter der kolonialen Beherrschung verbirgt sich immer die Aufdrängung einer Kultur, die in *Konflikt* mit dem unterworfenen, dem «andern Volk» tritt. Dieser Konflikt dehnt sich normalerweise auf alle Aspekte des Lebens aus, so auch auf die Religion. Deshalb zeigen sich in der paraguayischen Volksreligiosität Merkmale kolonialer Beherrschung, die immer versucht, bestehende Bindungen zu lösen, und gleichzeitig der Fortbestand eines Volkes, das existieren will und in der Religion, in seinem Glauben und in seinen magischen Zeremonien, einen Ort gefunden hat, wo es seine Eigenart bekunden kann.

Um ein umfassendes Verständnis von der Volksreligiosität zu erhalten, muß der Beobachter vor allem den Inhalt und die Erscheinung der erwähnten sozial-kulturellen Situation erfassen, denn nur von dort her kann die religiöse Praktik erklärt werden.

Im folgenden gehen wir von der Beschreibung einiger Praktiken der Volksreligiosität aus, charakterisieren sie dann und versuchen abschließend, eine ungefähre Definition derselben zu geben.

Die verbreitetsten Praktiken

Die verschiedenen äußeren Erscheinungen, die den Glauben des Volkes ausdrücken, sind Wege, um in die Mentalität des Volkes, in seine Art zu denken und in sein religiöses Fühlen einzudringen. Deshalb bitten wir den Leser, nicht bei diesen «äußeren Erscheinungen» stehenzubleiben, sondern tiefer einzudringen. Auch wenn diese Erscheinungen nach unserer Weltanschauung «sinnlos» und «irrtümlich» sind, so sind sie doch Ausdruck einer ehrlichen und tiefen Religiosität.

Eine der häufigsten Praktiken ist die Verehrung verschiedener personifizierter Gegenstände. Diese Verehrungen sind durch spitzfindige Riten, in denen die Angst stark zum Ausdruck kommt, gekennzeichnet. Wir werden hier die wichtigsten aufzählen.

► Die *Heiligen*, d. h. die *Statuen und Bilder*, sind ein wesentliches Element der Volksreligiosität. Sie sind das Zentrum des Ritualismus und werden als Vermittler, Anwälte und Beschützer vor allem Bösen, sowohl des wirklichen wie des imaginären, verehrt. Sie sind auch Beschützer vor Naturereignissen wie Tod, Blitz, Donner, Feuer usw.

Das Volk ist der Auffassung, daß die Heiligen schon immer existierten, seit Gott die Welt erschaffen hat. Deshalb gibt es keine Möglichkeit mehr, weder in der Gegenwart noch in der Zukunft, heilig zu werden, denn «die Heiligen wurden schon alle geheiligt». Für das Volk ist Gott in weiter Ferne und immer strafend oder wütend. Die Heiligen dagegen sind wie kleine Götter, die dem Menschen näher stehen. Der Mensch hat deshalb die Möglichkeit, auf ihre Hilfe und ihren Schutz, sowohl für Gutes wie für Schlechtes zu rechnen. Wer den sicheren Beistand eines Heiligen hat, für den ist die Existenz Gottes nicht mehr von großer Bedeutung.

Diese Heiligenverehrung gilt in Wirklichkeit nicht dem dargestellten Heiligen, sondern es ist das konkrete Bild, die Statue, die angebetet wird. So kommt es, daß es «Heilige» (Bildnisse) gibt, die mächtiger sind als andere gleichen Namens.

In direktem Bezug zu diesem Kult werden eine ganze Menge von Tagen des Jahres als Festtage gehalten. An diesen Tagen kann nicht oder besser darf nicht gearbeitet werden, um nicht die Gunst des «Heiligen», der sich auf verschiedene Weise rächen kann, zu verlieren.

Die Feier dieser Patronatsfeste mit ihren Messen (speziell zum Empfang der Sakramente) wird in Pracht, ausgelassener Freude und religiösem Eifer begangen. Mit Prozessionen, Versprechen und mit einer Mischung von religiösen und profanen Festen wird der Heilige befriedigt.

Parallel zu diesen öffentlichen Feiern gibt es noch andere Praktiken mit mehr persönlichem Charakter, eine Art «private» Religion. Diese Praktiken sind, als Vervollständigung der öffentlichen Riten, sehr verbreitet, werden aber vor allem von jenen praktiziert, die durch bestimmte Umstände – wirtschaftliche oder moralische – nicht am öffentlichen Kult teilnehmen können; sei es, weil sie sehr arm sind und nicht «ihr Kleid» haben, um zur Kirche zu gehen, oder weil sie in einer von der Kirche nicht «legalisierten» Ehe leben. Sie alle haben in diesen Praktiken «ihre Möglichkeit», den «Heiligen zu feiern». Dies geschieht hauptsächlich durch Gebete, Litaneien, Lieder und rituelle Bewegungen, die vor der «Nische», einem kleinen Schrein mit den beliebtesten und verehrtesten «Heiligen», verrichtet werden.

► Der *Totenkult* ist eine weitere rituelle Übung, der das Volk große Bedeutung beimißt, denn die Toten sind – abgesehen davon, daß es geliebte Verwandte oder Freunde sein können – zu «fürchten», falls ihnen nicht ständige Verehrung, Respekt und Aufmerksamkeit gezollt werden. Sie zählen deshalb zu den «verehrungswürdigen Wesen», denen ständig Aufmerksamkeit und Verehrung gebühren.

Für die Verehrung der Toten gibt es eine detaillierte und skrupulös ausgeführte Liturgie, deren Unterlassung oder Vergessen – so glaubt man – den Tod oder zumindest eine Unzahl von Schwierigkeiten im täglichen Leben zur Folge haben kann.

Diese Liturgie umfaßt:

▷ Die *Ankündigung des Todes* durch sichere Vorzeichen, die von einigen Tieren, besonders Vögeln, denen diese Eigenschaft zugeschrieben wird, gegeben werden.

▷ Den *Augenblick des Todes*, bei dem eine Reihe von streng zu befolgenden Praktiken entwickelt werden. So wird der Tote seines Schmuckes entblößt, einschließlich seiner Goldzähne, sofern er welche besaß.

▷ Die obligatorische *Totenwache*. Dieser Ritus besteht aus der Fertigung des Sarges, dem Weinen und Jammern, das unterbrochen wird durch das Gedächtnis des Toten, bei dem immer wieder seine Tugenden und Taten beschrieben werden. Der Tote darf erst einen Tag nach seinem Verschiden begraben werden.

▷ Das *Begräbnis*, umgeben von ritueller Feierlichkeit, mit Wehklagen und Weinen, dem immer ein Responsorium in der Kirche vorausgeht, wo der Tote hingetragen wird. Mit größter Sorge wird darauf geachtet, daß der Tote immer mit den Füßen voraus getragen wird, und falls er mit einem Ochsenkarren zum Friedhof gefahren wird, darf dieser während der folgenden acht Tage nicht benützt werden. Die Begräbniszereemonie erreicht ihren Höhepunkt auf dem Friedhof, wenn der Leichnam in das Grab hinabgelassen wird und die Angehörigen wiederholt wehklagen, sich umarmen und bis zur Bewußtlosigkeit weinen.

▷ Die *Novene*, welche aus Gebeten und Litaneien besteht und einen Tag nach dem Begräbnis beginnt. Der Vorbeter darf kein naher Verwandter des Verstorbenen sein. Die Novene wird während der neun Tage, jeweils abends, vor einem eigens errichteten Altar im Hause des Verstorbenen verrichtet. Auch die Errichtung des Altars hat rituellen Charakter und richtet sich nach dem Stand des Verstorbenen. Normalerweise wird dieser Ritus von einer gewissen Festlichkeit begleitet, besonders am letzten Tag der Novene, wenn durch das Verteilen starker Getränke die Stimmung der Teilnehmer geweckt wird. Die Novene wird alle sechs Monate wiederholt.

► In der Volksreligiosität spielt *das Kreuz* eine wichtige Rolle. Es dient zur Beschwichtigung von Unwettern, um beim Handel einen guten Gewinn zu erzielen oder andere materielle Vorteile zu gewinnen, um geheilt zu werden oder geistliche Linderung für die armen Seelen zu erlangen, vor allem für solche, die ermordet wurden oder sonst einen gewaltsamen Tod erlitten. Wie die Heiligen hat auch das Kreuz «seinen Tag», an dem es besonders geehrt wird. Besondere Anziehungskraft auf das Volk haben die Gedenkkreuze der ungerecht und unschuldig Ermordeten. In den Städten und Dörfern, auf den Landstraßen und Fußpfaden gibt es eine Unzahl solcher Gedenkkreuze, denen wie den «Heiligen» unterschiedliche Wirksamkeit bzw. Macht zugeschrieben wird.

► Innerhalb dieser verworrenen und undurchsichtigen Riten, die das Volk auf Grund seiner tiefen Religiosität praktiziert, nimmt der *Aberglaube* eine vorrangige Stellung ein. Durch abergläubische Riten, gemischt mit religiösen Handlungen, glaubt man mit besonderen Gaben beschenkt zu werden, um so seinen körperlichen Übeln abzuweichen oder seine Pflanzungen und Tiere vor Plagen zu schützen. Sie werden aber ebenso oft angewandt, um einer gehaßten oder geliebten Person, die die Liebe nicht beantwortet, ein Übel zuzufügen.

Die Anhänger dieser abergläubischen Praktiken findet man in allen sozialen Schichten, und entsprechend der Wirksamkeit ihrer Riten haben sie einen großen Einfluß auf das Volk.

Gott, Kirche und Priester

Um einen umfassenden Einblick in die Religiosität des paraguayischen Volkes zu erhalten, scheint es mir wichtig, angesichts der soeben beschriebenen Ausdrucksformen, auch seine Vorstellungen über *Gott, Kirche und Priester* in etwa zu beschreiben.

Innerhalb der Volksreligiosität werden Gott, die Kirche und

der Priester als isolierte Wesen betrachtet, die außerhalb der Realität und des Lebens des Volkes stehen. Man behandelt sie mit Respekt und einer offen bekundeten Angst.

Gott ist in den Augen des Volkes ein sehr mächtiger, ein allmächtiger Herrscher, der die Welt mit ihren Lebewesen, den starren Dingen und den Menschen nach seiner Willkür lenkt. Es ist sehr schwer, seine Freundschaft zu gewinnen, denn sein Sadismus kann sich in jedem Moment zeigen. Andererseits glaubt man ihn sehr entfernt vom Menschen, und es ist heilsam, diese Distanz zu bewahren, um so möglichst weit von seiner allmächtigen Willkür entfernt zu sein. Trotzdem wird stets darauf geachtet, daß nichts seine Feindschaft provoziert.

Der *Priester* wird vom Volk als ein «kleiner Gott» betrachtet, denn er ist der Gesandte Gottes. Er besitzt das Wort und die Macht Gottes und wird deshalb wie ein heiliges Wesen gefürchtet und respektiert. Da er nicht für ein menschliches Wesen gehalten wird, wird von ihm Vollkommenheit erwartet. Er ist der Vermittler der «Heilssakramente» und ebenso willkürlich wie Gott. Vor allem die Armen bekommen seine Willkür zu spüren, während die Reichen außer der Gunst Gottes auch sein Wohlwollen genießen. Auf Grund seiner ihm zugeschriebenen Natur und Funktion ist er vom Volk getrennt und kann daher das Leiden der Armen nicht mitfühlen. Der Zugang zu ihrem Herzen ist ihm verschlossen, und damit ist ihm auch die Möglichkeit, mit dem Volk zu fühlen, genommen.

Die *Kirche* ist der Ort, wo Gott «wohnt», aber mehr noch wird sie mit der Figur des Priesters identifiziert. Entsprechend dem Priesterbild wird die Kirche als eine religiöse Organisation mit großer weltlicher und übernatürlicher Macht angesehen, die geachtet werden muß, denn schließlich ist sie es, die den «Passierschein» zum Himmel, d. h. zur Seligkeit, gibt.

Aus all dem bisher Gesagten kann entnommen werden, daß in den Augen des paraguayischen Volkes Gott, Kirche und Priester mächtige, fremde, entfernte, zu fürchtende, eigensinnige und sadistische Wesen sind, die den Menschen beherrschen und sich seiner bedienen. Vor ihnen fühlt sich der Mann aus dem Volk wie ein Nichts.

Charakterisierung der Volksreligiosität

In Form einer Zusammenfassung versuche ich hier, die wichtigsten Merkmale der Volksreligiosität hervorzuheben:

► Sie besitzt eine starke Neigung zum *Ritualismus*. Die Riten werden praktiziert, als ob sie in sich selbst Wert hätten ohne entsprechenden Bezug zum Leben. Die Kirche (Gebäude) hat dabei als Zentrum der rituellen Aktivitäten eine besondere Bedeutung.

► Sie ist sehr *sakramentalistisch*. Den Sakramenten werden magische Kräfte zugeschrieben und eine ängstlich-fromme Furcht erwiesen. Sie werden quantitativ konsumiert ohne entsprechenden Bezug zum täglichen Leben. Dem Priester als Verwalter dieser magisch verstandenen Sakramente kommt die entsprechende Bedeutung zu.

► Sie ist durch *sakrale* und *mythologische* Motive gekennzeichnet und von einer dualistischen Mentalität, die es ihr ermöglicht, zwei gegensätzliche Welten in sich aufzunehmen: eine sakrale und die profane. Die Religion wird als etwas Außerirdisches verstanden, in der Gott die Antwort auf alles Unbekannte und auf die nicht erfüllten Bedürfnisse des Menschen gibt.

► Sie ist betont *individualistisch*. In der individuellen Beziehung zu einem «Heiligen» glaubt man den eigentlichen Inhalt des Glaubens zu finden. Deshalb mischt sich die Gemeinschaft (Gemeinde) kaum in diese Andachtspraktik ein, obwohl sie, als die große Kulturträgerin, die eigentliche Vermittlerin dieser Religiosität ist.

► Die *Theologie* der Volksreligiosität ist in Funktion der religiösen Praxis erarbeitet, d. h. sie rechtfertigt diese Praxis, indem

INTERKO-REISEN 1977

Biblisch-archäologische und landeskundliche Studienreisen unter wissenschaftlicher Führung

für anspruchsvolle, interessierte Menschen, die in der Gemeinschaft Gleichgesinnter das Außergewöhnliche suchen.

Ägypten

Unter- und Oberägypten, von Alexandrien bis Abu Simbel

27. Dezember 1976 bis 9. Januar 1977, 12. bis 26. Februar und 1. bis 15. Oktober (10.-12. Wiederholung).

Leiter: Dr. Franz Fürer, Althistoriker und Ägyptologe, Zürich

Biblische Welt von Ägypten, Jordanien, Israel und Sinai

Eine biblische Studienreise mit einem außergewöhnlichen Programm

Infolge der politischen Lage wird der Libanon durch einen Kairo-Aufenthalt ersetzt. 1. bis 19. Oktober (3. Wiederholung).

Leiter: Prof. lic. theol. und lic. rer. bibl. Georg Schelbert, Fribourg

Berlin

Wertvolle Ergänzung unserer Studienreisen in den Vorderen Orient

Besuche der Museen in West-Berlin (Schloß Charlottenburg) und Ost-Berlin. 3. bis 9. Oktober (erstmalig).

Leiter: Univ.-Dozent Dr. Peter Welten, Tübingen

Griechenland, einschließlich Kreta und Rhodos

Biblisch-klassische Studienreise auf den Spuren des Apostels Paulus

11. bis 27. April und 1. bis 17. Oktober (15. und 16. Wiederholung).

Leiter: Dr. phil. und lic. theol. P. Romuald Mattmann, OSB Engelberg und Univ.-Prof. Dr. theol. Christian Maurer, Bern

Ost-Türkei

Auf den Spuren der Hetbiter, der römischen Antike, des byzantinischen und armenischen Christentums.

20. August bis 9. September (1. Wiederholung).

Leiter: Dr. phil. Winfried Elliger, Tübingen

Japan

Der Autor des Du-Mont-Kunstreiseführers - Immoos|Halpern - «Japan - Tempel, Gärten und Paläste»,

Prof. Dr. Thomas Immoos, Sophia-Universität, Tokio, führt Sie durch Japan vom 19. März bis 9. April (1. Durchführung).

Persien

Zu den Stätten des antiken Perserreiches und der islamischen Hochkultur

1. bis 15. Oktober (7. Wiederholung).

Leiter: Univ.-Prof. Dr. theol. Ernst Jenni, Basel

Jemen

Das Land der Nachfahren der Königin von Saba

25. September bis 10. Oktober (erstmalig).

Leiter: Dr. Walter W. Müller, Professor für Semitistik, Marburg/L.

Indien-Nepal

Süd- und Nordindien und Nepal. Begegnung mit dem Hinduismus, Buddhismus und Christen in Indien.

18. Dezember 1976 bis 10. Januar 1977 (2. Wiederholung).

Leiter: Prof. Dr. Otto F. Ris, St. Gallen

Heiliges Land (Israel und Sinai)

Von den Quellen des Jordan bis Beerscheba bzw. Eilat am Roten Meer und zum St.-Katharinen-Kloster im Sinai (101.-103. Wiederholung).

Abreisetermine: 21. März bis 6. April (17 Tage), 18. April bis 1. Mai (14 Tage) und 1. bis 19. Oktober (19 Tage mit Sinai).

Leiter in der Reihenfolge der Daten: Univ.-Dozent Dr. theol. Peter Welten, Tübingen; Pater Dr. theol. und lic. rer. bibl. Andreas Stadelmann OSB, Mariastein; Dr. theol. O. Bächli, Pfarrer, Suhr

Alle Studienreisen werden als Flugpauschalreisen mit Kursflugzeugen in kleinen Gruppen veranstaltet. Zuverlässige technische, seit über 20 Jahren bewährte Organisation. Ausgezeichnete Hotels und bestmöglicher Service. Verlangen Sie die detaillierten Reiseprogramme und weitere Auskünfte von

INTERKO

Geschäftsstelle des Interkonfessionellen Komitees für biblische Studienreisen (gegründet 1953). Postfach 2881, CH-6006 Luzern.

Telefon (041) 36 05 01 und 36 05 07

sie versucht, ihr einen Sinn zu geben. Diese Religiosität ist in allen sozialen Schichten verbreitet, ist aber am stärksten in den an den Rand gedrängten Bevölkerungsschichten verwurzelt.

Auf Grund des bisher über die Volksreligiosität in Paraguay Gesagten glaube ich, das Thema in folgender Definition zusammenfassen zu können:

Unter Volksreligiosität verstehen wir hier die Gesamtheit religiöser Überzeugungen und Praktiken, die von ethnischen und sozialen

Gruppen durch die Konfrontation ihrer typischen Kulturen mit der Kultur der herrschenden Völker, dem Christentum, gebildet wurden, als ein Versuch, ihre Identität und ihren Fortbestand als Volk zu bewahren. Als ein Volk, das weiß, daß es in der Religion, in seinem Glauben und in seinen rituellen Feiern seine Art, Mensch und Christ zu sein, behaupten kann.

Jean Hervé Müller, z. Z. Lausanne

Der Autor arbeitete über zehn Jahre unter den verschiedensten Bevölkerungsschichten Paraguays.

WITTGENSTEIN: PHILOSOPHIE ALS SPRACHKRITIK (II)

Nach der Vollendung des «Tractatus»* wandte sich Wittgenstein von der Philosophie ab. Er besuchte von 1919–1920 einen Kurs der Lehrerbildungsanstalt in Wien und unterrichtete dann bis 1926 an verschiedenen abgelegenen Volksschulen in Niederösterreich. Dieses Leben kam seinem Wunsch, in Abgeschiedenheit und Einfachheit einem Beruf nachzugehen, entgegen. Weil sich aber diese Lebensweise, bedingt durch Schwierigkeiten mit den Menschen seiner Umgebung, nicht durchhalten ließ, beendete Wittgenstein 1926 seine Volksschullehrertätigkeit und kehrte nach Wien zurück. Zuvor hatte er nach mehrjähriger Arbeit ein *Wörterbuch für Volksschulen* veröffentlicht. In Wien entwarf er für seine Schwestern ein Haus, das durch seine klare und unerbittliche Strenge zu einem großartigen Beispiel moderner funktionaler Architektur wurde. Nicht umsonst wurde dieser Bau als «hausgewogene Logik» bezeichnet.¹⁸ Nach der Fertigstellung hörte Wittgenstein im Frühjahr 1928 an der Universität Wien Vorträge über die Grundlagen der Mathematik. Es wird berichtet, daß sie ihn dazu angeregt hätten, das Philosophieren wieder aufzunehmen; Anfang 1929 kehrte Wittgenstein nach Cambridge zurück, wo der «Tractatus» als Dissertation anerkannt wurde. Mit dem Beginn des Jahres 1930 nahm Wittgenstein philosophischen Vorlesungen in dieser Universitätsstadt auf, aber in ganz unakademischer Form. Er hielt sie nämlich fast immer in seinem Zimmer oder bei einem Freunde, und zwar ohne Manuskript und ohne Notizen, völlig auf die Sache seines Denkens konzentriert. Zu seinen Hörern gehörten damals einige von den später in England und in der angelsächsischen Welt führenden Philosophen.

Warum ist die Philosophie so kompliziert?

Über die philosophischen Bemühungen Wittgensteins in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre informieren uns zwei Werke, die erst aus dem Nachlaß veröffentlicht wurden. Es sind die «*Philosophischen Bemerkungen*» und die «*Philosophische Grammatik*». Im Vorwort zum erstgenannten Buch schreibt Wittgenstein, daß sein Geist «ein anderer als der des großen Stromes der europäischen und amerikanischen Zivilisation sei, in dem wir alle stehen». Nicht Fortschritte im Bau immer größerer Entwürfe und Systeme sei sein Ziel, sondern das Bemühen, stetig «immer dasselbe» zu erfassen. Das Vorwort schließt mit einigen Sätzen, aus denen Wittgensteins hohes und auch gegenüber sich selbst strenges Ethos spricht.

«Ich möchte sagen, (dieses Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben), aber das wäre heute eine Schurkerei, d. h. es würde nicht richtig verstanden werden. Es heißt, es ist im gutem Willen geschrieben, und soweit es nicht mit gutem Willen, also aus Eitelkeit usw., geschrieben, soweit möchte der Verfasser es verurteilt wissen. Er kann es nicht weiter von diesen Ingredienzen reinigen, als er selbst davon rein ist.»¹⁹

Im «Tractatus» glaubte Wittgenstein stellenweise noch an die Möglichkeit, daß alle Sätze in Elementarsätze zerlegbar sind, deren jeweilige Wahrheitsfunktionen die Analyse herausstellt. Hatte diese Auffassung schon der Schluß des «Tractatus», der Leiter-Satz, in Frage gestellt, so ringt jetzt der Philosoph

ausdrücklicher um die Bestimmung der Philosophie als Sprachkritik. Immer neu ansetzend stellt er Fragen nach dem Sinn des Satzes, nach der Übereinstimmung von Satz und Wirklichkeit, und er wirft Probleme auf, die sich aus der Verbindung der Sprache mit den menschlichen Handlungen ergeben. Er entdeckt, sich von der einseitigen Sicht des «Tractatus» abkehrend, die Vieldeutigkeit unserer Sprache und das, was mit ihr schon unerschöpflich vorgegeben ist. Wittgenstein ahnt dies aber mehr, als daß er es ausspricht. Nach ihm ist die Sache der Philosophie einfach, kompliziert macht sie nur die Verfassung unseres Verstandes.

«Warum ist die Philosophie so kompliziert?» fragt sich Wittgenstein und antwortet: «Sie sollte doch ganz einfach sein. Die Philosophie löst die Knoten in unserem Denken auf, die wir unsinnigerweise hineingemacht haben, dazu muß sie aber ebenso kompliziertere Bewegungen machen, wie diese Knoten sind. Obwohl also das *Resultat* der Philosophie einfach ist, kann es nicht ihre Methode sein, dazu zu gelangen. Die Komplexität der Philosophie ist nicht die ihrer Materie, sondern die unseres verknoteten Verstandes.»²⁰

Auf die sich unmittelbar aufdrängende Frage, wie denn diese Knoten in unseren Verstand kommen oder warum wir sie, indem wir denkerisch fragen, vorfinden, gibt Wittgenstein keine direkte Antwort. Er vermutet, daß die Sprache daran schuld ist, wenn er schreibt:

«Das Unglück ist, daß unsere Sprache so grundverschiedene Dinge mit jedem der Worte (Frage), (Problem), (Untersuchung), (Entdeckung) bezeichnet. Ebenso mit den Worten (Schluß), (Satz), (Beweis).»²¹

In den «Philosophischen Bemerkungen» gibt es aber auch neben Partien, die nur dem Mathematiker verständlich sind, solche mit einem existentiellen Einschlag. Sie handeln von Stufen der Gewißheit im menschlichen Dasein, in dem so vieles ungewiß, schwankend und vorläufig ist. Sätze von großer Präzision und Durchsichtigkeit weisen hier bereits fallweise auf die letzten Aufzeichnungen Wittgensteins über Gewißheit aus seinem letzten Lebensjahr voraus. So wenn es etwa heißt:

«Alle (begründete) Erwartung ist Erwartung, daß eine bis jetzt beobachtete Regel weiter gelten wird. Die Regel muß aber selbst beobachtet worden sein und kann nicht selbst wieder bloß erwartet werden.»

«Wenn man den Menschen lehrt, einen Schritt zu machen, so gibt man ihm damit die Möglichkeit, irgendeine Strecke zu gehen.»²²

Warum umkreist auch die «Philosophische Grammatik» aus dem Jahre 1932, so könnte man sich fragen, in ihrem ersten Teil so ausschließlich den *Sinn des Satzes*? Weil, so ist mit Wittgenstein zu antworten, «in der Sprache alles ausgetragen wird». Es ist ein folgenschwerer Irrtum, zu meinen, der Mensch könne sich aus der Sprache in eine nichtsprachliche Welt des reinen Geistes zurückziehen. Schon die hier stillschweigend vorausgesetzte Unterscheidung zwischen «Sprache» und «Geist» ist nur *innerhalb* der Sprache möglich und verweist deshalb den Nachdenkenden nicht in das Reich sprachloser Ideen, sondern nur eindringlicher auf das bleibende Geheimnis der Sprache. Wittgenstein ist also «unterwegs zur Sprache», um hier ein Leitwort Heideggers aufzugreifen, das sachlich genau zutrifft, obwohl sich beide Denker nur auf getrenntesten Bergen nahestehen.²³ Die Strenge und Langmut des Fragens

* vgl. Teil I in Nr. 20, S. 217 ff.

nach dem Sinngefüge des Satzes in der «Philosophischen Grammatik» führt zu einer Einsicht von fundamentaler Bedeutung. Wenn nach Wittgenstein «Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen», so ist damit zugleich ihre *vielfältige* Erscheinungsform innerhalb des Menschseins in Natur und Geschichte gemeint. Er notiert:

«Denke an die Vielgestaltigkeit dessen, was wir (Sprache) nennen. Wortsprache, Bildersprache, Gebärden sprache, Tonsprache.»²⁴

Im Satz also ist schon *das Ganze* verborgen gegenwärtig, auf das die aufeinander verweisenden einzelnen Sätze unserer Sprache *mannigfach* anspielen, ohne jemals an ein Ende des sprachlich gegebenen Beziehungsreichtums zu gelangen. Wittgenstein entdeckt weiter, daß die Einschränkung der Sprache auf eine allgemeine Bedeutung die Bewegungsfreiheit des Menschen gefährlich verkürzen würde. Das gilt auch für die Sache der Philosophie. Es kann und darf nicht ihr Ziel sein, im Rahmen eines Systems *einen* allgemeingültigen, *andere* Bedeutungsmöglichkeiten der Sprache ausschließenden Sprachbegriff zu prägen. Besteht dadurch für die Philosophie selbst die Gefahr der Selbstauflösung? Wittgenstein nimmt diese Frage auf und sagt:

«Aber, wenn so der allgemeine Begriff der Sprache, sozusagen, zerfließt, zerfließt da nicht auch die Philosophie? Nein, denn die Aufgabe der Philosophie ist nicht, eine neue, ideale Sprache zu schaffen, sondern den Sprachgebrauch unserer Sprache – der bestehenden – zu klären. Ihr Zweck ist es, besondere Mißverständnisse zu beseitigen; nicht, etwa, ein eigentliches Verständnis erst zu schaffen.»²⁵

Man hat bei der Beurteilung des Wittgensteinschen Denkens schon oft gesagt, diese Begrenzung der Aufgabe der Philosophie auf die Untersuchung des Sprachgebrauchs schränke sie auf unhaltbare Weise ein. Verhält es sich wirklich so oder müßte nicht weit vorsichtiger gefragt werden, ob Wittgenstein mit seinem Insistieren auf der Sprache, mit seinem ausdauernden Fragen nach ihrer Anwendung nicht einen entscheidenden, in der abendländischen Metaphysik vergessenen Sachverhalt ausspricht? Jene Interpreten, die Wittgenstein vorwerfen, er zerstöre damit die Philosophie, bedenken nicht oder viel zu wenig, daß sie sich der durch ihn neu und radikaler als bisher aufgeworfenen Frage nach der *sprachlichen Grundverfassung* alles Denkens entziehen. Sie bleiben ihm, insofern sie die philosophische Frage nach der Sprache umgehen oder sie transzendieren wollen, die Antwort auf seine ureigene Fragestellung schuldig.²⁶ Sicher ist bei Wittgenstein nicht stehenzubleiben, und die Grenzen seiner Philosophie sind dem, der mit ihr vertraut ist, wohl bewußt. Gleichwohl bleibt die große Frage nach dem Zusammenhang von Philosophie und Sprache in unabgeschwächter Gültigkeit für jeden Denkenden bestehen. Wittgenstein hat sie in der «Philosophischen Grammatik» folgendermaßen formuliert:

«Ist die Philosophie ein Geschöpf der Wortsprache? Ist die Wortsprache eine Bedingung für die Existenz der Philosophie? Richtiger würde man fragen: Gibt es außerhalb des Gebietes unserer Wortsprachen auch etwas der Philosophie Analoges? Denn die Philosophie, das sind die philosophischen Probleme, d. h. die bestimmten individuellen Beunruhigungen, die wir (philosophische Probleme) nennen. Das ihnen *Gemeinsame* reicht soweit wie das Gemeinsame zwischen verschiedenen Gebieten unserer Sprache.»²⁷

«Sprachspiele»

Während des Cambridger akademischen Jahres 1933/34 diktierte Wittgenstein sieben Schülern philosophische Gedanken, die posthum unter dem Titel «Das Blaue Buch» erschienen sind. Diese Notizen sind als ein Vorstadium für die «Philosophischen Untersuchungen» anzusehen, mit deren Ausarbeitung Wittgenstein nach 1936 begann. Mit großer denkerischer Intensität behandelt Wittgenstein in den Gedankengängen des «Blauen Buches» die Vorgänge des Verstehens und Meinens. «Der geheimnisvolle Charakter des Denkens»;

von dem er hier zum erstenmal spricht, läßt ihn nicht los. Die Einsicht, daß die Verwirrung in der Philosophie auf ihren undurchdachten Sprachgebrauch zurückzuführen ist, gibt Anlaß, erneut und noch schärfer als bisher nach ihrer Aufgabe zu fragen. So wenn Wittgenstein feststellt:

«Philosophie, so wie wir das Wort gebrauchen, ist ein Kampf gegen die Faszination, die die Ausdrucksformen auf uns ausüben.»²⁸

Die Untersuchung der verschiedenen Sprachformen, die jetzt thematisch wird, stellt Wittgenstein nunmehr unter das Leitwort «Sprachspiele». Aber indem er diesen Begriff in seine Philosophie einführt, widersteht er von Anfang an der Versuchung, durch das «Streben nach Allgemeinheit» alle Sprachvorgänge einem *einzigem* Erklärungsprinzip zu unterwerfen. Nach ihm besteht die philosophische Verwirrung gerade darin, durch einen Abstraktionsprozeß zu letztgültigen Allgemeinbegriffen vorstoßen zu wollen, ein Bestreben, das sich beispielsweise in den Leitbegriffen der Metaphysik Hegels spiegelt. Von der konkreten Spracherfahrung aus ergibt sich ein anderes Bild. Wittgenstein untersucht unsere Neigung, «nach etwas Ausschau zu halten, das all den Dingen gemeinsam ist, die wir gewöhnlich unter einer allgemeineren Bezeichnung zusammenfassen». Dann fährt er fort:

«Wir sind z. B. geneigt zu denken, daß es etwas geben muß, das allen Spielen gemeinsam ist, und daß diese gemeinsame Eigenschaft die Anwendung der allgemeinen Bezeichnung (Spiel) auf die verschiedenen Spiele rechtfertigt; während Spiele doch eine *Familie* bilden, deren Mitglieder Familienähnlichkeiten haben. Einige haben die gleiche Nase, einige die gleichen Augenbrauen und andere wieder denselben Gang; und diese Ähnlichkeiten greifen ineinander über. Die Vorstellung von einem Allgemeinbegriff als einer gemeinsamen Eigenschaft seiner einzelnen Beispiele ist mit anderen primitiven, allzu einfachen Vorstellungen von der Struktur der Sprache verbunden.»²⁹

Die Philosophie erfindet demzufolge keine Idealsprache, die sich aus den Verbindungen mit der gewöhnlichen Sprache löst. Die Erfahrung des *Denkens* ist so elementar an die Erfahrung des *Sagens* gebunden, daß es unmöglich ist, das Denken in eine davon unabhängige Dimension, etwa die des «Geistes» gegenüber der Sprache, zu verweisen. Wittgenstein bleibt dieser mit dem Menschsein gegebenen vielfältigen Sprachgebundenheit unablässig auf der Spur. Auf diesem Wege kündigt sich eine tiefreichende Erschütterung der «common-sense-Auffassungen» über die Gegenstände unserer Erfahrungen an. Die *philosophischen* Fragen nach der Tragweite und Grenze der Erkenntnis der Dinge und unseres eigenen Daseins berauben den Menschen des festen Halts im Gewohnten. Wo und mit welchen Methoden auch immer er ansetzen mag, überall stößt der Philosoph auf die Sprache, die er sich nicht herrschaftlich verfügbar machen kann, weil jeder Schritt des fragenden Denkens immer schon in ihren Bahnen verläuft, sich im Bedeutungsüberschuß der schon vorliegenden Sprache bewegt. Daraus schließt Wittgenstein: «Unsere Sprache scheint nicht dafür gemacht zu sein, sie zu beschreiben.» Die so entstehende merkwürdige Situation beschreibt er in folgender Weise:

«Wir scheinen eine Entdeckung gemacht zu haben, die wir beschreiben können, indem wir sagen, daß der Boden, auf dem wir standen und der fest und zuverlässig erschien, sich als sumpfig und unsicher herausstellte. Das heißt, das geschieht, wenn wir philosophieren; denn sobald wir zum Standpunkt des gesunden Menschenverstandes zurückkehren, verschwindet diese *allgemeine* Unsicherheit.»³⁰

Für den Philosophen gibt es, wenn er der Sache der Philosophie treu bleiben will, keine Rückkehr zur scheinbaren Selbstverständlichkeit und Sicherheit des Gewohnten. Philosophische Probleme werden nicht dadurch gelöst, daß man sich des Fragens enthält. Der denkerische Aufbruch aus dem, was als unproblematisch gilt, in das Abenteuer der Erkenntnis läßt auf eine Unruhe schließen, die mit der Freiheit und Würde des Menschseins aufs engste zusammenhängt. Die Möglichkeit, diese Erfahrung zu machen, weist auf die Sprache zurück.

Näherhin handelt es sich im Fall von Wittgenstein darum, die durch die Alltagssprache bedingte Einengung des schöpferischen Lebensspielraumes aufzuheben, ohne der törichten Idee anzuhängen, eine «Idealsprache» zu entwerfen. Denn sie würde sich bald nur als ein neues Sprachgefängnis erweisen. Was Wittgenstein meint, wenn er schlicht vom «Bedürfnis nach anderen Positionen» spricht, hat er so ausgeführt:

«Unsere gewöhnliche Sprache, die von allen möglichen Bezeichnungssystemen dasjenige ist, das unser ganzes Leben durchdringt, hält gleichsam unseren Geist starr in einer Position, und in dieser Position fühlt er sich manchmal eingeengt und hat das Bedürfnis nach anderen Positionen. So wünschen wir uns manchmal, ein Bezeichnungssystem, das einen Unterschied stärker hervorhebt oder ihn offensichtlicher macht, als es die gewöhnliche Sprache tut, oder wir wünschen uns eines, das in einem bestimmten Fall Ausdrucksformen gebraucht, die mehr Ähnlichkeit miteinander haben als die, die unsere gewöhnliche Sprache gebraucht. Unser geistiger Krampf wird gelöst; wenn uns Bezeichnungssysteme gezeigt werden, die diese Bedürfnisse erfüllen. Diese Bedürfnisse können von größter Mannigfaltigkeit sein.»³¹

Eben dieser zuletzt geäußerte Gedanke ist es, der das zentrale Thema der «Philosophischen Untersuchungen» ausmachen wird. Mit der Idee der Mannigfaltigkeit der Sprachspiele und dem Versuch, sie in ihrer fundamentalen Bedeutung für die mitmenschliche Kommunikation auszulegen, schlägt das Denken von Wittgenstein eine Bresche in die Sprachlosigkeit der Wissenschaften. Speziell die naturwissenschaftliche Denkweise objektiviert die Dinge. Sie stellt die Natur, sie versucht sie messend und berechnend festzulegen und verliert dadurch andere sprachliche Zugangsmöglichkeiten zur vorgegebenen Natur aus ihrem Blickfeld. Wittgenstein sieht, wie wichtig deshalb die *dichterische* und *religiöse* Erkenntnis als Korrektur der einseitig herrschenden Objektivierung der Dinge ist. Die katastrophalen Folgen dieses besinnungslosen Umgangs mit der Natur sind inzwischen durch die sich ausbreitende Gefahr der Zerstörung unserer natürlichen Lebensumwelt offenkundig geworden.

1935 war Wittgenstein nach Rußland gereist, wohl in der Absicht, sich dort niederzulassen. Das aber mißlang, und er steckte sich ein neues Ziel. Er fuhr 1936 nach Norwegen, mietete sich dort ein Blockhaus, begann in größter Einsamkeit mit der Niederschrift der «Philosophischen Untersuchungen» und kehrte 1937 wieder nach Cambridge zurück. Hier wurde er 1939 Nachfolger Moores auf dem Lehrstuhl für Philosophie. Während des Zweiten Weltkrieges übte Wittgenstein keine Lehrtätigkeit aus, sondern arbeitete zunächst in einem Londoner Hospital und später in einem medizinisch-technischen Labor in Newcastle. Nach Kriegsende nahm er die Vorlesungen zwar wieder auf, verzichtet aber bereits 1947 von sich aus auf seine Professur, um sich ausschließlich der philosophischen Forschung zu widmen.

Ästhetik, Psychoanalyse und Religion

Ehe wir uns den «Philosophischen Untersuchungen» und den Gedanken Wittgensteins aus seinen letzten Lebensjahren zuwenden, ist noch ein Blick auf die Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und Religion zu werfen. Sie fallen, mit Ausnahme der Freud-Kritik, in das Jahr 1938 und gehen auf Aufzeichnungen von Studenten zurück. Wenn man sich die Frage stellt, welche Erfahrung seiner sprachphilosophischen Hermeneutik Wittgenstein hier erstrangig ins Spiel bringt, so kann man sagen, daß es die Kritik an einem *einzigsten* Erklärungsprinzip für das Verständnis von Kunst und Religion ist.³² Wer sich darauf verläßt, wird blind für die *umfassende* und *vieldeutige* Wahrheitsperspektive des Kunstwerks. Wittgenstein wendet sich scharf gegen die psychologische Erklärungsweise, wenn er sagt:

«Der Gedanke ist, daß wir, wenn wir es nur erst einmal weitergebracht haben, alles – alle Mysterien der Kunst – mit Hilfe psychologischer Experimente verstehen werden. Ein äußerst stupider Gedanke, aber es

gibt ihn in ungefähr dieser Form. Ästhetische Fragen haben überhaupt nichts mit psychologischen Experimenten zu tun, sondern werden auf ganz andere Weise beantwortet.»³³

Dort, wo er vom religiösen Glauben handelt, stellt Wittgenstein eine *sprachanalytische* Betrachtung darüber an, was es heißt, wenn zum Beispiel ein Mensch «an das Jüngste Gericht» glaubt. Er zeigt, inwiefern es hier mehrere Sprachebenen zu unterscheiden gilt und daß wir durch den Versuch, einen solchen Glauben zu verstehen, mit Erklären und Argumentieren im üblichen Sinn nicht weiterkommen. Wittgenstein, der Nichtglaubende, weist klar in jene Dimension, innerhalb welcher die Entscheidung über den Sinn des Glaubens an das Jüngste Gericht fällt. Er stellt sich den Glaubenden vor und stellt dann fest:

«Ihn zu fragen ist nicht genug. Er wird vermutlich sagen, daß er Beweise habe. Er hat jedoch vielmehr das, was man einen unerschütterlichen Glauben nennt. Und der wird sich nicht beim Argumentieren oder beim Appell an die gewöhnliche Art von Gründen für den Glauben an die Richtigkeit von Annahmen zeigen, sondern vielmehr dadurch, daß er sein ganzes Leben regelt.»³⁴

Wittgenstein hat die Veröffentlichung der «Philosophischen Untersuchungen» nicht mehr erlebt. Sie wurden erst 1953, zwei Jahre nach seinem Tode, herausgegeben. Im Vorwort zu diesem Werk schreibt er, dessen philosophische Bemerkungen seien «gleichsam eine Menge von Landschaftsskizzen», die auf «langen und verwickelten Fahrten entstanden sind». Obwohl auch dieses Werk Wittgensteins, wie die anderen Schriften, nicht systematisch angelegt ist, das Geschriebene keiner strengen Gliederung folgt, sich auch kein Ergebnis schwarz auf weiß getrost nach Hause tragen läßt, so hält sich doch, gleich einem tiefen Orgelton, der Gedanke von den verschiedenen Gebrauchsweisen der Sprache als zentraler durch. Von *dieser* Erfahrung im Umgang mit der Sprache wird, radikaler denn je, die Bestimmung der Aufgabe der Philosophie abhängig gemacht. Wittgenstein trifft also auch hier, jahrzehntelang verfolgte Gedanken konsequent weitertreibend, nicht eine Wesensbestimmung der Philosophie unabhängig von der Besinnung auf die Sprache, sondern sie ergibt sich für ihn allererst durch sie! *Philosophie ist Sprachkritik!* Aber die Sprachkritik selbst kann *hinter* die Sprache nicht zurück. Sie bleibt bei jedem Schritt des Denkens, in jeder Wendung des kritischen Unterscheidens, ob metaphysisch oder antimetaphysisch ausgerichtet, unumgänglich auf sie angewiesen. Wittgenstein hält diese bestürzende und zugleich befreiende Einsicht in dem Satz fest:

«Wenn ich in der Sprache denke, so schweben mir nicht neben dem sprachlichen Ausdruck noch (Bedeutungen) vor; sondern die Sprache selbst ist das Vehikel des Denkens.»³⁵

Wittgenstein entwirft in einer Nötiz der «Untersuchungen» in konzentrierter Form eine Phänomenologie der «Mannigfaltigkeit der Sprachspiele». Sie erinnert unausgesprochen an die Entstehungsmöglichkeit von geschichtlichen Traditionen und an ihr Vergehen, und zwar so, daß die einzelnen Sprachspiele *unabgeschlossen*, daß sie *offen* für neue Sprach- und Weltenerfahrungen bleiben. Darauf sich beziehend notiert Wittgenstein:

«Führe dir die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele an diesen Beispielen, und anderen, vor Augen:

- Befehlen, und nach Befehlen handeln –
- Beschreiben eines Gegenstandes nach dem Ansehen, oder nach Messungen –
- Herstellen eines Gegenstands nach einer Beschreibung (Zeichnung) –
- Berichten eines Hergangs –
- Über den Hergang Vermutungen anstellen –
- Eine Hypothese aufstellen und prüfen –
- Darstellen der Ergebnisse eines Experimentes durch Tabellen und Diagramme –
- Eine Geschichte erfinden; und lesen –
- Theater spielen –
- Reigen singen –

Rätsel raten –
Einen Witz machen; erzählen –
Ein angewandtes Rechenexempel lösen –
Aus einer Sprache in die andere übersetzen –
Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten.»⁹⁶

Diese Aufstellung zeigt auf ein breites Feld menschlicher Verständigungs- und Darstellungsmöglichkeiten durch die Sprache. Wittgenstein verbindet damit insofern eine Selbstkritik, als er die aufgezählte Mannigfaltigkeit der Wort- und Satzarten mit dem vergleicht, «was Logiker über den Bau der Sprache gesagt haben». Er rechnet sich als Verfasser des «Tractatus» ausdrücklich zu diesen und verwirft nun in den «Philosophischen Untersuchungen» das in der Abhandlung der Frühzeit aufgestellte *Ideal*, durch Sprachanalyse zu endgültiger Klarheit über den Sinn des Satzes zu gelangen. Die «tatsächliche Sprache» stellt sich Wittgenstein unüberwindbar entgegen. Was muß in der Sprache schon vorbereitet sein, damit der Mensch die Dinge benennen und ihnen mit sprachlicher Unterscheidungskraft gegenüber treten kann? Wittgenstein sieht sich von der Sprache begrenzt, denn er erkennt von Erkenntnisstufe zu Erkenntnisstufe immer deutlicher, daß die Erklärungsversuche der Sprache schon die ganze Sprache voraussetzen. Demgemäß vermag sich der Mensch über die Sprache auch noch im kühnsten Gedankenflug nicht zu erheben. Sie ist, wie es bei Wittgenstein heißt, in ihrem Wesen *unvergleichlich*.

Wie also steht es mit dem Anspruch, die Sprache dem Erklärungsprinzip der Logik zu unterwerfen? Wittgenstein gibt darauf, wiederum eine früher eingenommene Position zurücknehmend, die Antwort:

«Je genauer wir die tatsächliche Sprache betrachten, desto stärker wird der Widerstreit zwischen ihr und unserer Forderung. (Die Kristallreinheit der Logik hatte sich mir ja nicht *ergeben*; sondern sie war eine Forderung.) Der Widerstreit wird unerträglich; die Forderung droht nun, zu etwas Leeren zu werden. – Wir sind aufs Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind, aber wir eben deshalb auch nicht gehen können. Wir wollen gehen; dann brauchen wir die *Reibung*. Zurück auf den rauen Boden!»

«Wir erkennen, daß, was wir «Satz», «Sprache», nennen, nicht die formelle Einheit ist, die ich mir vorstellte, sondern die Familie mehr oder weniger mit einander verwandte Gebilde. – Was aber wird nun aus der Logik? Ihre Strenge scheint hier aus dem Leim zu gehen.»⁹⁷

In der Strenge seines Bemühens, keine philosophischen Hypothesen in die Beschreibung der Sprache einfließen zu lassen, also sich pragmatisch nur an den Sprachgebrauch zu halten, tut sich Wittgenstein gleichwohl die *Dimension der Tiefe* auf. Gerade weil die richtige Auslegung, die wahre Sinnbestimmung eines in Sätzen gegebenen Sachverhalts immer mit möglichen *Mißdeutungen* rechnen muß, entsteht eine das Denken bewegende Unruhe.

Der Vorwurf der Selbstzerstörung der Philosophie

Wittgenstein scheint in den folgenden Sätzen nur von dieser ins Negative weisenden Spracherfahrung auszugehen. Wer aber grammatisch genau hinhört, wird bemerken, daß das Wort «*Mißdeuten*» die immer größere Tiefe der Sprache selbst voraussetzt. Die Sätze lauten:

«Die Probleme, die durch ein *Mißdeuten* unserer Sprachformen entstehen, haben den Charakter der *Tiefe*. Es sind tiefe Beunruhigungen; sie wurzeln so tief in uns wie die Formen unserer Sprache, und ihre Bedeutung ist so groß wie die Wichtigkeit unserer Sprache.»⁹⁸

Diesem Gedanken Wittgensteins steht ein Aphorismus gegenüber, der durch seine Aussage für manche Interpreten zum Anlaß wurde, daraus die These von der Selbstzerstörung der Philosophie abzuleiten. Dem ist entschieden zu widersprechen, denn Wittgenstein verkündet keineswegs das Ende der Philosophie. Weder verwirft er die Überlieferung der Metaphysik, noch entwirft er den Grundriß einer künftigen Philosophie. Sein Vorhaben ist viel bescheidener, aber in dieser Begrenzung

ist es dennoch von wahrhaft umstürzender Bedeutung. Wittgenstein verweist das philosophische Denken durch die Radikalität seiner Sprachbesinnung an seine eigene Voraussetzung: die Sprache.

Durch diese Zurückführung auf die vergessene Wurzel des Denkens zerstäubt vieles von dem, was durch Jahrhunderte in der abendländischen Philosophie als unerschütterlich angesehen wurde. Ein Ende bedeutet eine solche Bloßlegung trotzdem nicht. Wittgenstein stellt sich in den «Philosophischen Untersuchungen» der hier skizzierten Fragestellung und beantwortet sie auch, indem er sagt:

«Woher nimmt die Betrachtung ihre Wichtigkeit, da sie doch nur alles Interessante, d.h. alles Große und Wichtige zu zerstören scheint? (Gleichsam alle Bauwerke, indem sie nur Steinbrocken und Schutt übrig läßt.) Aber es sind nur Luftgebäude, die wir zerstören, und wir legen den Grund der Sprache frei, auf dem sie standen!»⁹⁹

Nachdem Wittgenstein im Herbst 1947 seine Vorlesungstätigkeit in Cambridge aufgegeben hatte, zog er sich im darauffolgenden Winter auf einen Bauernhof in Irland zurück. Später lebte er einsam in einem kleinen Haus an der irischen Ostküste, wo Fischer seine einzigen Nachbarn waren. Hier zählte Wittgenstein Vögel, die täglich kamen und sich von ihm füttern ließen. Doch auch jetzt fand er noch keine Ruhe. Es trieb ihn nach Dublin zurück, und im Sommer 1949 reiste er in die Vereinigten Staaten. Nach seiner Rückkehr diagnostizierte man ein Krebsleiden. Dies konnte ihn jedoch nicht davon abhalten, vom Herbst 1949 bis zum März 1950 zum letztenmal Österreich, seine Heimat, zu besuchen. Nach kurzen Aufenthalten in Oxford und Norwegen starb Wittgenstein am 29. April 1951, also vor genau 25 Jahren, im Hause seines Arztes in Cambridge.

Was hat Wittgenstein, der bis unmittelbar vor seinem Tode intensiv arbeitete, in den letzten Lebensjahren philosophisch bewegt? Kommt er dem «Rätsel des Denkens» näher? Ist im Letzten das Greifbare nicht ebenso rätselhaft wie das Ungreif-

RAPTİM

raptim ist eine internationale ökumenische Reiseorganisation.

raptim gründete im Frühjahr 1976 in unserem Lande eine Niederlassung, in Zusammenarbeit mit den beiden schweizerischen Missionsräten.

raptim organisiert Studienreisen in die Dritte Welt. In Vorbereitung: Juli 1977, Lateinamerika (Kolumbien, Peru, Bolivien).

raptim steht jedermann, also auch Ihnen, für alle Arten von Reisen zur Verfügung. Ihr Telefonanruf genügt.

raptim Boulevard de Grancy 19
1006 Lausanne
Tel. (021) 27 49 27
Telex 25 607

REISE MIT RAPTİM

bare gemäß einer Notiz in der Sammlung «Zettel», die hauptsächlich zwischen 1945 und 1948 diktiert wurde? Warum tritt jetzt in der anhaltenden Besinnung auf die verschiedenen Lebensäußerungen der Sprache das «*Verstehen der Musik*» hervor? Ist es vielleicht die denkerische Erfahrung, daß im Wortgefüge eines Satzes, in seinen Begriffen und logischen Schluß-Bewegungen eine über-begriffliche Ordnung von höchster Einfachheit durchscheint? Eine Ordnung, die nicht durch den Menschen gesetzt, sondern nach einer Bemerkung in den «Philosophischen Untersuchungen» vom Menschen, welcher beharrlich in der Sprache nachdenkt, *entdeckt* wird, die also *von sich her* da ist und sich zeigt. Ist nicht in dieser Richtung der Sinn des Satzes «Die Sprache muß für sich selbst sprechen»⁴⁰ zu suchen? Deutet sich nicht darin etwas vom *unvergleichlichen* Wesen der Sprache an, der Sprache also, die durch nichts anderes ersetzt oder überboten und die in kein philosophisches System aufgehoben werden kann? Dringt hier nicht ein Ton von dem an unser Ohr, was bei aller Unsicherheit in der genauen Bestimmung von Sprache, Satz, Denken, Welt Wittgenstein dennoch «die vollkommene Ordnung» nennt?

Zweifel setzt Gewißheit voraus

Schon der frühe Wittgenstein war sich bewußt, daß die *Sprache* nicht die *einzig* Sprache ist. Das Bedeutungsfeld des menschlichen Verstehenskönnens ist viel größer. Eine solche nichtsprachliche Ausdrucksweise war für ihn schon damals die *Musik* im Unterschied zur Begriffssprache der Wissenschaften.⁴¹ Nunmehr, in seinen letzten Lebensjahren, kommt Wittgenstein wieder auf solche Erfahrungen zurück. Ihre Beschreibung ist erst 1969 in England in einer zweisprachigen Ausgabe erschienen.⁴² Was versteht Wittgenstein in diesen Gedanken, die meistens nur aus wenigen Sätzen bestehen, unter Gewißheit? Er versucht, der Gewißheit von dem her nahezukommen, was ihr entgegensteht: durch die Analyse des Zweifelns. Die Gewißheit ist nicht etwas, was von Anfang an feststeht. Sie beruht nicht in einem logisch nachweisbaren, unbedingt zuverlässigen Grundsatz. Im Gegenteil, gerade dort, wo der Philosophierende sich «wie gebannt» auf Grundsätze dieser Art stützt, vermag die sprachkritische Auslegung der Leitbegriffe zu zeigen, daß weder die logische Beweisführung noch die weit darüber hinausreichende metaphysische Begründung dem Erkennen unerschütterliche Sicherheit vermitteln kann. Wittgenstein geht es in den Gedanken seines letzten Lebensjahres überhaupt nicht um Sicherheit. Diese gehört nicht zum Wesen der Gewißheit. In seinem ruhelosen Fragen tastet sich Wittgenstein mit großer Vorsicht, jeden Denkschritt überprüfend, an die *Grundbedingung* heran, die gegeben sein muß, damit das Zweifeln überhaupt einsetzen kann. Auf diesen Sachverhalt bezieht sich die folgende Bemerkung:

«Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifelns selbst setzt schon die Gewißheit voraus.»⁴³

Die katholische Kirchengemeinde St. Marien, Köln-Kalk, sucht zum 1. April 1977 einen

Organisten und Chorleiter

(möglichst mit A-Prüfung). Beschäftigungsumfang 100 %. Besoldung nach KAVO (entspr. BAT). Dienstwohnung ist vorhanden.

Orgel: Seifert, Kevelaer, 37 Register; Positiv: Peter, Köln, 3 (6) Register.

Kirchenchor und Kinderchor stellen und erfüllen hohe Ansprüche. Die Gemeinde hat eine Tradition erstklassiger Kirchenmusik und vielfältiger Gottesdienstformen.

Bewerbungen erbeten an die katholische Kirchengemeinde St. Marien, 5000 Köln 91, Kalker Hauptstraße 244.

Auch der Zweifelnde also beginnt nicht im Nichts, auch er verläßt sich auf etwas, *indem* er zweifelt: auf Schreibzeug und Papier, auf Stuhl und Tisch, Haus und Boden, auf das offene Gefüge von Erde und Himmel und darauf, daß der andere, dessen Weltanschauung er bezweifelt, seine Argumentation versteht, auch wenn er sie ablehnt. Das Zweifelnkönnen setzt die *Möglichkeit verschiedenartiger Sprachspiele* voraus. Aber diese Möglichkeit selbst kann nicht endlos begründet werden, sondern sie setzt unausdrücklich eine Gewißheit, ein Vertrauen, einen Glauben voraus, der alles menschliche Forschen und Handeln, Fragen und Antworten immer schon begleitet. Wittgenstein verweist, diesen Zusammenhang bedenkend, nicht etwa auf die Denkweise des Sprachphilosophen, sondern auf das Lernen des Kindes:

«Das Kind lernt eine Menge Dinge glauben. D.h. es lernt z.B. nach diesem Glauben handeln. Es bildet sich nach und nach ein System von Geglaubtem heraus, und darin steckt manches unverrückbar fest, manches ist mehr oder weniger beweglich. Was fest steht, tut dies nicht, weil es an sich offenbar oder einleuchtend ist, sondern es wird von dem, was darum herum liegt, festgehalten.»

Auf diese Eintragung folgt auf derselben Seite ein anderes Beispiel aus beruflicher Praxis für die unabwiesbare Notwendigkeit, daß der Mensch denkend und handelnd sein Vertrauen auf etwas setzen muß:

«Ich kann die Dimensionen einer Brücke allerdings berechnen, manchmal auch berechnen, daß hier eine Brücke günstiger ist als eine Fähre usw. – aber irgendwo muß ich mit einer Annahme oder Entscheidung anfangen.»⁴⁴

Das prüfende Vergleichen und Abwägen hat also einmal ein Ende. Die Schwierigkeit liegt nach Wittgenstein nur darin, «die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen.» Es liegt ihm nichts daran, «subjektive Sicherheit» auszudrücken, und wäre es die größte. Wittgenstein hat es, wie es schon eindeutig für die Tagebücher 1914–1916 gilt, auf die *ontologische* Tragweite dessen abgesehen, was er als *Gewißheit* bezeichnet, nämlich «dies, daß gewisse Sätze am Grunde aller Fragen und alles Denkens zu liegen scheinen».

Gewißheit bildet sich im Leben des Menschen aus der Annahme und Anerkennung eines unbegründbaren Glaubens oder, um mit Wittgenstein zu reden

«D.h. die *Fragen*, die wir stellen, und unsere *Zweifel* beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.»⁴⁵

Wittgenstein gibt uns am Ende seines Lebens einen denkwürdigen Satz mit, der in seiner Wahrheitstiefe die Möglichkeit eröffnet, sein ganzes Denken im Spannungsbogen von Natur und Sprache neu zu würdigen. Er lautet:

«Es ist immer von Gnaden der Natur, wenn man etwas weiß.»⁴⁶

Vielleicht ist die Stimmung schwereloser Gelassenheit, mit der Wittgenstein nach dem Bericht seiner Freunde in den Tod ging, in der tiefempfundenen Dankbarkeit verwurzelt, wie sie aus diesem Satze spricht. Am 27. April 1951, so wird berichtet, ging Wittgenstein nachmittags spazieren. In der Nacht darauf fühlte er sich sterbenselend. Er blieb bei Bewußtsein, und als der Arzt ihm mitteilte, er könne nur noch wenige Tage leben, rief er: «Gut!» und sagte: «Sagen Sie ihnen (den Freunden), daß ich ein wunderbares Leben gehabt habe.»

Walter Strolz, Freiburg/Br.

Anmerkungen:

¹⁸ Vgl. B. Leitner, Die Architektur von Ludwig Wittgenstein. Eine Dokumentation. Zweisprachige Ausgabe deutsch-englisch, Köln 1973.

¹⁹ Vgl. Schriften II, Vorwort – ²⁰ Vgl. Schriften II, 51

²¹ Vgl. Schriften II, 190; an dieser Stelle sei an Wittgensteins «A lecture on Ethics» aus dem Jahre 1930 erinnert. Die Vorlesung schließt mit den Worten: «Es trieb mich, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen wie es, glaube ich, alle Menschen getrieben hat, die jemals über Ethik oder Religion zu schreiben oder zu sprechen versucht haben. Dieses Anrennen gegen die Grenzen unseres Käfigs ist völlig und vollkommen hoffnungslos. Insofern es dem Wunsch entspringt, etwas über den letzten Sinn des

Lebens zu sagen, über das absolut Gute und das absolut Wertvolle, kann die Ethik keine Wissenschaft sein. Was sie sagt, fügt unserem Wissen in keinem Sinn etwas hinzu. Aber sie ist ein Dokument einer Tendenz im Menschen, die hochzuachten ich nicht umhin kann und über die ich mich um keinen Preis lustig machen möchte.»

²² Vgl. Schriften II, 46

²³ Dazu vgl. K. O. Apel, Wittgenstein und Heidegger – Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik, in: Phil. Jahrbuch 1/1967, 56–94; J. Zimmermann, Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung – Wittgenstein – Heidegger – Gadamer, in: Zimmermann: Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik, Frankfurt a.M. 1975, 252–260.

²⁴ Vgl. Schriften IV, 28 – ²⁵ Vgl. Schriften IV, 115

²⁶ Das gilt beispielsweise für die Interpretation von W. Schulz, Wittgenstein – Die Negation der Philosophie, Pfullingen 1967; ferner für J. F. Mora, Wittgenstein oder die Destruktion, in: Beiheft 1, 21–19.

²⁷ Vgl. Schriften IV, 193 – ²⁸ Vgl. Schriften V, 51

²⁹ Vgl. Schriften V, 37/38 – ³⁰ Vgl. Schriften V, 76

³¹ Vgl. Schriften V, 95

³² Gegen diese Monomanie wendet sich Wittgenstein im übrigen auch in seiner Kritik an Freud: «Wahrscheinlich gibt es viele verschiedene Arten von Träumen und nicht nur eine einzige Erklärungsweise für sie alle. Genauso wie es viele verschiedene Arten von Witzen gibt. Oder auch wie es viele verschiedene Arten von Sprache gibt.» Zit. nach: L. Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, Göttingen 1968, 81.

³³ ebd., 41 – ³⁴ ebd., 88

³⁵ Philosophische Untersuchungen, in: Schriften I, 410 – ³⁶ ebd., 300/301

³⁷ ebd., 341 – ³⁸ ebd., 343 – ³⁹ ebd., 356 – ⁴⁰ Schriften IV, 40 – ⁴¹ Schriften V, 320 – ⁴² Schriften V, 379/380 – ⁴³ Über Gewißheit, Frankfurt a.M. 1969 (Bibliothek Suhrkamp, Bd. 250, 39) – ⁴⁴ ebd., 46 – ⁴⁵ ebd., 89 – ⁴⁶ ebd., 131

Neue Sammlung der italienischen Katholiken?

Draußen im «Neuen Rom» der nie stattgefundenen Weltausstellung «EUR», wenige Schritte von Mussolinis «Quadratischem Kolosseum», auf dem die Italiener ein Volk von Dichtern, Künstlern, Wanderern usw. wie auch von Heiligen genannt werden, hat sich, so hieß es in der Ankündigung, «erstmals in 2000 Jahren» die Kirche Italiens zu einem «Convegno Ecclesiale» versammelt.

Die Bürostadt, wo man, sobald nicht gearbeitet wird, kaum eine lebende Seele sieht, beherbergte am letzten Oktober-Wochenende und an den anschließenden (nächstes Jahr im Zug der Austerität abgeschafften) kirchlichen und nationalen Feiertagen in einem ihrer Glaspaläste 1500 Delegierte aus allen Diözesen Italiens. Obwohl zur gleichen Zeit sowohl in der Welt (US-Wahlen) und in Italien (Briefwechsel Andreotti-Berlinguer) genug anderes lief, fand dieser Convegno in den Medien und in der gesamten Presse von links bis rechts eine auffallende Aufmerksamkeit. Diese konzentrierte sich allerdings zunächst ganz auf die Zusammensetzung, und die ersten Kommentare ließen sich etwa in den Satz zusammenfassen: «Nicht was hier herauskommt, sondern wer hineinkommt, das ist die Frage».

Tatsächlich wurde eine äußerst rigorose Türkontrolle durchgeführt, und wer sich nicht als Delegierter oder als akkreditierter Journalist ausweisen konnte, der mochte von einem Kardinal, zum Beispiel Pellegrino aus Turin, begleitet sein: die Männer mit der blauen Armbinde ließen ihn nicht durch. Auf der Armbinde standen die drei Buchstaben C.E.I., das heißt «Conférenza Episcopale Italiana», und nach ihr, der italienischen Bischofskonferenz, wurde die Versammlung in der Presse denn auch kurz benannt: «Convegno della CEI».

Nun ist die italienische Bischofskonferenz mit ihren rund 300 Mitgliedern schon für sich allein ein ziemlich großer Kongreß, in den letzten Jahren hat sie sich jeweils mit 20–30 Laien- und Priesterexperten angereichert. Diesmal aber sollte das Laienelement mit 60 Prozent überwiegen, wogegen den Bischöfen nahegelegt worden war, möglichst diskret aufzutreten und, statt selber zu reden, lieber zuzuhören. So blieb denn – zum

Teil auch wegen der Festtage – die Hälfte der Bischöfe gleich zu Hause, und von den 100–150, die ganz oder zeitweise teilnahmen, mischte sich der größere Teil unauffällig unter die Delegierten. Auf der Höhe der Tribünen ließen sich am Schluß kaum noch ein Dutzend violette (oder rote) Käppchen zählen. Die Frage aber, wie die Versammlung zusammengesetzt, wer hier zugelassen und wer ausgeschlossen war, betraf natürlich nicht die Bischöfe, sondern die von ihnen bzw. von diözesanen Gremien so oder so (de facto auf verschiedenste, durch kein Reglement vorgeschriebene Weisen) bestellten Delegierten. Sie hat ihre Vorgeschichte in den drei Jahren, während denen der Convegno vorbereitet wurde.

Vorgeschichte und Basisbefragung

Die Idee einer breiten Basisbefragung und Situationsanalyse, die u. a. vom damaligen (dieses Frühjahr leider verstorbenen) Sekretär der C.E.I., *Mgr. Bartoletti*, getragen wurde, stand, wenn auch mit anderer (mehr nach außen gerichteter) Zielsetzung, bereits hinter dem «Convegno di Roma», den Erzbischof *Ugo Poletti* als Kardinalvikar von Rom im Februar 1974 im Rahmen der römischen Ortskirche veranstaltete. In fünf Basiliken versammelten sich damals 5000 Teilnehmer. Niemand, auch nicht die Kommunisten, waren ausgeschlossen: jedermann, aus welchem Gremium immer, war eingeladen, seinen Beitrag zu der Frage zu leisten: Was können die Christen für diese Stadt tun? Verheißungsvoll war dabei, wie man sich mit ernsthaften Analysen und einem konstruktiven Dialog der sozialen Wirklichkeit stellte und eine Zusammenarbeit für das kommunale Gemeinwohl anstrebte.

Aber aus dem Zeichen der Verheißung wurde ein eher schlimmes Vorzeichen: der Convegno romano verpuffte. Er zeitigte nicht nur keine Folgen, es schien fast, daß man ihn und den Geist, der ihn inspiriert hatte, vergessen machen wollte. Jedenfalls war drei Monate später von einer für alle offenen dialogischen Einheit keine Rede mehr.

Das von den beiden Scharfmachern der Democrazia Cristiana Lombardi und Gedda, lancierte Referendum gegen das Ehescheidungsgesetz und die dazu vom Episkopat bezogene Stellungnahme spaltete die Kirche Italiens. Der «Dissens» wurde zu einem quasi offiziellen Etikett nicht nur von einzelnen Katholiken, sondern von ganzen Gruppen und Gemeinden.

Neue Situation nach dem Ehescheidungsreferendum

Diese neue Situation hielt allerdings Bartoletti und sein Komitee nicht vom Plan eines nationalen Convegno ab. Er schien vielmehr jetzt erst recht dringlich zu werden. Da folgte der zweite Schock: die Kommunalwahlen von 1975, und schließlich der dritte: die Parlamentswahlen von diesem Sommer mit den «Christen auf Listen der Kommunisten» und der gegen sie wie auch gegen die Wähler von Kommunisten gerichteten, vom Vatikan veranlaßten Intervention des Episkopats (vgl. Orientierung Nr. 11/12, 15./30. Juni). Was seither an Zeichen der Verhärtung zutage getreten ist, hat die Hoffnung auf eine «offene Versammlung» nicht genährt. Zu der auch im Ausland bekannt gewordenen Zwangsläusierung von Exabt Franzoni (der er sich immerhin gefügt hat!) sind seitens der Hierarchie (vor allem in der Lombardei) breiter gestreute Maßnahmen getreten (Absetzungen in der Katholischen Aktion, im Lehrpersonal usw.), wie auch das Verhalten von manchen Dissidenten auf der Gegenseite als «Selbstausschließung» aus den pastoralen Strukturen gedeutet wurde. Dieses Wort von der «autoesclusione» aus dem Munde eines der Vizepräsidenten des Convegno (Pater *B. Sorge*, Direktor der «Civiltà Cattolica») machte am Vorabend der Eröffnung die Runde in allen Medien, wobei Sorge präziserte, daß er es nicht im theologischen Sinn als Ausschluß von der «Comunione ecclesiale», sondern von der «Comunione pastorale» verstehe, insofern die dissidenten Grup-

pen und Gemeinden sich in den pastoralen Strukturen nicht wiedererkennen. Die Unterscheidung haben allerdings gewiß nicht alle verstanden: der Convegno trug nun ja gerade nicht den Titel «pastorale», sondern «ecclesiale». Die Frage nach dem Ausschluß verlor aber im Lauf der vier Tage allmählich ihre Schärfe. Wesentlich dazu beigetragen hat eine Art «Betriebsunfall», der, weil er sich am späteren Sonntagabend ereignete, den Journalisten zuerst entging, dann aber, mit 24 Stunden Verspätung von ihnen aufgegriffen, bis zum Ende die Spalten der Gazetten füllte.

Im Rahmen des Tagungsthemas «Evangelizzazione e promozione umana», das im deutschen Sprachraum vielleicht «das Evangelium und die Zukunft des Menschen» gelaute hätte, kam nach zwei Soziologen ein Historiker, Prof. *Bolgiani* (Nachfolger von Kardinal Pellegrino an der Hochschule von Turin), zu Wort. Er sprach über die «Präsenz der Katholiken in Italien in den letzten dreißig Jahren». Was er sagte, war inhaltlich nichts anderes, als was zum Beispiel in dem seinerzeit von uns besprochenen Buch des Gregoriana-Professors Pater Martina ausführlich belegt zu lesen war. Doch die in schneidendem und zum Teil aggressivem Ton vorgetragene Kritik an der «Ära Pacelli» (Klerikalisierung der DC und Politisierung der Kirche) sowie an den «tauben Ohren des italienischen Episkopats für das Konzil» wirkte in diesem Rahmen als Herausforderung, auf die der Versammlungsleiter Sorge maßvoll, der «Osservatore Romano» aber scharf reagierten. Höhepunkt der Aussage war die Bemerkung des Redners, er habe beim Referendum zwar mit «Ja» gestimmt, könne aber die damaligen Motivationen heute nicht mehr teilen.

Die «Draußengebliebenen» waren nicht abwesend

Hinterher erfuhr man, daß das Thema von dem für Zeitgeschichte zuständigen Professor *Scoppola* zweifellos souveräner behandelt worden wäre, daß ihm aber der Mediaevist *Bolgiani* vorgezogen wurde, weil *Scoppola*, für sein «Nein» zum Referendum bekannt, beim Vatikan (Mgr. Benelli?) keine Gnade fand. *Scoppola* wurde aber immerhin einer der zehn Kommissionspräsidenten des Convegno, und die Verdächtigungen über Zensur und beschränkte Redefreiheit mußten verstummen. *Scoppola*, der vor der Presse zugleich seinen Kollegen und den Convegno verteidigte, machte zusätzlich bekannt, daß in seiner Kommission auch Leute zu

Wort gekommen seien, die offen erklärten, daß sie für die kommunistischen Parteien gestimmt hätten. Damit war mindestens grundsätzlich geklärt, daß die Kongreßleitung nicht nach Parteiausweisen gefragt hatte. Im übrigen waren die «Draußengebliebenen» in Wirklichkeit doch nicht ganz abwesend. Abgesehen davon, daß man immer über sie sprach, hatten alle, die wollten, ihre Berichte und Stellungnahmen einsenden können, was zum Beispiel von der Basisgemeinde St. Paul von Franzoni geschehen ist: sie wurde in einem der Einleitungsreferate ausdrücklich zitiert. Überhaupt war wohl wichtiger, was in der Vorbereitungszeit zusammengetragen, als was in den vier Tagen referiert wurde. Sowohl die 18 von regionalen Bischofskonferenzen geleiteten Regionen wie zusätzlich rund 130 Diözesen hatten Situationsberichte und Stellungnahmen zu den verschiedenen Kommissionsthemen eingesandt, auf die wir hier nicht eingehen können.

Der Integrismus als «Bücherwurm»

Alles in allem mußten selbst Skeptiker am Ende zugeben, daß an diesem Convegno die «Basis» zu Wort gekommen und die bisher stumme «Herde» zur Kirche Italiens erwacht sei. Von den Extremen zur «Rechten» und zur «Linken», die sich unter- oder gar nicht vertreten fühlten, wurden immerhin vor den Türen die Zeitschriften verkauft und an den Pressekonferenzen die Stimmen laut.

Dabei ist mit «rechts» hier nicht «Lefebvre» gemeint (er scheint kaum eine Rolle zu spielen), sondern die vor allem unter Gymnasiasten und Studenten arbeitende Bewegung «Comunione e Liberazione» (C.L.). Sie findet Anerkennung, weil sich ihre Anhänger notfalls verprügeln lassen, wenn sie, während andere sich ducken, an der Universität ihre Schriften anbieten. Sie stößt allerdings auch auf Kritik ob ihres Integrismus, mit dem sie andere katholische Jugendbewegungen verketzern und alle «Kompromisse» (lies Anpassungen) mit der sich in Italien heute so gründlich und so rasch ändernden Gesellschaft ablehnen. Mit bissigem Humor sagte mir ein weißhaariger Bischof, der Name dieser Bewegung bedeute «Kommunion mit sich selbst» und «Befreiung von allen andern», und in seinem Schlußwort verglich P. Sorge den Integrismus mit einem «Bücherwurm», der sich zwar dauernd von den Seiten und Zeilen des Evangeliums nähre, diese aber zugleich zernage, durchlöchere und zerstöre. Am Tagungsthema haben die C.L. nota bene in ihrer Zeitschrift das «und» offen angegriffen: Für sie ist «Evangelizzazione» eo ipso schon «Promozione», wie mir umgekehrt ein Vertreter der Zeitschrift *Com nuovi tempi* (Christen für den Sozialismus) zugab, daß für sie «mehr oder weniger» die «promozione» schon selber «Evangelizzazione» sei. Das Pünktchen auf *i* aber setzte bei der abschließenden Pressekonferenz der Korrespondent der kommunistischen «Unità». Er gratulierte Sorge zu seinem Wort über den Integrismus und fügte hinzu, dieser sei der zerstörende Wurm aller «Evangelien».

Der Convegno, das sei zum Schluß dieses kleinen Stimmungsbildes gesagt, hatte keine Beschlüsse zu fassen, sondern höchstens Vorschläge zuhanden der CEI zu machen. Ein solcher ist die Schaffung irgendeines periodisch tagenden Gremiums auf nationaler Ebene, wofür an eine Analogie zum Zentralkomitee der deutschen Katholiken gedacht wird, wofür aber vielleicht auch (im Sinne von etwas weniger Institution und etwas mehr dynamischem Provisorium) an ein Modell wie die «Nationalen Beratungen» der Holländer zu denken wäre. Wichtiger als dieser oder jener neue «Rat» aber dürfte sein, wie weit sich der Realismus durchsetzt, mit dem an diesem «Convegno» die (schon bei der «Geographie» der Bevölkerungsbewegung beginnenden) Änderungen in der italienischen Gesellschaft zur Kenntnis genommen wurden. Wenn die 133 anwesenden Bischöfe auf all das, was darüber gesagt wurde, wirklich gehört haben, so bleibt allerdings noch die Frage, wie es die übrigen 160 vernehmen werden.

Denn eine neue «Sammlung» der Katholiken «ohne Hege- monieanspruch und ohne Minoritätskomplex» wird es kaum geben, wenn diese nicht auch die andere Hälfte des Episkopats erfaßt.

Ludwig Kaufmann

ORIENTIERUNG **Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Werner Heierle, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
 Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 62 90-700
Österreich: Postsparkasse Wien Konto Nr. 2390.127
Italien: Postscheckkonto Nr. 29 290004
Abonnementspreise 1977:
Schweiz: Fr. 29.— / Halbjahr Fr. 16.— / Studenten Fr. 20.—
Deutschland: DM 31.— / Halbjahr DM 16.— / Studenten DM 22.—
Österreich: öS 210.— / Halbjahr öS 120.— / Studenten öS 140.—
Übrige Länder: sFr. 29.— plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr./DM 35.— (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelsexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.— plus Porto