



**M**ITAUATOR einer Untersuchung über die Agrarreform in seinem Land, kam er zu folgender Schlußfolgerung: «Die Reform ist wünschbar und notwendig, aber es ist nicht angezeigt, sie durchzuführen; denn sie würde als ein kommunistischer Erfolg betrachtet, und das muß unter allen Umständen vermieden werden.» Der Mann, der nach einem Bericht in der spanischen Zeitschrift «Vida nueva» (9.4.77) so denkt und schreibt, *Geraldo de Proença Sigaud* (67) ist Erzbischof im Bergbaustaat Minas Gerais (S. O. - Brasilien). Dem Namen seiner Bischofsstadt *Diamantina* macht er alle Ehre, denn er ist offensichtlich fast ebenso hart geworden wie der dort gewonnene Diamant. Nicht nur sein Antikommunismus, sondern auch seine Gegnerschaft gegen die «neue Lehre» von der bischöflichen Kollegialität waren schon auf dem Konzil notorisch.

## Harter Kollege Sigaud

Sigaud trat dort am 9. Oktober 1963 offen als «Traditionalist» auf und wandte sich gegen jede Aufweichung der monarchischen Konzeption des Papst- und Bischofsamtes. Anlässlich der großen lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Medellín (1968) reiste auch er in diese kolumbianische Stadt, aber nicht um an der Versammlung teilzunehmen, sondern um in der Kolumne einer Lokalzeitung seinen «Kollegen» nahezu legen, was sie zu beschließen hätten. Dabei konnte er mindestens bei kolumbianischen Bischöfen auf Unterstützung rechnen, wie demnächst in einem größeren Überblick zu zeigen sein wird. In der eigenen nationalen Bischofskonferenz von Brasilien aber veränderten sich im Laufe der Jahre und im Zug der Ereignisse die Mehrheitsverhältnisse immer mehr zum Mißvergnügen Sigauds. Zumal nach den brutalen Vorfällen vom letzten Jahr, als u. a. zwei Indio-Missionare, ein Salesianer und ein Jesuit umgebracht wurden, schlossen sich die brasilianischen Bischöfe noch enger zusammen. Nach zwei Ver-

lautbarungen einer bischöflichen Kommission hat nun im Februar die Bischofskonferenz Brasiliens als ganze ein sehr ernstes Dokument über die «*christlichen Forderungen an eine politische Ordnung*» verabschiedet. Von den 305 Bischöfen waren 213 anwesend, und von ihnen stimmten 210 zu. Nur drei lehnten ab: Einer von ihnen war Sigaud.

Ihm genügte aber die negative Stimmabgabe nicht. Am 27. Februar, drei Tage nach dem Beschluß, gelangte er an die Presse und forderte die Regierung auf, den unter den Kleinsiedlern im Matto Grosso wirkenden, aus Spanien gebürtigen Bischof *Pedro Casaldaliga* des Landes zu verweisen bzw. seine Abberufung durch den Papst zu verlangen. Dieselbe Forderung erhob er gegen den aus Argentinien stammenden Bischof *Tomas Balduino OP*, den Präsidenten des «einheimischen Missionsrates». Begründung: durch dieses Gremium und die mitwirkenden Dominikanerpatres dringe der Kommunismus vor. In Wirklichkeit verteidigen die beiden Bischöfe und der Missionsrat die Rechte der Bauern und Indios gegen die Übermacht der Großgrundbesitzer und der alles niederwalzenden großen Viehzuchtgesellschaften. Mit ihnen, die die Ausweisung schon seit dem letzten Sommer betreiben, fühlt sich Sigaud solidarisch, kommt er doch von der (vor allem in Chile berüchtigten) Bewegung für «*Tradition, Familie und Eigentum*» her. Daß er aber in aller Form gegen Mitbischöfe den «weltlichen Arm» anruft, dürfte in der neueren Kirchengeschichte einzig dastehen.

Vielleicht ist man darüber weniger verwundert wenn man weiß, daß Sigaud schon in den allerersten Tagen des Konzils eine Mikroallianz mit Erzbischof *Marcel Lefebvre* einging, aus welcher der harte Kern der Opposition und deren Organisation im «*Coetus internationalis patrum*» wurde. Beide verband die restaurative Vorstellung einer Verbindung von «Thron und Altar», und beide hat ihr Antikommunismus, nachdem er am Konzil nicht durchdrang, nunmehr in die äußerste Härte der Antikollegialität geführt.

*Ludwig Kaufmann*

## JUGEND

**Jugendreport der holländischen Kirche:** «Die» Jugend existiert nicht - Verschiedenheiten in Mentalität und Kultur - Auf die Jugend hören heißt etwas über die Haltung der Erwachsenen erfahren - Taschengeld, Freizeit und Emanzipation - Zwischen Nonkonformismus und Gleichschaltung - Unglaube der Jugend und unglaubwürdige Kirche - Vertritt die Jugend Werte, die in der kirchlichen Erwachsenenwelt zu kurz kommen?

*P. W. J. van Hoof, Utrecht*

## GESELLSCHAFT

**Der viel geforderte Wandel des Bewußtseins?:** Zu C. F. von Weizsäckers Studie «Wege in der Gefahr» über Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung - Eine Vielfalt von Schritten und Aufbrüchen zur Bewältigung heutiger Konfliktsituationen - Der rote Faden: Bewußtseinswandel - Die Frage nach den Leitbildern - Was sich «vernünftigen» Regelungen widersetzt - Die Norm: einander die Fähigkeit zubilligen, das Ganze wahrzunehmen - Die verändernde Kraft des moralischen Rigorismus zerbricht an der Selbstgerechtigkeit - Liebe, der Affekt, der die Vernunft ermöglicht.

*Marguerite Hedin, Düsseldorf*

## FERNSEHEN

**Zeffirellis Jesus von Nazareth:** Ein sechsstündiger Jesusfilm für den Familienbildschirm - Warum protestierten die Fundamentalisten in den Südstaaten der USA? - Irreführende Propaganda seitens der Beteiligten - Weltstars und dennoch ein typischer Regisseurfilm - Zeffirellis Arbeitsprinzipien und «Freiheiten» - Die Parabel vom verlorenen Sohn im Kontext eines Streits zwischen Petrus und Matthäus - Judas, der linke Intellektuelle, ebenso verraten, wie er verrät - Die Kreuzigung als Test für das Erzählen einer Geschichte, in der das Wesentliche unsichtbar ist.

*Peter Hebblethwaite, Oxford*

## POLEN

**Toleranz - ein Erbe der Reformation:** Die Reformation blieb in Polen Episode - Ihr zeitweiliger Erfolg und die politischen Ziele des Landadels (Schlachta) - Das Volk, an Glaubensfragen wenig interessiert, verharrte in der angestammten Praxis - Schon vor der Reformation Vielfalt der Bekenntnisse - Ein Modell toleranten Zusammenlebens war vorgegeben - Schon 1573 Erklärung der Bekenntnisfreiheit - Auch der heutige polnische Katholizismus ist wenig von theologischen Herausforderungen geprägt - Konsequenzen für die Ökumene.

*Theo Mechtenberg, Wrocław*

## BUCHBESPRECHUNGEN

**Neues Interesse an katholischer Soziallehre:** Lehramtliche Texte 1891-1971 - Systematische Textauswahl von J. Schwarte - Kommentar von O. von Nell-Breuning.

*Werner Heierle*

**Wallfahrt als Zeichensystem:** Iso Baumers volkskundliches Werk über die Jura-Wallfahrt zur Vorburg.

*Arnold Niederer, Zürich*

# Jugend und Kirche

Im Oktober 1974 richtete das Sekretariat für Nichtgläubige den Auftrag an alle europäischen Bischofskonferenzen, die Haltung der Jugend gegenüber Glaube und Kirche zu untersuchen. Die holländischen Bischöfe beauftragten Pastor *de Bruyn*, ehemaliger Mitarbeiter des Kath. Jugendrates, und Dr. P. van Hoof, Studiensekretär beim Sekretariat der NL-Kirchenprovinz, eine Studie zu erarbeiten. Diese wurde erstmals im November 1975 auf dem internationalen Kongreß über Jugend und Glaube, veranstaltet von Kard. König in Rom, vorgestellt. Im Januar 1976 haben die holländischen Bischöfe diese Studie als Jugendreport («Nun geht alle in Frieden hin ...») veröffentlicht, auch wenn sie sich nicht in allen Punkten mit dem Text identifizierten. Der Report wurde bisher mit 8500 Ex.verkauft; er ist sehr positiv aufgenommen worden und wurde in vielen Gruppen innerhalb und außerhalb der Kirche diskutiert. Im folgenden und in einem kommenden Artikel stellen wir die wesentlichen Ideen dieses Jugendreports in einer Zusammenfassung vor, die von einem der beiden Autoren, Dr. P. W. J. van Hoof, selber stammt. Red.

«Die» Jugend existiert nicht. Dies ist eine erste Schwierigkeit, wenn man über die Jugend sprechen will. Man stößt bei Jugendlichen – genau wie bei Erwachsenen – auf große Mentalitätsunterschiede. Es gibt die aktivistisch eingestellten und die mehr meditativ ausgerichteten Jugendlichen. Es gibt rebellierende und kontestierende junge Leute und auch solche, die sich unauffällig an die Gesellschaft anpassen. Es finden sich Jugendliche, die sich auf die eine oder andere Weise kritisch der Gesellschaft integrieren, und daneben Gescheiterte (drop-outs). «Die» Jugend existiert also nicht.

Ein zweiter Unterschied innerhalb der Jugendwelt rührt von der je andersartigen kulturellen Situation her: die arbeitende Jugend einerseits und die studierende andererseits. Der kulturelle Unterschied ergibt sich vor allem aus dem Grad der Möglichkeit, oder Unmöglichkeit die eigene Zukunft zu planen. Während der arbeitende Jugendliche – vor allem der ungeschulte – in den Arbeitsprozeß eingeschaltet ist und weiß, daß sein Leben ein Leben von untergeordneter Arbeit sein und bleiben wird, ist sich der studierende Jugendliche bewußt, daß sein Studium eine Reihe von Möglichkeiten für die Zukunft bietet. Der arbeitende Jugendliche kann nur im Heute leben, da er weiß, daß die Zukunft ihm nicht viel Besseres als das Heute bieten wird.

Damit soll nicht der Eindruck erweckt werden, als ob die studierende Jugend es in unserer Gesellschaft bedeutend leichter hätte. Man braucht nur an die Probleme zu denken, die auf sie zukommen: Numerus clausus, drohende Verkürzung des Studiums usw. Und doch scheint mir die Behauptung richtig zu sein, daß die arbeitende Jugend von der sozial-ökonomischen Realität, in der sie notwendigerweise steht, stärker beeinflußt wird. Wo den Studierenden in ihrer «Moratoriumssituation» – ich komme in einem zweiten Artikel darauf zurück – die Chance gegeben ist, noch einigermaßen unverbindlich mit den Möglichkeiten des Jetzt und der Zukunft zu experimentieren, da fehlt der arbeitenden Jugend vor allem die Phase der suchenden Freiheit. Ihr ist damit nicht die Chance gegeben, gesellschaftliche Bindungen eine Zeitlang zu verschieben.

Die Verschiedenheiten in Mentalität und Kultur – und damit komme ich zu einem dritten Unterschied – hängen stark mit der sozial-ökonomischen Position zusammen, die einer in der Gesellschaft einnimmt. Diese Position bestimmt das Mass, in dem man an der Kultur partizipiert, den Umfang an Macht, den man zur Verfügung hat, die Karriere- und Experimentiermöglichkeiten, das Maß an Freiheit gegenüber der Gesellschaft und an Unterordnung unter andere. Nicht zuletzt beeinflußt die gesellschaftlich-ökonomische Position auch die religiöse Haltung.

So weit ich sehe, muß man vorsichtig sein, die Jugend als eine eigene Gruppe (eine eigene Jugendwelt) zu betrachten. Sie ist eher ein bestimmter Teil der Gesellschaft, in dem Konflikte, Krisen, Spannungen, Kritik und Enttäuschungen in einem quantitativ stärkeren Maße als bei Erwachsenen zutage treten und

geäußert werden. Man könnte die Jugend als «eruptives Tor» betrachten, durch das sich gesellschaftliche und kirchliche Spannungen äußern und ans Tageslicht treten. Wenn man so über die Jugendlichen denkt – nicht als isolierte gesellschaftliche Gruppe, sondern als bewegender Teil, in dem stärker zutage tritt, was in der Gesellschaft und Kirche lebt – dann hat man die Möglichkeit, das, was sich in der Lebenswelt der Jugendlichen abspielt, auch in der Erwachsenenwelt und Erwachsenenkirche wiederzufinden. Auf die Jugend zu hören, ihre Situation zu erforschen (z. B. ihre Haltung gegenüber der Kirche), heißt dann, auch etwas über die Haltung der Erwachsenen zu erfahren.

## Emanzipation und Kritik

Unter beinahe allen Jugendlichen läßt sich eine deutliche Tendenz feststellen, nämlich das Streben nach Emanzipation und der Protest gegen jede gesellschaftliche, religiöse oder ethische Bevormundung. Die Emanzipation wird durch eine Reihe verschiedener Faktoren bestimmt. Vor allem wird sie dadurch mitverursacht, daß Jugendliche heute über *freie Zeit* und *Geld* verfügen. Die Jugend des zwanzigsten Jahrhunderts ist eine Jugend, die vielleicht zum erstenmal in der Geschichte ein eigenes Taschengeld hat. Durch eine Untersuchung wurde deutlich, daß die niederländischen Jugendlichen mit einer Milliarde am wirtschaftlichen Umsatz beteiligt sind. Der größte Teil von ihnen verfügt z. B. über einen eigenen Plattenspieler, der aus eigenen Mitteln erworben wurde. Eine Jugend, die ökonomisch zu einem Markt geworden ist, bildet gleichzeitig eine Macht in der Gesellschaft.

Ein zweiter Faktor im Emanzipationsstreben ist die Tatsache, daß die Gruppe der 14–24jährigen in relativ kurzer Zeit stark angewachsen ist. Dies erklärt auch teilweise die große Generationenkluft. Die Jugend scheint sich ferner – und dies wäre ein dritter Faktor – der Macht ihrer Anzahl wie nie zuvor bewußt zu sein. Noch andere Faktoren wären zu nennen (die verminderte Lebensfähigkeit der Gesellschaft, die wachsende Kluft zwischen arm und reich usw.). Es gibt ferner auch einige Gründe entwicklungspsychologischer Art, die erklären, warum Jugendliche gegen Bevormundung protestieren. Doch darüber später mehr.

Was ist mit dem Streben nach Emanzipation aber eigentlich gemeint? An erster Stelle: emanzipatorisches Verhalten umfaßt das Bewußtsein *von*, die Einsicht *in* und das gefühlsmäßige Reagieren *gegen* hinderliche sozial normierte Abhängigkeiten. Es schließt den Versuch ein, dem eine befreiende Alternative gegenüberzustellen. Kurz gesagt: Emanzipation ist das bewußte Verwerfen hemmender sozial bestimmter Abhängigkeiten und das Entwickeln einer befreienden Alternative. Dies äußert sich u.a. im Bedürfnis vieler Jugendlicher, als junge Erwachsene betrachtet und behandelt zu werden.

Die Jugend wehrt sich gegen Infantilisierung und dagegen, daß ihre Ideen und Erwartungen nicht ernst genommen werden. Man ist allergisch gegen Aussagen wie «es ist halt die Jugend, die so redet». Emanzipation ist deshalb Kritik am pädagogischen Modell «Großziehen durch Kleinhalten». Von den meisten Autoren wird der Begriff «Emanzipation» als die zentrale Kategorie des Generationenkonfliktes betrachtet. Es wird jedenfalls deutlich, daß sich die Emanzipation auf Ideenwelten, Normenmuster, soziale Strukturen, Glaubensformulierungen usw. bezieht, die man nicht länger als für sich selber sinnvoll und befriedigend anerkennt. Man emanzipiert sich immer von etwas. Emanzipation ist ein relationaler Begriff.

Diese allgemeine Protesthaltung junger Menschen gegenüber allem, was ihnen von aussen aufgedrängt und von oben herab bestimmt wird, äußert sich in unterschiedlichen Formen. Wie verschiedenartig die Gruppen der Jugendlichen auch sind, sie stimmen beinahe alle z. B. in der Kleidung überein. Die *Blue jeans* sind im besonderen die Jugendkleidung von heute. In

bezug auf die Erwachsenenwelt bedeutet diese Kleidung ein Stück Nonkonformismus, aber nach innen, in der eigenen Gruppe, ist sie Ausdruck eines Konformismus. Man muß sich nun einmal mit Blue jeans kleiden. Das äußere Verhalten der Jugendlichen ist in allen Schichten und Gruppen ziemlich ähnlich. Man trägt dieselben Kleider, denselben Haarschnitt, und überall ist es selbstverständlich, Aeltere und einander zu duzen. Man will Abstände überbrücken und hält nichts von Formalitäten. Jeder ist dem anderen gleich. Neben der Tendenz zur Emanzipation gibt es deshalb auch die Tendenz zur Gleichschaltung im gesellschaftlichen Verhalten.

### Unglaube der Jugend – Unglaubwürdigkeit der Kirche

Man kann über die emanzipatorische Tendenz unter den Jugendlichen nicht reden, ohne von dem zu sprechen, wovon sie sich befreien wollen. Ich möchte hier die Frage eingrenzen auf die Haltung der Jugend gegenüber der Kirche, und ich will versuchen, in den Blick zu bekommen, was in der Kirche Anlaß gibt für die Entfremdung der Jugend. Ich kann dies allerdings nur sehr global tun, denn es gibt viele Nuancen. Mir geht es hier jedoch um einige Hauptlinien.

Für viele Jugendliche hat die institutionelle Kirche einen unglaubwürdigen Charakter. Oft findet man kirchliche Fragen schlechthin uninteressant. Über Zölibat, Interkommunion usw. zu reden ist ein Reden über Dinge, die zur Vergangenheit gehören. Kirchliche Diskussionen dieser Art bilden keinen Beitrag zur Beantwortung von Fragen, die für Jugendliche vital sind.

Die Strukturen der Kirche erscheinen den meisten Jugendlichen – besonders jenen, die in Schule und Universität nach mehr Demokratisierung streben – als die veraltetsten aller bestehenden Strukturen. Diese Jugendliche betrachten sich im großen und ganzen als junge Erwachsene und verstehen sich dazu noch als Träger neuer Werte gegenüber der Bauart etablierter Formen der Familie, der Gesellschaft und der Kirche. Die anti-institutionelle Tendenz unter Jugendlichen ist stark. Die Kluft zwischen einer Gesellschaft, die an allen Fronten mühsam nach Demokratisierung strebt, und der Kirche, bei der man oft nur eine Scheindemokratisierung antrifft, wird deshalb immer breiter. Sie wird noch durch eine Autoritätsausübung vergrößert, die von der Voraussetzung ausgeht, der Hl. Geist sei hauptsächlich der Hierarchie gegeben (einer Art «Hosentaschen-Pneumatologie»), als ob man den Hl. Geist in der Tasche habe.

Die Kirche macht deshalb auf die meisten Jugendlichen einen autoritären Eindruck. Eigene Aspirationen kollidieren mit Vorstellungen, die man gewöhnlich von der kirchlichen Moral hat. Der Gedanke an «*Humanae Vitae*» steht im Widerspruch zu

einem neu erworbenen freieren Erleben der Sexualität. Ferner trifft man – vor allem unter der politisch engagierten Jugend – einen Protest gegen die kirchliche Bindung an das kapitalistische System. Besonders junge «Christen für den Sozialismus» kritisieren das kirchliche Bündnis mit den Mächten der Gesellschaft. Auch bei arbeitenden Jugendlichen begegnet man dieser Haltung. Nach ihrer Meinung entscheidet sich die Kirche meistens für die Belange der Herren Chefs. Sie haben deshalb der Kirche in grosser Zahl den Rücken gekehrt, nicht aus Unglaube, sondern aus Ohnmacht.

Die Sprache der Kirche ist ihnen ausserdem sehr fremd. «Erlösung, Versöhnung, Eucharistie, Leib Christi, Sünde, Gnade usw.» sind Worte, die in der Kirche zum Allgemeingut gehören, für arbeitende Jugendliche aber so etwas wie Vagabunden längst vergangener Zeiten sind. Sie sagen ihnen nichts über die Situation, in der sie sich befinden. Sie sind leere Worthülsen.

Diese globale Sicht der Urteile Jugendlicher gegenüber der Kirche könnte beträchtlich nuanciert werden. Es steht jedoch fest, daß bei einer großen Gruppe von jungen Menschen die Kirche aus dem Gesichtsfeld verschwunden ist. *Dies sollte uns als Kirche die Frage aufdrängen, wie die Kirche sich bekehren kann, um auch wieder Kirche für junge Menschen sein zu können.* Ich sehe noch nicht, wie das zu realisieren ist. Und vielleicht müssen wir uns an den Gedanken gewöhnen, daß der langsame, aber sichere Schwund der heutigen institutionellen Kirche zu dem gehört, was der Geist in unseren Tagen wirkt. Ob dies tatsächlich ein Werk des Geistes ist, ist allerdings schwer zu sagen. Wenn man aber bedenkt, daß einige der Kirche den Rücken kehren und doch auf neue Weise Bruchstücke des Evangeliums wiederfinden und den Glauben an Jesus Christus und seine Botschaft bewahren, kann sich einem wohl der Gedanke nahelegen, daß der Abbruch der heutigen institutionellen Form der Kirche eine tiefere Bedeutung hat.

Die Haltung vieler Jugendlicher gegenüber der Kirche macht deutlich, daß die Kirche sich in einer ausdrücklichen «Systemkrise» befindet. Dieser Begriff – der von den Sozialwissenschaften herkommt – verweist auf unübersehbare und unentwirrbare Verflechtungen von Konflikten, die bei den Kirchen eine Art Unvermögen zu handeln verursachen und dadurch den Fortbestand des Ganzen in Gefahr bringen. Die abnehmende Loyalität der Jugendlichen gegenüber der Kirche und die nur noch partielle Identifikation mit dem Inhalt und den Werten des christlichen Glaubens vollzieht sich fast geräuschlos.

P. W. J. van Hoof, Utrecht

Übersetzt von Peter Bosse

## Der viel geforderte Wandel des Bewußtseins?

«Zum Bewußtseinswandel gehört ein tiefer Schreck, dem man, wenn er einmal geschehen ist, nicht mehr entlaufen kann. Man meint oft, man müßte die Menschen anbrüllen, damit sie aufwachen. Aber man weiß, daß sie den, der brüllt, für einen Narren halten. Man wählt dann den Weg nüchterner Darlegung ...» Mit diesen Worten kennzeichnet *Carl Friedrich von Weizsäcker* am Ende des sechsten Kapitels seiner Studie «*Wege in der Gefahr*» seine eigene Schreibweise. Der Atomphysiker und Philosoph, heute Leiter eines Instituts der Max-Planck-Gesellschaft, das den Auftrag hat, die Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt zu erforschen, befaßt sich in dieser Studie mit «Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung». Das Buch ist aber nicht in einem Zug entstanden, ja die Zusammenstellung der Beiträge konnte zufällig erscheinen, und so wird es je nach der Interessenlage aus verschiedenem Gesichtswinkel angegangen. *Erhard Eppler* hat in den «Evangelischen

Kommentaren» (Nr. 2, Februar 1977) für seine Besprechung den Titel «Schritte in die richtige Richtung» gewählt. Er kennzeichnet Weizäckers Stil als den des distanzierten Abwägens und rationalen Prüfens in «exemplarischer Wissenschaftlichkeit», fügt aber im Anschluß an eine sehr viel ausführlichere Zitierung des oben erwähnten Passus hinzu: «Es ist gut zu wissen, daß der Mann, der da so leise und eindringlich spricht, lieber brüllen möchte. Er sieht, wie Ängste sich breitmachen ...» Mit dem Schwerpunkt auf der Kriegsverhütung schein Weizäcker allerdings «schlafende Ängste» zu wecken, meint Eppler, und alsbald landet er, da er die strategischen «Schritte» im Auge hat, nicht nur bei Weizäckers «schwieriger» Empfehlung einer «Stabilisierung» zwecks nachfolgender «Ablösung» des «Duopols der Weltmächte», sondern bei den Thesen von Horst Afheldt (Mitarbeiter Weizäckers) zur defensiven Umrüstung der deutschen Bundeswehr.

Im Vergleich zu solch politischer und militärischer Konkretisierung seitens des früheren Entwicklungsministers der Schmidt-Regierung mag die folgende Darstellung sehr philosophisch erscheinen. Ist sie deshalb nur abstrakt? *Dr. Marguerite Hedin*, die uns vor zwei Jahren (1975/12, S. 138ff.) den «denkerischen Ansatz von Ivan Illich» dargestellt hat, sucht durch die Vielfalt der Schritte und Aufbrüche Weizsäckers den roten Faden: Was führt uns hinaus aus der Mausefalle, das heißt aus der Bewußtseinsenge der Willens- und Verstandeswelt, in die uns die heute noch «siegreiche abendländische Kultur» geführt hat?

*Die Redaktion*

**S** EIT ÜBER DREISSIG JAHREN haben wir die Atombombe; mit ihr müssen wir leben. Die Atombombe hat die Weltstruktur verändert. Sie hat die Nationen auf der Erde in neue Klassen eingeteilt: die Atombombenbesitzer und jene, die sie nicht besitzen. Atomkriege, die wir mit der historisch belegten Gesetzmäßigkeit wiederkehrender Kriege konfrontieren müssen, sind mit dem Überleben der beteiligten Nationen nicht zu vereinbaren. Die einfache Logik gebietet die Abschaffung des Krieges, der ultima ratio zur Beseitigung solch gewaltsamer Konflikte. Aber wie? Prima facie erscheint die Suche nach dem Gleichgewicht der Kräfte ein Weg zur Stabilisierung der tödlichen Gefahr; strategisch gesehen, weist die heutige Konstellation – die Bombe nur im Besitz der zwei etwa gleich starken Großen – eher auf Bremswirkung hin als auf Bedrohung. – Doch damit dürfen wir uns nicht zufrieden geben; wir müssen überlegen, welche geistigen Triebfedern der Menschen, welche Weise des Denkens und Reflektierens sich hinter der Explosion technischen Könnens versteckt, die unserer Meisterung zu entgleiten scheint. Erst wenn wir diese Triebfedern erkennen, können wir versuchen uns bewußt zu werden, welche Mechanismen menschlichen Strebens sie auslösen. Ihre trügerische, weil meist unbewußte Ambivalenz zeigt sich in dem unerhört rasch erworbenen Wohlstandsniveau der westlichen Industrieländer; auf ihre negativen Seiten stoßen wir bei den auf Kollisionskurs steuernden Tendenzen.

In einer Studie über Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung, «Wege in der Gefahr», beschäftigt sich Carl Friedrich von Weizsäcker mit zentralen Problemen unserer Zeit, die offensichtlich und handfest vor uns liegen.

Der grundlegende Tatbestand für die wachsenden Gefahren ist in den ebenfalls wachsenden Interdependenzen der Probleme zu sehen, die die ganze Erde einspannen. Sei es, wie im Sektor Energie, wo wir langfristig mit der Umweltverträglichkeit, kurzfristig mit den Unzulänglichkeiten technischer Voraussicht konfrontiert sind. Oder die prekäre Situation der Wirtschaft vor dem in Frage gestellten weiteren Wachstum im Widerstreit zum systemimmanenten Wachstumszwang. Für den Arbeitsmarkt zum Beispiel dürfte die Arbeitszeitverkürzung in den Industrieländern zu einer Zwangsläufigkeit werden, deren soziale Auswirkungen rechtzeitig abgefangen werden sollten. Im Wettlauf zwischen dem liberalen und dem sozialistischen Gesellschaftssystem wird das Fehlen weltweit wirksamer gesetzlicher Schranken zum gefährlichen Fallstrick für die freie Marktwirtschaft. Muß das Marktsystem unbedingt die Form des klassischen Kapitalismus tragen? Aber eine den Umständen unserer Zeit besser entsprechende Wirtschaftsstruktur ist leider noch nicht gefunden. Dieser Mangel dürfte zum Machtkampf zwischen den beiden Systemen führen.

Weizsäcker bleibt nicht bei der weitausholenden Darstellung der konfliktgeladenen Situationen, bei ihren voraussehbaren Auswirkungen und bei Hinweisen auf Maßnahmen stehen, die jeweils zu einer Kurskorrektur ergriffen werden könnten. Vielmehr sei das, was heute notwendig ist und weit über bloßes Ausbessern der eingefahrenen Schienen hinausgreift, wenn wir wirklich eine positive Wendung im Geschehen herbeiführen wollen, ein «Wandel im Bewußtsein».

## Die Frage nach den Leitbildern

Nun ist der Begriff des «Bewußtseins» dem Laien nicht ohne weiteres verständlich und zugänglich. Man kann vielleicht das Bewußtsein sehr allgemein als das unmittelbare Wissen um geistige und seelische Zustände umschreiben. Es dürfte in dem hier angewandten Sinne besonders mit den Leitbildern zu tun haben, die unser Selbstverständnis, unser So-Sein, unser Tun und Handeln bestimmen. Unter Leitbildern versteht man die Vorstellungen, die man von einer Realität hat, die aber mit dieser Realität häufig nicht identisch sind. Denn das, was diese Vorstellungen mitprägt und häufig für unser Denken und Handeln ausschlaggebend ist, stammt sehr oft aus dem Unbewußten, aus dem tradierten und unreflektiert übernommenen Ideengut. Die Hilflosigkeit, mit der viele Eltern dem abrupten Bruch ihrer Kinder mit der Tradition begegnen, dürfte recht anschaulich die Folgen unflexibler Leitbilder illustrieren. Die nunmehr vorherrschende Bewußtseinslage, deren Inhalte – also deren verschiedene Leitbilder – den heutigen Lebensbedingungen nicht mehr entsprechen können, liegt dem Ruf nach einem als notwendig erachteten Bewußtseinswandel zu Grunde. Mit einem solchen Wandel ist eine Neuorientierung der Menschen an weiterführenden Leitbildern gemeint, die konflikthemmend und -überwindend wirken sollen.

Weizsäcker behandelt, wie oben schon angedeutet, die zentralen Probleme mit Ausblicken auf das Mögliche und das Wünschbare auf zwei verschiedenen Ebenen. Die Lösungsversuche auf der unteren Ebene bedienen sich unserer gewohnten, hergebrachten Denkweisen und der sich daraus ergebenden Mittel. Wie wir heute ahnen und teilweise auch wissen, führen sie häufig früher oder später in vielleicht noch verhängnisvollere Sackgassen. – Der andere Weg, der sich anbietet, aber beschwerlicher zu verfolgen ist, liegt in einer oberen, übergelagerten Ebene: es ist ein gewollter «Bewußtseinswandel», der anzustreben ist, wenn wir und unsere Nachkommen überleben wollen. Denn die als reell erkannten Gefahren, die bei der Umweltzerstörung, der Wirtschaftskrise, den Gefahren der Dritten Welt, dem Versagen der Demokratie, der Zersetzung der Kultur, der russisch-kommunistischen Herrschaft und beim Krieg liegen, erfüllen uns mit Sorgen und Ängsten.

«Diese Ängste spiegeln eine Entwicklung im menschlichen Bewußtsein, die selbst etwas zu tun hat mit dem gemeinsamen Grund der Gefahren. Ein Schritt im menschlichen Bewußtsein und eine mit ihm verbundene Verwandlung in der politischen Struktur der Menschheit ist heute notwendig, ohne die wir die Folgen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation nicht ertragen werden. Alle genannten Gefahren sind Gestalten dessen, was geschehen wird, wenn dieser Schritt unterbleibt.» (S. 13)

Bei den Gefahrenkomplexen liegt der Akzent deutlich auf den von uns eingenommenen Denk- und Verhaltensweisen. Sie zeigen das Verharrungsvermögen unzeitgemäßer Leitbilder. Spontan begegnen wir den Gefahren der Dritten Welt häufig aus dem «Winkel provinzieller Denkweise. Man reagiert auf die machtlose Dritte Welt mit Verachtung, auf die zur Macht Zugang Findenden (Ölkrise, Kernwaffenproliferation) mit Entrüstung und Angst.» (S. 16) Oder: unsere Reaktion auf die Zersetzungserscheinungen der Kultur ist eine «strukturell konservative Besorgnis». Zwar sieht sie mit Recht in der Kultur ein fundamentales Gut, das bewahrungswürdig ist, erkennt aber die Ursachen des Zerfalls nicht. «Die heute verbreitete linke Kulturkritik verwirft ja nicht die Grundlagen unserer Kultur, sondern wirft ihr vor, daß sie ihre eigenen Grundlagen verrate.» (S. 17)

## Führt Vernunft zum Bewußtseinswandel?

Der Hauptteil des Buches versucht Antworten auf die Frage nach den Wegen durch diese Gefahren zu finden. Diese Suche orientiert sich an den konkreten, hochkomplexen Problemen mit den uns gewohnten Denkweisen. Damit ist die vorstehend erwähnte untere Ebene gemeint. Die reformerischen Überlegun-

gen und Empfehlungen in «konservativer» Sicht knüpfen an den bestehenden Strukturen an. Da und dort stoßen wir schon hier auf ein neues, unorthodoxes Kriterium, das jeweils einem Wandel im Bewußtsein der Menschen förderlich sein kann und somit der Steuerung ihrer Politik zu Grunde liegen sollte. Illustrativ dafür sind etwa die *Überlegungen zu kriegsverhütender Politik* (S. 137/139 vereint mit S. 243). Darüber hinaus fehlt es nicht an Hinweisen auf die dann im Schlußkapitel behandelten Folgerungen übergeordneter Natur. Die zumeist pessimistischen Prognosen in der aktuell übersichtbaren Phase finden dort nahezu ebenso häufig einen Angelpunkt zu einem positiveren Ausblick im Geschehen, auch wenn deren Realisierbarkeit uns Zeitgenossen eher utopisch anmutet. Aber – so muß man vielleicht fragen – haben wir jemals ernsthaft die stille Rückbesinnung in Demut geübt, die dort empfohlen wird? Sind nicht auch tropfenweise Anzeichen vorhanden, daß die kommenden Generationen ein anderes Lebensgefühl erstreben und entwickeln werden?

Wie erklärt nun Weizsäcker selbst den Bewußtseinswandel, den er beharrlich in den verschiedenen festgefahrenen Konfliktsituationen als echter, Schritt nach vorwärts empfiehlt? Hier muß auf das auch in diesem Zusammenhang sehr bedeutsame Kapitel sieben *«Zur Theorie der Macht»* hingewiesen werden, einen Abschnitt, der für sich allein genommen schon grundlegende Einsichten vermittelt. Es liege im Wesen der Macht, wird dort erläutert, daß sie sich immer wieder der Durchsetzbarkeit «vernünftiger» Regelungen widersetze. «Entscheidend für diesen Gedanken ist, daß wir in der Macht nicht einen Teufel, einen irrationalen Sündenbock sehen, sondern eine aus einsehbaren Gründen in der Evolution entstandene, sich immer wieder stabilisierende Struktur von Gesellschaften begrifflich denkender Wesen – in diesem Sinne eine Struktur menschlicher Gesellschaften.» (S. 237) Deshalb bleibt es unser praktisches Problem, «immer von neuem, Machtstrukturen entweder zu stabilisieren oder zu überwinden.» (S. 238)

Von hier aus spannen wir den Bogen zur Interpretation jener Vernunft, die zu dem postulierten Bewußtseinswandel führen und stabilisierend wirken soll. Das menschliche Denken erfüllt grundsätzlich zwei Funktionen. Der *Verstand*, als begriffliches Denken, hat instrumentalen Charakter, währenddem die *Vernunft*, als Wahrnehmung «des Ganzen», integrativ wirkt. In diesem Sinne ist Vernunft natürlich relativ, weil das Wahrnehmen ein Teil eines Größeren oder eines Kleineren sein kann, je nach der wahrgenommenen Ebene. Die Vernunft im Sinne solcher Art des Wahrnehmens setzt der Autor in Beziehung zu den wichtigsten von ihm behandelten Bereichen: zum Staat, zur Außenpolitik und zur Gesellschaft.

Auf der Ebene des Menschen und der Gesellschaft bedeutet *Vernunft* dementsprechend, daß alle Menschen im Prinzip fähig sind, das Ganze wahrzunehmen, dem sie angehören. Normgebend und deshalb so bedeutungsvoll ist es dabei, daß *alle Menschen voneinander so behandelt werden sollten, als seien sie fähig, das Ganze wahrzunehmen*. Diese Weise des Suchens nach dem Vernünftigen – eine moralische Forderung also – sollte zur Stabilisierung der Gesellschaft führen können. Worauf es also ankommt, ist die allgemeine «Bereitschaft», den Menschen *so* zu begegnen, und nicht etwa das Verstehen «der realen Existenzbedingungen des Ganzen», was sich übrigens ohnehin der vollen Erkenntnis entzieht.

#### **Gelebte Vernunft: Wahrnehmung gegen Begriff**

Wie setzen wir diese Einsicht in das Wesen der Vernunft in der Praxis des Alltags um, obschon wir ja erkennen müssen, daß wir ihre Forderungen dauernd verletzen? Ein Blick in die Geschichte zeigt, daß zum Beispiel *«moralischer Rigorismus»*, der sich gesellschaftlich durchgesetzt hat, eine Reaktion auf jene Forderung ist, die dann die Welt oft entscheidend verändert hat. «In der Neuzeit sind die calvinistischen Puritaner das großartigste Beispiel» dafür. (S. 247) Ihr Geist prägt noch heute deutlich

## VIATOURS

Aus dem Reiseprogramm 1977:

### Indonesien

Leitung: P. Dr. H. Hänggi, Zürich

14. Juli bis 3. August

Fr. 4965.–

Besuch von Missionsstationen auf Sumatra, Java, Bali und Flores

### Kamerun – Tschad

10. bis 25. November 1977

Fr. 3500.–

Besuch von Missionsstationen in Douala, Yaoundé, Otéle und Moundou

Verlangen Sie bitte Detailprospekte bei

**Viatours, 6002 Luzern**

Habsburgerstraße 44/B

Telefon (041) 23 56 47



erkennbar die USA, daneben auch Holland und die Schweiz. die sozialistischen Bewegungen sind ohne moralischen Rigorismus gar nicht denkbar. Im Alltag jedoch zerbricht er an der Selbstgerechtigkeit, die in der politischen Praxis zur Rechtfertigung der Mittel durch den Zweck führt. – Unter dem Druck von moralischem Rigorismus wird die Vernunft also zu einer ausgesprochenen Sache des Verstandes. Aber – und hier liegt der Widerhaken – der so gesteuerte Wille setzt sich gegen die Affekte – die andere Seite menschlichen Daseins – nicht durch.

Die Suche nach Wegen, den moralischen Rigorismus zu überwinden, ist historisch fast nur von der Religion unternommen worden. «In der Sprache der christlichen Tradition ist der Affekt, der die Vernunft ermöglicht, die Liebe ... Liebe, als Affekt, der das moralische Ich übersteigt und erlöst, ermöglicht die Vernunft.» (S. 250) (Die griechische Denkweise hat, wie wir heute einsehen, die Vernunft nicht als Wahrnehmung, sondern als ein Begriffsgebäude verstanden.)

Der hippokratische Eid des Arztes, der eine moralisch vertretbare Medizin vielleicht erst möglich gemacht hat, ist auch ein Weg zu gelebter Vernunft. Er sollte der Öffentlichkeit viel näher gebracht werden und allgemein so bekannt sein, daß sie ihn billigen kann. Ähnliches gilt für die Wissenschaft. Ihre *Ergebnisse sollten veröffentlicht* und im Dialog dem Suchen nach der Wahrheit zugänglich sein. Warum sollten wir nicht versuchen, die Gesellschaft so zu gestalten, daß gelebte Vernunft überhaupt möglich ist?

In seinen Schlußfolgerungen zeigt Weizsäcker plastisch, wie stark uns das begriffliche Denken gefangen hält. Anhand der evidenten weltweiten Krisenherde in den technischen, wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Sphären illustriert er den jeweiligen Knoten der «Bewußtseinskrise» und die zum Wandel hinführenden Weichenstellungen. Zu den großen Hindernissen gehört die Bewußtseinsenge der Willens- und Verstandeswelt unserer heute noch «siegreichen abendländi-

schen Kultur». (S. 256) Sie hat uns in die Mausefalle gelockt, in der wir uns jetzt befinden. «Der Automatismus der technischen Zivilisation in ihrem Fortschreiten ist der Automatismus eines nicht von Vernunft geleiteten Willens- und Verstandestrainings. Wir akkumulieren Mittel ohne Rücksicht auf die integrativen Zwecke.» (S. 256) Damit haben wir «unsere Gesellschaft in einer Weise stilisiert, die weder der Wahrnehmung der Affekte noch der Wahrnehmung der Vernunft entspricht. Die Folge davon ist eine Desintegration der Affekte und ein Verstummen der Vernunft.» (S. 258) Ist es nicht besonders auch die Aufklärung, die den Menschen zum «Begriff» und nicht zum Wahrnehmen erzogen hat?

## ZEFFIRELLIS JESUS VON NAZARETH

Ein sechsstündiger Jesusfilm für den Familienbildschirm hatte am Palmsonntag in England, Italien und Amerika seine Premiere. Der italienische Regisseur *Franco Zeffirelli* hat in Zusammenarbeit mit einem britischen Fernsehproduzenten, dem italienischen Fernsehen und einer ansehnlichen Zahl von Weltstars anhand des Drehbuchs von *Anthony Burgess* das ungewöhnliche Werk geschaffen. Die Autofirma General Motors war daran mit fünf Millionen Dollar beteiligt, zog sich aber – allerdings ohne das Geld mitzunehmen – aus dem Unternehmen zurück, weil eine Unzahl von Fundamentalisten in den Südstaaten – worunter eine große Zahl potentieller Kunden der Firma – sich empörten, daß Zeffirelli nach eigenen Aussagen «Jesus als einfachen Menschen» darstellen wollte. Unser Mitarbeiter hat in einer Pressevorschau in London das gesamte Werk angeschaut, um es für uns zu kommentieren. (Red.)

Jeder, der am Film *Jesus von Nazareth* beteiligt war, scheint widersinnigerweise dazu bestimmt, das Publikum irrezuführen. *Franco Zeffirelli*, sein Regisseur, hat erklärt: «Ich habe die Absicht, das Publikum ein wenig aufzuregen, für das Christus unberührbar war: Zum erstenmal werden sie eine menschliche Geschichte von Christus dem Menschen sehen.» Doch was an seinem *Jesus von Nazareth* am meisten auffällt, ist ausgerechnet die Ehrfurcht, ja die Feierlichkeit, mit der Jesus dargestellt wird. Die beherrschenden Züge sind nach dem Johannesevangelium gezeichnet. Jesus spricht langsam und meditativ. Obwohl er sanft lächelt, gibt es keine Spur vom «heiligen Narren», der in *Godspell* thematisch ausgewertet wurde. Er gibt sich in weiten, gefühlvollen Gebärden, und man sieht ihn oft in einer hieratischen Pose vor dem Horizont, wie in einer Radierung. Wenn er betet, ertönt die Musik von Maurice Jarre in erschütternder Ehrfurcht. Man kann nur vermuten, daß Zeffirelli seine provokativen Bemerkungen im Interesse der Publizität gemacht hat.

### Irreführende Propaganda

Ebenso irreführend ist der Kommentar von *Robert Powell*, der den Jesus spielt. «Wir haben uns nicht aufgemacht, Religion zu predigen», erklärt er uns, «sondern die Geschichte eines sehr bemerkenswerten Mannes möglichst getreu zu erzählen.» Ich weiß nicht, was er sich unter «Religion predigen» vorstellt, aber das getreuliche Erzählen der Geschichte – was der Film zu tun versuchte – wurde in der Tat zu einem religiös bewegenden Erlebnis.

Die Träger kleinerer Rollen waren sich nicht klarer darüber, was sie taten. *Rod Steiger*, der vorbeikam, um den Pontius Pilatus zu machen, erklärt uns, daß Pilatus seine Hände einfach deswegen wusch, weil er gerade von einer Reise zurückkam, und er fügt hinzu: «All dieser altmodische Symbolismus ist unnatürlich.» Zurück auf die Schulbank, lieber Rod: Ohne diesen «altmodischen Symbolismus» wäre der Film flach und unbedeutend.

Die hartköpfige Geschiedene in der Rolle der Jungfrau Maria, *Olivia Hussey*, war nicht ganz so unverständlich. Aber selbst sie berichtet, daß die Kunde, man würde sie in der Weihnachtsszene in Geburtswehen sehen, «im Vatikan Schockreaktionen ausgelöst habe». Der Schock scheint indessen ohne nennenswerte Schwierigkeit überwunden worden zu sein, wenn man es am

Bedeutungsvoll für den Geist der Zeit ist die Kunst. Das, was viele Künstler heute in der Hauptsache wahrnehmen und darstellen, weist auf Zerfall hin. «Der Zerfall ist nicht Symptom des Untergangs, aber der heranrückenden Krise.» (S. 264)

Es ist nicht bloßer Zufall, daß heute weitherum nach Selbstwahrnehmung gesucht wird, mit Drogen oder in asiatischen Meditationsschulen. Denn Meditation ist ja «die Bereitschaft, den Willen still werden zu lassen und das Licht zu sehen, das sich erst bei still gewordenem Willen zeigt». (S. 265) Weil aber die Meditation heute ins Licht der Aufklärung tritt, muß sie selbst eine Wandlung durchmachen, da sie noch immer in mythischen Weltbildern eingebettet ist.

qualifizierten Lob Papst Pauls VI., das er am 27. März vom Fenster aus gespendet hat, beurteilen darf. Deshalb ist der Anspruch, etwas Tollkühnes und leicht Empörendes gemacht zu haben, ein Täuschungstrick, und ich schließe aus diesem staubigen Mischmasch von Meinungen (die leicht weiter ausgeführt werden könnten), daß es für die Schauspieler nicht notwendig ist, zu wissen, was sie tun, um es gut zu tun. Alles hängt am Können des Regisseurs und an dem, was er aus ihnen herausholt. Und Franco, wie er allgemein genannt wird, zieht sie an. *Claudia Cardinale* bettelte um die Rolle der Ehebrecherin. Man bedenke: nur drei Verse für einen solchen Star! Franco war damit einverstanden.

Dies ist denn auch ein typischer Regisseurfilm. Jede Episode trägt die Handschrift Zeffirellis. Jede Szene ist in einer eigentümlichen Art zusammengefügt, und man merkt, daß er einmal in der Architektur zu arbeiten begann und auch ein Bühnenbildner war. Hervorragend lenkt er die Massenszenen, indem er beständig vom aus der Ferne gesehenen menschlichen Ameisenhaufen zur Naheinstellung auf ein einzelnes, eindrücklich ausgesuchtes Gesicht überblendet. Er riskiert die Ähnlichkeit mit den alten Meistern. Das letzte Abendmahl zum Beispiel ist beleuchtet wie ein Rembrandtgemälde mit Binsenfackeln, die einen prächtigen orangen Lichtschein werfen. Er nimmt sich Zeit (über sechs Stunden) und verweilt bei Ereignissen, wie ein Giotto, als ob jedes von ihnen ein «Geheimnis» darstellte, das man andächtig betrachten muß, bevor es innerlich verstanden werden kann. Dies ist Zeffirelli, der seinen Rosenkranz betet. Wie war es aber möglich, daß sich die fundamentalistischen Christen tief unten im Süden der Vereinigten Staaten, im sogenannten Bible Belt, so stark gegen einen Film wandten, den sie noch gar nicht gesehen hatten? Die Antwort heißt Unwissenheit, reine Unwissenheit. Nichts in diesem Film kann einen intelligenten Fundamentalisten aufregen. Wenn Zeffirelli seinen Bultmann gelesen hat, dann ist er ihm nicht gefolgt. Und in der Tat kann einer gleich sehen, daß der Versuch, «den Glauben der frühen Kirche» zu rekonstruieren, nicht die Antwort auf das Gebet eines Filmmachers ist. Die Evangelien werden schlicht als Geschichte behandelt, als Augenzeugenberichte von etwas, das «tatsächlich passierte». So kommen die drei Könige prächtig gekleidet aus dem Osten, während sie Zoroaster zitieren und eifrig ihre astrologischen Tabellen studieren. Das Grab ist leer, die Frage «Wer hat den Stein weggewälzt?» wird gestellt, und es gibt keinen Versuch, die Auferstehung auf so etwas wie subjektive «spirituelle Reaktion auf das Christusereignis» zu reduzieren.

### Zeffirellis Arbeitsprinzipien und «Freiheiten»

Gewiß hat Zeffirelli seinen Stoff mit einem gewissen Maß von Freiheit behandelt und ist deshalb der «Verfälschung der Evangelien» beschuldigt worden. In den meisten Fällen können seine Entscheidungen vertreten werden. Ein paar klare Arbeitsprinzipien kommen zum Vorschein. Zunächst hat er versucht, einen

spektakulären Supernaturalismus zu vermeiden. Seine Wunder sind entschieden keine Schaustücke oder magische Tricks, und es besteht Hoffnung, daß sie, wie im Johannesevangelium, als Zeichen gesehen werden, die über sich selbst hinaus eine Bedeutung haben. Am klarsten wird dies in der Heilung des blinden Mannes im Tempel empfunden, die mit der Anklage gegen die Pharisäer als «die blinden Blindenführer» verknüpft wird. Das Geheimnis des Sehens und Nichtsehens wird hervorgerufen. Es liegt nun am Zuschauer, den Kommentar zu machen.

In der Verkündigungsszene muß dieser gleich die Hälfte des Dialogs ergänzen. Maria wird nicht in der klassischen Pose zu Füßen eines geflügelten Gabriel gesehen, sondern wie sie auf eine innere Stimme antwortet. Ein Strahl der Morgensonne, der durch ein hohes Fenster dringt, deutet die Anwesenheit von Gottes Macht an. Wir hören nur die Antworten Mariens auf die ungehörten Fragen. Dies ist außerordentlich wirksam. Zeffirelli liebt solch indirekte Methoden der Erzählung. Er zieht es beispielsweise vor, Maria Magdalena den Aposteln erzählen zu lassen, was sie nach der Auferstehung im Garten vorfand, statt es direkt darzustellen. Zeffirelli handelt tatsächlich eher wie ein fünfter Evangelist. Ausgangspunkt ist der bestehende Überlieferungstoff, aber er brütet darüber, bis er neue und unerwartete Zusammenhänge und frische Verstehensmuster entdeckt hat. Ein Beispiel ist der Rahmen, den er dem verlorenen Sohn gibt. Jesus wird ins Haus des unpopulären Zöllners Matthäus eingeladen. Dort angekommen, findet er eine Schwelgerei mit viel Trinken und Anzeichen von Ausschweifung vor. Petrus und seine Freunde sind schockiert und bleiben verärgert am Eingang stehen. Jesus erzählt die Geschichte vom verlorenen Sohn, wobei diese vom Rahmen her sehr viel gewinnt. Zuerst einmal weil der verschwenderische Sohn, der auszieht und seine Zeit in einem zügellosen Leben vertut, einer ist, mit dem sich diese Zuhörer leicht identifizieren können – und bei einer Parabel gehört es ja dazu, daß man zunächst denkt, es sei eine harmlose Geschichte über jemand anders, dann aber findet man heraus, daß sie einem selber betrifft. Ferner ist da die Eifersucht zwischen dem älteren und jüngeren Bruder, welche die Feindschaft zwischen Petrus und Matthäus widerspiegelt. Am Ende der Geschichte umarmen sie sich und sind schließlich versöhnt. Was Zeffirelli – eher erfolgreich – getan hat, ist, den «Sitz im Leben Jesu», also das Drum und Dran im Leben Christi herauszuschaffen, das den Sinn der Geschichte mitbestimmt. Da gibt es nichts auszusetzen.

Ein weiteres Beispiel, wie Zeffirelli einen sinnvollen Kontext schafft, ist, wie er Aussprüche über Feindesliebe in ein imaginäres Gespräch mit Barabbas einfügt. Barabbas findet die Idee, Herodes und den Römern zu vergeben, gefährlich und absurd. Zeffirelli verlegt in diese Szene auch das Wort «Alle, die zum Schwert greifen, werden durchs Schwert umkommen», und man kann Gründe anführen, daß es im Kontext der Möglichkeit einer bewaffneten Rebellion (Befreiungstheologie?) sinnvoller angewandt ist als in einer individuellen Warnung an einen impulsiven Petrus. Die erfundenen Zusammenhänge sind meistens nicht unwahrscheinlich.

Weniger gelungen sind die erfundenen *Worte* Jesu. Zeffirelli wagt sie selten, und wenn er es tut, dann haben sie gewöhnlich die Form eines Zitates aus den Propheten. So sagt Jesus zu Barabbas, daß «die Weisheit Gottes das Land füllen wird, wie das Wasser das Meer füllt» (Jesaja 11, 9). Jesaja kommt besser weg als *Anthony Burgess* (wenn er es war), der Jesus zu Thomas sagen läßt: «Um so sehr zu zweifeln, mußt du ein Bedürfnis nach Gewißheit haben.» Besser keine Erfindungen als solches Weihnachtsgebäck von Banalitäten. Dies war jedoch der einzige kitschige Moment in all den sechs Stunden.

### Der jüdische und römische Kontext

Des weiteren erstrebt Zeffirelli Verständlichkeit, indem er der Geschichte ihre jüdische und römische Dimension zurückgibt.

Er schwächte die antijüdische Polemik der Evangelien ab (ohne Zweifel auf den nachdrücklichen Wunsch des Produzenten Sir Lew Grade), und Nikodemus (Laurence Olivier) und Joseph von Arimathea (James Mason) verteidigen Jesus im Sanhedrin. Der Pöbel, der für die Freilassung des Barabbas schreit, ist von den Zeloten manipuliert worden. Dankbare Rabbiner haben dem Film bezüglich Genauigkeit ein gutes Zeugnis gegeben. Der Rabbiner *Albert Friedländer* nannte ihn «die beste Reproduktion jener Zeit, die ich je gesehen habe». Das Jüdische an Jesus hervorzuheben ist ein großer Gewinn zum Verständnis. Der römische Kontext ist gleichfalls gut geraten. Man ist sich beständig bewußt, daß dies ein besetztes Land ist, mit eher gelangweilten Römern, die ihren kolonialen Kriegsdienst leisten und durch lokale Königspuppen und Priester regieren. Die politische Situation ist unheilvoll, die Spannungen verschärfen sich, und die Möglichkeit einer Revolution wird von den Zeloten vertreten.

In diesem Zusammenhang ist der neue Zuschnitt der Judasrolle von Bedeutung. Judas tritt vor Jesus als Gelehrter, der die vielen Sprachen beherrscht, die es in einem solchen Land kultureller Begegnung braucht. Judas verläßt die Zeloten, weil er ausrechnet, daß sie zum Scheitern verurteilt sind. Er spielt den Mittelsmann für den Schriftgelehrten Zerah in seinen Kontakten mit Jesus. «Er ist», sagt Judas, «einer der im Verstand aufgeschlossenen Mitglieder des Sanhedrin.» Dies bewirkt eine der schärfsten der erfundenen Entgegnungen Jesu: «Öffne deine Augen und dein Herz, Judas, nicht deinen Verstand.» Trotz dieser Abfuhr beharrt Judas auf seinem Plan. Sein Motiv, Jesus dem Zerah und den Tempelwachen auszuliefern, besteht darin, Jesus die Möglichkeit zu verschaffen, sie in fairer Diskussion von der Wirklichkeit seiner Mission zu überzeugen. Er glaubt ein Treffen zu veranstalten und ist überrascht, zu entdecken, daß dort ein Verhör sein wird. So ist Judas ebenso verraten, wie er verrät. Er ist Zeffirellis Karikatur des linken Intellektuellen.

### Die Kunst der indirekten Erzählweise

Die Leidensgeschichte ist immer der entscheidende Test für solche Produktionen. Es besteht eine so offensichtliche Ungleichheit, eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Schauspieler und seiner Rolle. Wir wissen, daß er unglaublich gesund davonkommen wird und daß er bloß auf einer kleinen Plattform stehen wird, statt an jenem barbarischen Kreuz zu hängen.

Zeffirelli tut sein Bestes, um einen Schwebezustand des Unglaubens zu bewirken. Wie Jesus den Kreuzesbalken oder das Patibulum trägt, taumelt er unsicher, und für einen Augenblick schwankt der Bildschirm, und in der Menge scheinen Gesichter kurz auf, und der Lärm ist heftig. Es ist das visuelle Gegenstück zu Hopkins' «dense and driven passion» (dichte und getriebene Passion).

Aber Zeffirellis feinste Leistung – wiederum eine Sache indirekter Erzählweise – ist, daß er Nikodemus die Passage aus Jesaja vom leidenden Gottesknecht rezitieren läßt, während Jesus am Kreuz hängt. Der klangvolle Tonfall von Sir Laurence Olivier ergänzt die Deutung des Ereignisses. Dies war die größte Herausforderung, der Zeffirelli sich stellen mußte, nämlich eine Geschichte zu erzählen, in der das Wesentliche unsichtbar ist. Man kann grübeln, dies und das anders machen, glaubwürdige Kontexte schaffen, die besten Schauspieler der Welt engagieren: aber Worte, die in einem einen Widerhall finden, haben eine Kraft, die andere Worte nicht haben, und sie rufen beim Hörer eine persönliche Antwort hervor. Der Schauspieler wird zum Medium. Man kann dem Film keinen höheren Tribut zollen als zu sagen, daß er trotz all des Klamaus der Unterhaltungsindustrie und trotz eines gelegentlichen Hauches verführerischen Glanzes eine persönliche Antwort verlangt.

*Peter Hebblethwaite, Oxford*

Letzte Meldung: Das ZDF will den Film synchronisieren.

# Toleranz in Polen – ein Erbe der Reformation

Angesichts der allseits bekannten engen Verbindung von Nationalismus und betont lateinischem Katholizismus in Polen mag es verblüffen, von religiöser Toleranz als einer spezifisch polnischen Tradition zu hören. Nicht minder muß es den Westeuropäer überraschen, daß gerade die Reformationszeit der Nährboden dieser Toleranz gewesen sein soll. Gab es in Europa ein intoleranteres Jahrhundert als das sechzehnte? Und doch ist es bis in die besseren Lexika gedrungen, daß Polen von der Jahrhundertmitte an zum Zufluchtsort verdrängter Protestanten wurde. Auch Jean Delumeau (vgl. Titelseite der letzten Nummer) betont den in Polen früher als anderswo aufgekommenen Toleranzgedanken, und zwar einerseits auf Seiten der Socinianer (Antitrinitarier), andererseits in der Gestalt der Könige Sigismund II. August (1548–72), Stephan Báthory (1576–86) und Sigismund III. (1587–1632). Von Stephan Báthory (zuerst Fürst von Siebenbürgen), der sich weigerte, gegen die Antitrinitarier vorzugehen, ist der Satz überliefert, er sei «nicht König über die Gewissen, sondern über die Völker». Die hier folgenden Überlegungen von *Theo Mechtenberg* stützen sich, soweit es um Fakten geht, im wesentlichen auf den Aufsatz von *A. Szulczynski*, *Reformacja a dzieje Kościoła w Polsce* (Reformation und Geschichte der Kirche in Polen), *Wiez* 3/76. Dabei steht unserem Mitarbeiter vorgängig der Frage nach dem Erbe der Reformation die andere vor Augen, warum die Reformation in Polen Episode blieb. (Red.)

Polen zählt zu den wenigen «katholischen» Ländern. Die nicht-katholischen Christen bilden in diesem Land eine verschwindende Minderheit. Doch war dies nicht immer so. In der Mitte des 16. Jahrhunderts war der Einfluß der Reformation in weiten Kreisen der gesellschaftstragenden Schicht der *Szlachta*, des polnischen Landadels, äußerst stark, wenngleich dies heute im allgemeinen Bewußtsein kaum mehr präsent ist. Die Reformation blieb in Polen Episode. Die Frage nach dem Warum ist nicht nur historisch von Interesse. Sie deckt zugleich bis heute nachwirkende Züge des polnischen Katholizismus auf und besitzt darüber hinaus eine gewisse ökumenische Relevanz.

Für die Tatsache, daß die Reformation in Polen nicht von Bestand war, lassen sich drei Hauptgründe anführen:

- ▶ die katholische Reform, die zur Konsolidierung der katholischen Kräfte führte und als deren eigentliches Haupt Kardinal *Hosius* anzusehen ist;
- ▶ das vorwiegend politisch begründete Arrangement der *Szlachta* mit der religiösen Neuerung;
- ▶ das treue Festhalten des Volkes am überlieferten Glauben.

## Die katholische Reform

Die kirchliche Lage am Vorabend der Reformation war im Abendland wenig erfreulich. Polen macht hier keine Ausnahme. Viele Priester und Bischöfe verlangten nach einer – wie auch immer verstandenen – Reform und begünstigten anfänglich die Reformation.

1562 kam es zu einer ersten kirchlichen Krise, als *Jakub Uchański* gegen den Widerstand Roms polnischer Primas wurde und um den Preis einer von Rom gelösten Nationalkirche die unter starkem reformatorischem Einfluß stehende *Szlachta* für sich zu gewinnen suchte. Allein den Bemühungen des Nuntius Johannes Commendone und dem persönlichen Einsatz von Kardinal *Hosius* ist es zu danken, daß ein Schisma vermieden wurde.

Die Bedeutung, die Kardinal *Hosius* in den Auseinandersetzungen um die Reform zukommt, ist kaum zu überschätzen. Wie sein großer Gegenspieler, der Reformator *Jan Łaski*, kommt auch er aus dem «Erasmuskreis» der Krakauer Akademie. Persönlich von tiefer Frömmigkeit, dazu humanistisch hoch gebildet, erwies sich Kardinal *Hosius* als ein kluger und hartnäckiger Taktiker im Kampf gegen die Reformation. Seine «*Confessio fidei catholicae christiana*» – eine Art Katechismus – wurde in fast alle europäischen Sprachen übersetzt und erlebte noch zu Lebzeiten ihres Autors 30 Auflagen. Kardinal *Hosius* war es auch, der als erster die Jesuiten nach Polen bat und der die Anerkennung der tridentinischen Beschlüsse bei König Sigismund August durchsetzte (1564).

Diese wenigen Hinweise zeigen bereits deutlich das typische Muster von Gegenreformation und eigener Reformbemühung, wie es auch aus anderen Ländern bekannt und in den einschlägigen Kirchengeschichten detailliert dargestellt ist. Es ist kein polnisches Spezifikum und bedarf – ungeachtet seiner großen Bedeutung bezüglich unserer Fragestellung – keiner langatmigen Erörterung.

## Konjunkturelles Verhalten der *Szlachta*

Eine polnische Besonderheit dagegen ist die Einstellung der *Szlachta* zur Reformation. Hier fehlen die Parallelen, was eine detailliertere Problemdarstellung nötig macht.

Zunächst ist zu sagen, daß die Reformation zeitlich mit dem Bestreben der *Szlachta* zusammenfiel, im polnischen Staat die Führungsrolle zu übernehmen. Im Unterschied zu anderen Ländern Europas ist die polnische Renaissance mit einer merklichen Schwächung der politischen Zentralgewalt verbunden, wobei das entstehende Vakuum durch die *Szlachta* ausgefüllt wurde, die als selbsthafter Landadel aus dem Verfall des Rittertums gestärkt hervorging. Mit rund einer halben Million Adelliger stellte die *Szlachta* auch zahlenmäßig ein bedeutendes Gewicht dar.

Zudem verfügte die *Szlachta* in den 20er und 30er Jahren des 16. Jahrhunderts bereits über ein klares politisches Programm und genügend Kraft, ihren Forderungen Nachdruck zu verleihen. Diese umfaßten u. a. folgende Punkte: Herausgabe der den Magnaten zur Nutzung gegebenen Krongüter, Kodifikation des Rechts, Beschränkung der geistlichen und königlichen Gerichtsbarkeit, enge Verbindung der Krone mit Litauen. Schaffung einer Nationalkirche.

Diese Forderungen waren darauf gerichtet, die Vormachtstellung des Königs und der Magnaten sowie der Kirche zu beseitigen; sie durchzusetzen, waren der *Szlachta* die religiösen Neuerungen willkommen.

Auf dem Hintergrund dieser politischen Absicht wird auch verständlich, warum der polnische Landadel in seiner überwiegenden Mehrheit nicht der Lehre Luthers, sondern der *Calvins* zuneigte; Luthers Konzeption eines landesherrlichen Kirchenregiments stand der politischen Emanzipationsbewegung der *Szlachta* hindernd im Wege.

In den 40er und 50er Jahren des Reformationsjahrhunderts wächte die Zahl der Neugläubigen unter den Landadeligen rapide an. Auf dem Sejm des Jahres 1558 waren die Protestanten schon weit in der Überzahl. Doch schwerer wiegt noch, daß ihr politisches Programm von der gesamten *Szlachta* unterstützt wird, also auch von den Adelligen, die dem katholischen Glauben treu geblieben waren.

Für die Annahme der neuen Lehre seitens der Masse der *Szlachta* waren somit politische Motive ausschlaggebend. Von einer Konversion im eigentlichen Sinne kann hier kaum die Rede sein. Dies zeigt sich im übrigen auch darin, daß mit dem Calvinismus keineswegs auch die Prädestinationslehre und der moralische Rigorismus *Calvins* – immerhin die reformatorischen Kernpunkte – übernommen wurden. Sie spielten jedenfalls weder im religiösen Bewußtsein noch in der religiösen Praxis der *Szlachta* eine nennenswerte Rolle.

Kein Wunder also, daß sich die *Szlachta* in dem Augenblick wieder vom Calvinismus löste, als mit Erreichung ihrer politischen Ziele die Motivation zur Annahme der Neuerung fortfiel. Der Prozeß der Rückkehr zum Katholizismus war bereits gegen Ende des 16. Jahrhunderts abgeschlossen. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte die *Szlachta* folgende Punkte durchgesetzt:

▷ 1562/63 wurde auf dem Sejm zu Piotrków die teilweise Beseitigung der Krongüter und eine Reorganisation des Fiskus entsprechend den Vorstellungen der *Szlachta* beschlossen. Zudem wurde die staatliche Vollstreckung des Kirchenbanns aufgehoben, eine Entscheidung, die insofern ihre Bedeutung hatte, als den Dissidenten immer noch eine mögliche Anklage wegen Apostasie drohte, solange die Rechtsbasis dafür bestand.

- ▷ 1569 wurde die Realunion der Krone mit Litauen vollzogen.
- ▷ 1573 erhielt die Schlachta das Recht, den König in direkter Wahl zu benennen.
- ▷ Die Verfassung, auf die Stephan Báthory als erster polnischer König im Jahre 1576 den Eid ablegte, enthielt eine Bestimmung, nach der die Schlachta berechtigt war, dem König den Gehorsam zu verweigern (Art. «de non praestanda oboedientia») und die ihr damit eine Hegemonie garantierte.
- ▷ 1578 wurde im Kronland, 1581 in Litauen die Institution oberster Gerichte geschaffen, in denen die Schlachta eine absolute Mehrheit nach Sitz und Stimme besaß. König und Klerus mußten damit die oberste Gerichtsbarkeit an die Schlachta abtreten. Zudem durften ganz allgemein in Rechtsangelegenheiten, die allein die Schlachta betrafen, nur die Deputierten der Schlachta befinden.

Diese kurze Zusammenstellung zeigt, daß die Schlachta in wenigen Jahren ihre politischen Ziele im wesentlichen realisieren konnte. Der Calvinismus hatte dabei eine gewisse ideologische und taktische Funktion erfüllt, war nun aber nicht mehr notwendig. Zudem war jede Art von Repressalien wirtschaftlicher oder politischer Art bei einer eventuellen Rückkehr zum Katholizismus ausgeschlossen. Mit den 70er und 80er Jahren setzte dann eine massenweise Abkehr vom Protestantismus und die Rückkehr zur katholischen Kirche ein, ein Vorgang, der wohl durch die katholische Reformbewegung mitbedingt war, dessen eigentliche Ursachen jedoch nicht im religiösen, sondern im politischen Bereich zu suchen sind.

### Die Treue des katholischen Volkes

Katholische Reform und konjunkturelles Verhalten der Schlachta in Glaubensfragen erklären allein noch nicht, warum die Reformation in Polen Episode blieb. Ein dritter wesentlicher Grund war die Treue des katholischen Volkes. Obgleich von seiten der protestantischen Schlachta auf die Massen der Bauern Druck ausgeübt wurde, hielten diese doch unverbrüchlich am alten Glauben fest. Ihnen blieb der Protestantismus in jeder seiner Erscheinungsformen fremd.

Nicht anders als im übrigen Europa war die Lage der *Bauern* im Polen des 16. Jahrhunderts hart. Die schnelle wirtschaftliche Entwicklung der im Besitz der Schlachta befindlichen Güter ging auf ihre Kosten; sie wurden durch Fronarbeit ausgebeutet. Ohne Frage hätte es die Schlachta, soweit sie die religiöse Neuerung begünstigte, gern gesehen, wenn das Prinzip «cuius regio eius religio» in einer ihnen gemäßen Interpretation auch in Polen zur Geltung gekommen wäre und sie in den Stand versetzt hätte, den Bauern als ihren Untertanen die Annahme des neuen Glaubens aufzuzwingen und so aus deren noch größeren Abhängigkeit weitere wirtschaftliche Vorteile zu ziehen. Doch alle Bemühungen dieser Art schlugen fehl; das Volk war durch nichts zu bewegen, vom überlieferten Glauben zu lassen.

Dabei lag durchaus die Möglichkeit nahe, daß – wie andernorts – auch in Polen die Bauern an der Reformation eine Hoffnung für sich hätten sehen können; nicht zwar im Calvinismus, wohl aber in der Form des polnischen Arianismus, der eine Veränderung der bestehenden Verhältnisse verkündete und als Quelle des Lebensunterhalts Besitz und Fronarbeit ausschloß. Doch auch hier lag die Praxis weit von der Predigt. Von einzelnen Ausnahmen abgesehen, hielt auch der arianische Teil der Schlachta die Bauern unter der Fron, nicht anders als der übrige Landadel, ob katholisch, ob protestantisch.

Es stellt sich die Frage, worin diese Immunität des polnischen Volkes religiösen Neuerungen gegenüber begründet war. Auszugehen ist hier von dem Faktum, daß eine standes- und klassenmäßige Spaltung der Gesellschaft ihre kulturellen und religiösen Implikationen hat. Der jeweilige sozio-kulturelle Typus ändert sich von Stand zu Stand, von Klasse zu Klasse. Für die polnischen Bauern jener Zeit war der religiöse Typus an die Dorfkultur gebunden und fand im überlieferten Brauchtum nach dem Rhythmus der Zeiten und Feste des Kirchenjahres seinen Ausdruck. Das Muster einer bestimmten religiösen *Praxis* war somit vorgegeben und wurde nicht hinterfragt. Gerade ihr fragloser Vollzug verlieh dem Leben des einzelnen

im Rahmen seiner sozialen Gruppe Ordnung und Sinn. An diffizilen Glaubensfragen dagegen war das Volk nicht interessiert. Man glaubte «in cumulo», was die Kirche lehrte. Um Dogmen kümmerte man sich schon deswegen nicht, weil man von ihnen im günstigsten Falle nur eine äußerst schwache Vorstellung hatte. Die Hinwendung ihrer Herren zur neuen Lehre betraf die Bauern nur insofern, als sich ihre Leiden dadurch noch vermehrten; doch zu leiden waren sie ohnehin gewöhnt. Und auch ihrer Herren Rückkehr zum katholischen Glauben tangierte sie nicht. Weder die Reformation noch die katholische Reform waren stark genug, die klassenmäßige Spaltung der Gesellschaft aufzuheben. Herr und Knecht lebten – unbeschadet ihrer Konfessionszugehörigkeit – auch religiös in verschiedenen Welten.

### Religiöse Toleranz in der Epoche der Reformation

Zu diesen drei Hauptgründen für den episodenhaften Charakter der Reformation in Polen kommt noch ein vierter, der – wenn gleich mehr indirekt – in gleicher Richtung wirksam wurde und den schließlichen Sieg des Katholizismus in Polen mitentschied: die religiöse Toleranz.

Die religiöse Toleranz gehört zu den Phänomenen, die den besonderen Stolz der polnischen Nation ausmachen. Immer wieder findet man in der Literatur Hinweise darauf, daß die Tradition religiöser Toleranz in Polen bis ins Mittelalter zurückreicht und in den übrigen europäischen Staaten ohne Parallele ist.

In der Tat ist der polnische Staat seit den Tagen Kasimirs des Großen (1333–1370) durch einen gewissen religiösen Pluralismus gekennzeichnet. Vor der Reformation waren Orthodoxe und Monophysiten (Armenier) ihre Nutznießer; daneben die Juden, deren Gemeinden sich aufgrund königlicher Privilegien einer weitgehenden Autonomie erfreuten, und das zu einer Zeit, als man die Juden in anderen Teilen Europas mitleidlos verfolgte und vertrieb.

In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts fanden dann Hussiten in Polen eine neue Heimat. Die Bewegung breitete sich aus, brach aber bald in sich zusammen. Immerhin gingen aus ihr die «Böhmischen Brüder» hervor, die sich über die Reformationszeit hinaus hielten und zu den Unterzeichnern der Übereinkunft von Sandomir (1570) und der Konföderation von Warschau (1573) zählen. In all den Jahren blieb freilich der Katholizismus das vorherrschende Bekenntnis, das – zumal für eine politische Karriere – durchaus gesellschaftliche Vorteile bot, was für russische Adelige beispielsweise oft Grund genug war, die Konfession zu wechseln. Dieser Hinweis stellt allerdings die traditionelle religiöse Toleranz nicht in Frage, grenzt sie aber gegenüber der Gewissens- und Glaubensfreiheit im neuzeitlichen Verständnis ab. Für das mittelalterliche Denken jedenfalls war religiöse Toleranz keine Selbstverständlichkeit; ganz im Gegenteil. Als z. B. die polnischen Vertreter auf dem Konzil von Konstanz meinten, auch die Heiden hätten das Recht auf eigene und souveräne Staaten und den Christen stünde es nicht frei, sie durch das Schwert zu bekehren, roch diese Ansicht in den Nasen der übrigen Konzilsväter doch sehr nach Häresie.

Die Tradition religiöser Toleranz schuf somit für die Reformation in Polen eine andere Ausgangsposition, als wir sie in den übrigen von der Reformation betroffenen Ländern vorfinden. In Polen gab es bereits ein erprobtes Modell für das friedliche Zusammenleben konfessionsverschiedener gesellschaftlicher Gruppen. Hinzu kommt ein weiteres: Während in den westeuropäischen Ländern – besonders in Deutschland und Frankreich – die Reformation zu einer inneren Polarisierung zweier rivalisierender Bekenntnisse führte, kam es durch die Mehrzahl von Konfessionen in Polen – Lutheraner, Reformierte, Böhmische Brüder, Arianer (Antitrinitarier bzw. Unitarier) und Katholiken – eher zu einer wechselseitigen Relativierung und Neutralisierung religiös unterschiedlicher Standpunkte. Dazu muß erinnert werden, daß die Schlachta als die politisch entscheidende Schicht der damaligen polnischen Gesellschaft zwar – bei einer

calvinistischen Mehrheit – in verschiedene reformatorische Bekenntnisse gespalten, in Verfolgung ihrer politischen Ziele jedoch – selbst mit den Katholiken – solidarisch war, was die Praxis religiöser Toleranz natürlich begünstigte.

Die durch die Tradition vorgegebene und aufgrund der aktuellen Interessenlage der Schlachta naheliegende religiöse Toleranz erleichterte das Zustandekommen der *Konföderation von Warschau* (1573), die in ihrer Akte die *Gleichberechtigung* aller christlichen Bekenntnisse festlegte und den Grundsatz einer weitgehenden *Bekenntnisfreiheit* formulierte, wie sie in Westeuropa erst Jahrhunderte später durch die Aufklärung möglich wurde – und das vorerst noch mehr in der Theorie als in der Praxis.

Einschränkend ist allerdings zu sagen, daß das Prinzip der Bekenntnisfreiheit – wie andere Privilegien auch – allein die Schlachta betraf. Von der politischen Gleichberechtigung waren die Mitglieder niederer Stände ausgeschlossen, doch nicht wegen ihrer religiösen Überzeugung, sondern einfach aufgrund der Tatsache, daß sie dem Adel nicht zugehörten.

Die Reformation blieb für Polen eine Episode, doch ihre Frucht war eine Vertiefung und Ausweitung der traditionellen Toleranz zur christlichen Bekenntnisfreiheit; und das unbeschadet der Tatsache, daß Postulat und Praxis der Bekenntnisfreiheit wenig mit dem Evangelium und den Menschenrechten zu tun hatten, wohl aber viel mit Gruppeninteresse und Solidarität, mit dogmatischem Indifferentismus und politischem Opportunismus. Diese Feststellung ist nicht nur abwertend gemeint, hatte doch die hier angesprochene Relativierung von Glaubensstreitigkeiten durchaus ihr Gutes. Sie verhinderte einen religiösen Rigorismus und Fanatismus, die den Bruder in Christus seines abweichenden Bekenntnisses wegen verteufeln und die Gesellschaft in ihren Grundlagen zerstören können. Mit der religiösen Toleranz und der Bekenntnisfreiheit als Alternative zur Polarisierung religiöser Gegensätze hat Polen einen Weg beschritten, der das Land und die Gesellschaft vor jener schrecklichen Verwüstung bewahrte, die anderen europäischen Ländern – materiell und geistig – nicht erspart blieben.

### **Nachwirkungen für den heutigen Katholizismus**

Damit ergibt sich die Frage nach einer möglichen Nachwirkung der polnischen Reformationsepisode für den heutigen polnischen Katholizismus. Grundsätzlich läßt sich sagen, daß die Tatsache eines zeitlich begrenzten Einflusses der Reformation in Polen sowie die dafür ausschlaggebenden Motive und Gründe einer entscheidenden Weichenstellung gleichkommen, durch die der geschichtliche Weg des polnischen Katholizismus in eine andere Richtung gelenkt wurde als die jener Länder, in denen die Reformation revolutionäre Veränderungen bewirkte. Der geistige Weg Europas von der Reformation zur Aufklärung (und darüber hinaus) steht unter der Prämisse der Reformation. Für Polen fehlt diese Prämisse, und so treten auch bestimmte spätere Phänomene dieser Entwicklung – z. B. Antiklerikalismus, Religionskritik, atheistischer Humanismus, europäischer Nihilismus – kaum merklich in Erscheinung; dort aber, wo sich das permanente europäische Krisenbewußtsein äußert, liegt westlicher Import vor.

Hiermit steht in Zusammenhang, daß der polnische Katholizismus durch die Reformation nicht in die Lage versetzt wurde, die eigene Glaubensauffassung anderen Verständnissen gegenüber permanent begründen und verteidigen zu müssen. Schon die Reformation als solche zeigt in Polen einen auffälligen Mangel an Interesse für die eigentlichen Glaubensfragen. Die theologischen Streitfragen – die Frage nach dem gerechten Gott und jene nach der Prädestination – spielten selbst in reformatorischen Kreisen eine untergeordnete Rolle. So war die Reformation für Polen eigentlich keine theologische Provokation; schon gar nicht im Sinne einer ständigen Herausforderung, wie sie

etwa für die «deutsche Theologie» – auf evangelischer wie auf katholischer Seite – bis in die Gegenwart hinein typisch ist. Von einer «polnischen Theologie» wird man im vergleichbaren Sinn kaum sprechen können, und wenn davon die Rede ist, dann denkt man dabei weniger an die Anstrengung der Vernunft zur geistigen Durchdringung der Glaubenswahrheiten, nicht an diffizile Überlegungen, Glaubensunterschiede haarfein herauszuarbeiten oder – im Zeitalter der Ökumene – in einer neuen Synthese aufzuheben, man denkt vielmehr das Attribut als Spezifikum einer Theologie, die aufgrund *nationaler* Geschichte ihre eigene Note hat. So erklärt sich auch die heute geübte Zurückhaltung gegenüber «westlicher» Theologie; um die Andersartigkeit ihrer historischen (und soziologischen) Bedingtheiten weiß man in Polen sehr wohl.

Die Schlachta, die in der Reformationszeit von so entscheidender Bedeutung war, hat politisch längst ausgespielt. Schon aus diesem Grund ist Vorsicht geboten, aus dem damaligen Verhalten des Landadels für den Katholizismus von heute irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Doch ist es immerhin auffällig, daß etwa ein theologisches Interesse innerhalb der Schicht polnischer Intelligenz, die historisch die Nachfolge der Schlachta antrat, höchst selten anzutreffen ist, dafür aber eine mit solcher Indifferenz verbundene religiöse (und weltanschauliche) Toleranz. Der religiöse und geistige Pluralismus wird als geschichtliches Erbe verstanden, das es zu wahren gilt und von dem bis in die Hirtenbriefe polnischer Bischöfe die Rede ist, wenn diese etwa die Gewissens- und Glaubensfreiheit bedroht sehen und sich zu ihrem Anwalt machen.

Was diese Masse des polnischen Volkes betrifft, so steht diese damals wie heute treu zum überlieferten Glauben, zumal dort, wo der sozio-kulturelle Typ dörflicher Religiosität im Laufe der Jahrhunderte wenig Veränderung erfahren hat. Die kurze Kennzeichnung dieses Typs im Rahmen dieser Überlegung ist auch heute noch für das relativ isolierte dörfliche Milieu zutreffend. Soziologische Untersuchungen, wie sie etwa vor Jahren in Nowa Huta durchgeführt wurden, zeigen zudem, daß dieser Typ auch bei einer Verpflanzung in eine industrielle Umwelt beibehalten wird und – zunächst wenigstens – funktioniert. Die weiter zielende Frage, welche Probleme sich für die polnische Volkskirche – der Begriff hat auf dem hier beschriebenen Hintergrund seinen zutreffenden Sinn – bei fortschreitender Auflösung dörflicher Strukturen und zunehmender Verstädterung ergeben, muß hier unbeantwortet bleiben.

### **Ökumenische Konsequenzen**

Bleibt am Ende noch die Frage, welche ökumenischen Konsequenzen sich möglicherweise aus der Tatsache ziehen lassen, daß die Reformation in Polen Episode blieb. Der theologische Beitrag zur Ökumene dürfte nach dem Gesagten gering sein. Einer praktischen Ökumene stehen bestimmte Schwierigkeiten im Wege: das Mißverhältnis zwischen einer starken katholischen Kirche und der verschwindend kleinen Gruppe christlicher Minoritätskirchen. Bei solcher Disproportion ist ein partnerschaftliches Verhältnis nicht leicht realisierbar. So versteht es sich, daß die Ökumene innerhalb der katholischen Kirche lange Zeit – auch noch nach dem Kriege – nicht als Problem empfunden wurde; die kleinen christlichen Gemeinschaften lagen einfach nicht im Blickfeld der Großkirche. Umgekehrt hatten diese christlichen Minoritätskirchen ihre besonderen Identitätsprobleme und waren eher an Abgrenzung gegenüber dem «großen Bruder» als an einem engen Kontakt mit ihm interessiert. Wenn heute auch in Polen ökumenische Begegnungen trotz dieser Schwierigkeiten selbstverständlich geworden sind, und zwar auf allen Ebenen, von der Gemeinde bis zum Episkopat, dann ist dies im wesentlichen einem Anstoß von außen zu danken: dem Einfluß der ökumenischen Weltbewegung, des Weltrates der Kirchen, dem II. Vatikanum, den Begegnungen mit ökumenischen Gruppen aus dem Ausland, hier

vor allem mit den vielen kleinen Gruppen der «Aktion Sühnezeichen».

Der Übergang von einem ökumenischen Desinteresse zu einer, wenn auch nicht emphatischen, so doch mehr und mehr selbstverständlichen ökumenischen Grundhaltung vollzog sich nach dem Kriege in relativ kurzer Zeit. Dies war möglich, weil nicht erst durch langwierige Bewußtseinsprozesse eine Fülle von Vorurteilen abgebaut werden mußte, bis man zu der Einsicht kam, daß trotz einer Verschiedenartigkeit der Bekenntnisse der Glaube an den einen und selben Gott gemeinsam ist. Dieses Bewußtsein ist durch die Reformation in Polen nicht getrübt worden. Es bildete neben der erwähnten – keineswegs nur negativ zu wertenden Indifferenz in Glaubensfragen – die Grundlage für das Prinzip der Bekenntnisfreiheit. So trägt die Reformation durch die geschichtliche Vermittlung religiöser Toleranz für einen neuen Ansatz ökumenischer Begegnung in Polen eine späte Frucht.

*Theo Mechtenberg, Wrocław*

## Neues Interesse an katholischer Soziallehre

Wurde vor einigen Jahren von einer Krise der katholischen Soziallehre gesprochen, sogar von ihrem Ende (allerdings meist mit Fragezeichen), so zeigte sich in den letzten Jahren ein neu erwachtes Interesse an der katholischen Soziallehre – bei allem Fragen, was das überhaupt sei und ob es das noch gebe. Diesem Interesse kommen zwei Neuerscheinungen entgegen: der von der deutschen KAB herausgegebene und von *O. von Nell-Breuning* betreute Band «Texte zur katholischen Soziallehre»<sup>1</sup> und eine von *J. Schwarte* besorgte und eingeleitete Textauswahl.<sup>2</sup> Beide wollen auf ihre Weise an wesentliche Texte der katholischen Soziallehre heranführen; sie sollen im folgenden kurz in ihrer jeweiligen Eigenart charakterisiert werden, damit sich der Leser selber ein Bild machen kann, was er von welchem erwarten kann.

Die «Texte zur katholischen Soziallehre» sind *chronologisch* geordnet, von «Rerum novarum» Papst Leos XIII. (1891) bis zum Dokument der römischen Bischofssynode über die Gerechtigkeit in der Welt (1971). – Schwarte hingegen hat für sein Buch eine *systematische* Gliederung gewählt. Dementsprechend finden sich meist nur Ausschnitte aus kirchlichen Dokumenten, eben die für das betreffende Thema relevanten Passagen, während die «Texte» fast alle Dokumente vollständig und zusammenhängend bringen. Lesern, die an den KAB-Band mit einem systematischen Interesse herangehen, wird der Zugang durch ein Stichwortverzeichnis erleichtert.

Zu den «Texten» hat von Nell-Breuning eine prägnante Einführung geschrieben, welche die einzelnen Dokumente kurz situiert und präsentiert (S. 9–29). – Schwarte gibt im ersten Teil seines Buches eine «Theoretische Einführung» (S. 11–65), die seinen Versuch einer Synthese katholischer Soziallehre darstellt. (Man kann sich fragen, weshalb die Einteilung der theoretischen Einführung und der systematischen Textauswahl zwar ähnlich ist, aber doch nicht übereinstimmt.)

Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß der KAB-Band sich auf *kirchenamtliche Texte* beschränkt, in der Mehrzahl päpstliche Rundschreiben und Ansprachen, während Schwarte auch *Theologen und Sozialwissenschaftler* zu Wort kommen läßt.

Die «Texte zur katholischen Soziallehre» haben sich bereits einen festen Platz erobert als einzige deutschsprachige Veröffentlichung, die in einem Band die wichtigsten Texte der katholischen Soziallehre vereinigt, und erst noch zu einem außerordentlich günstigen Preis. Sie sind zur «Bibel» der sozial Interes-

sierten geworden, wie sich jüngst ein Tagungsbesucher ausdrückte, als er bemerkte, daß alle Teilnehmer des abschließenden Podiumsgesprächs mit diesem Band in der Hand anrückten. Derzeit ist bereits die vierte Auflage (31.–40. Tausend) im Druck.

Bei Schwarte fällt auf, daß seine Darstellung sehr stark von der Gedankenwelt G. Gundlachs geprägt ist, was bei einem Gundlach-Kenner wie Schwarte auch nicht zu verwundern ist (vgl. die Rezension seines Gundlach-Buches in dieser Zeitschrift 39 [1975] 204), doch drängt sich der Eindruck auf, daß dadurch die Präsentation etwas einseitig wird und nicht die ganze Breite der katholischen Soziallehre zum Ausdruck kommt.

Noch eine Anfrage an Titel und Untertitel des Buches von Schwarte: Können wir es uns weiterhin leisten, von «christlich» zu sprechen und dabei «katholisch» zu meinen? Die zwei evangelischen Theologen, die in der Textauswahl zu Wort kommen, ändern doch nichts an der Tatsache, daß in diesem Buch *katholische* Gesellschaftslehre vorgestellt wird.

Schwartes Buch wird zweifellos in der Bildungsarbeit, für die es gemäß Vorwort in erster Linie geschrieben wurde, aber auch sonstigen Interessierten, gute Dienste leisten, gerade durch seine durchaus originelle Konzeption, einen Mittelweg zu gehen zwischen einer bloßen Textsammlung einerseits und einer rein persönlichen Synthese anderseits.

P.S.: In diesen Tagen erscheint unter dem Titel «Soziallehre der Kirche» ein *Kommentar* von O. von Nell-Breuning<sup>3</sup> zu den im KAB-Band veröffentlichten Dokumenten («Texten») der katholischen Soziallehre.

Nach einem schon früher erschienenen Beitrag über den Wahrheitsanspruch der katholischen Soziallehre, der den Band eröffnet, folgen Erläuterungen und Kommentare zu den einzelnen Dokumenten. Dieses auf Ersuchen der Katholischen Sozialakademie Österreichs geschriebene Buch bietet sehr viel an Hintergrund zum Verständnis der Dokumente und scheut auch nicht vor einer Abschnitt für Abschnitt vorangehenden Kommentierung und von Vergleichen mit dem lateinischen Originaltext und den anderssprachigen Übersetzungen zurück.

Sehr aufschlußreich ist beispielsweise, wie Nell-Breuning den Wandel seines Verhältnisses zu «Mater et magistra» beschreibt. Anfangs habe er Mühe gehabt, den neuen Denkstil dieser Enzyklika nachzuvollziehen. «Nach einiger Zeit ist es dann auch mir gelungen, mich von ihren Vorzügen zu überzeugen; das schließt allerdings nicht aus, daß ich auch heute noch ihre unbestreitbaren Mängel in einer Reihe von Punkten sehe, die ich um so mehr bedauere, je höher ich im Lauf der Jahre diese Enzyklika schätzen gelernt habe.» Den wesentlichen Unterschied zu früheren päpstlichen Verlautbarungen sieht er darin, daß jene sich in erster Linie an die Gelehrten wandten, «Mater et magistra» dagegen zu den *Menschen* spricht.

*Werner Heierle*

DER VERFASSER ist auf Beginn des Sommersemesters von unserer Redaktion weg in die Seelsorge an den Zürcher Hochschulen (Akademikerhaus) berufen worden. Er hat uns aber freundlicherweise seine weitere Mitarbeit im Rahmen des Möglichen zugesagt.

### **Bibliographische Angaben:**

<sup>1</sup> Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ. Herausgegeben vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands. Köln 1975. 556 Seiten. DM 6.50, gebunden DM 9.50.

<sup>2</sup> Johannes Schwarte, Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht. Einführung in die christliche Gesellschaftslehre mit systematischer Textauswahl. Paderborn: F. Schöningh 1977. 339 Seiten. DM 28.–.

<sup>3</sup> Oswald von Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente. Herausgegeben von der Kath. Sozialakademie Österreichs. Wien: Europaverlag 1977. 240 Seiten. DM/sFr. 18.–, öS 126.– (= Soziale Brennpunkte, 5).

## Wallfahrt als Zeichensystem

Zum Buch von Iso Baumer: *Pèlerinages jurassiens. Le Vorbourg près Delémont.* Aux Editions jurassiennes, Porrentruy 1976.

Die Einstellung mancher wissenschaftlicher Theologen gegenüber dem Phänomen der Wallfahrt ist vorwiegend negativ oder indifferent; am ehesten ist noch bei volksnahen Seelsorgern Verständnis dafür zu finden. So ist denn auch diese über die christliche Welt hinaus verbreitete Form der Devotion mehr von Volkskundlern als von Theologen untersucht worden. Die Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde führte zu Beginn des Zweiten Weltkrieges mit der Unterstützung der schweizerischen Bischöfe eine Bestandesaufnahme der Motivbilder und Motivgaben der Schweiz durch. Es wurden an über 500 Wallfahrtsorten gegen 12000 Objekte aufgenommen. Aber erst jetzt ist eine ausführliche Darstellung erschienen – nicht, wie seinerzeit geplant, des gesamten Wallfahrtswesens der Schweiz, sondern diejenige eines einzigen, allerdings bedeutenden Wallfahrtsortes, der Marienkapelle der Vorburg bei Delsberg (Notre-Dame du Vorbourg). Iso Baumer, der Verfasser dieser exemplarischen Monographie, zeigt die Wallfahrtsstätte in ihrer geschichtlichen Dimension, in ihren sich wandelnden Funktionen und in den Konstanten ihrer Grundstruktur. Zu den Zeiten des Aufkommens der Marienwallfahrt zur Vorburg (17. Jh.), die sich von keinem übernatürlichen Ereignis herleitet und die auch über keine Mirakelbücher verfügt, gab es Bittwallfahrten gegen das Viehsterben, gegen Brand-, Hunger- und Kriegsgefahr und andere Katastrophen sowie Dankwallfahrten für die Bewahrung vor solchen Plagen. Das waren kollektive Motive, wie sie von der Bürgergemeinde Delsberg, der Besitzerin und Verwalterin der Kapelle, ausgingen. Daneben gab es zu allen Zeiten individuelle Motive der Wallfahrt wie Krankheit, Sorge, Not, Verzweiflung. Von der Erlösung von solchen Leiden zeugen die in der Kapelle aufbewahrten Votivaltien.

### Politische Willensäußerung der Jurassier

Zur Zeit des Kulturkampfes (1873–1876) reagierten die jurassischen Katholiken in Ermangelung anderer Mittel mit außerordentlichen Prozessionen gegen die Amtsenthebung der katholischen Priester durch die bernische Regierung sowie gegen die Einsetzung staatsreuer, fremder Geistlicher in die jurassischen Pfarreien. Wallfahrten sind im Notfall auch eine Möglichkeit politischer Willensäußerung. In jenen unruhigen Jahren traten die individuellen Motivationen vor denjenigen, die durch die Gefährdung des Glaubens gegeben waren, zurück.

Heute fahren viele im Privatwagen zum Wallfahrtsort, dem man sich früher in Gruppen und betend näherte. Dem individuellen Charakter des Transportmittels entsprechen die individuellen Anliegen; es sind Anliegen des gefährdeten Lebens, die – wenn man von den früheren agrarischen und späteren religiös-politischen Motiven absieht – wohl stets im Vordergrund des Wallfahrtsgeschehens gestanden haben. Mit wenig Erfolg – wie es scheint – versuchen die Geist-



### ORIENTIERUNG

*Herausgeber:* Institut für weltanschauliche Fragen  
*Redaktion:* Ludwig Kaufmann, Raymond Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Werner Heierle, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

*Anschrift von Redaktion und Administration:*  
Scheideggstraße 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:* Postcheckkonto Stuttgart 6290-700  
*Österreich:* Postsparkasse Wien Konto Nr. 2390.127  
*Italien:* Postcheckkonto 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  
*Gönnerrabonement:* Fr./DM 35.– (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

*Einzelexemplar:* Fr./DM 1.70 / öS 12.– plus Porto

# AZ

8002 Zürich Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

Sonderfahrt nach

# ASSISI

**Pfingsten 26.–30.5.77**

Einführung in Leben und Wirken des heiligen Franziskus / Betreuung durch Schweizer Franziskaner-Patres

**5 Tage HP Fr.425.–**

Reiseprogramm und Anmeldung bei:

**Gerl Berz Reisen**

5430 Wettingen, Tel. (056) 26 36 33

lichen am Wallfahrtsort den Pilgern in Gebeten und Predigten überindividuelle Anliegen wie Weltfriede, Hunger in der Dritten Welt usw. ans Herz zu legen.

Baumer sieht die Wallfahrt als ein Totalphänomen mit vielen Funktionen wie Sammlung, Buße, Bitte, Fröhlichkeit, Erquickung, geselliges Beisammensein usw., und die Wallfahrtsstätte versteht er als einen Ort der Freiheit, was äußerlich schon daran sichtbar wird, daß sie nicht in die statische Organisation einer Pfarrei eingegliedert ist und daß dort bei einem unbekanntem Geistlichen gebeichtet werden kann. Im Gegensatz zum Arbeits- und Wohnbereich, den mancherlei Zwänge kennzeichnen, ist der Wallfahrtsort neben einer Stätte der Andacht und einer Kontaktstelle zum Himmel auch ein Ort des Außerordentlichen, Festlichen und Befreienden. Der Kontrast zum Alltag ist um so fühlbarer, je härter und beschwerlicher letzterer ist.

### Auszug aus Ägypten – Aufbruch in die Freiheit

Iso Baumer gibt ein genaues Inventar der in der Kapelle von Vorburg noch vorhandenen Votivaltien und ergänzt es durch zahlreiche gute Abbildungen. Votivgaben und Votivtafeln geben einige Rückschlüsse auf die ökonomische Situation, die soziale Schichtzugehörigkeit und die örtliche Herkunft der Votanten. Die volkskundliche Wallfahrtsforschung hat vielfach das Hauptgewicht allzusehr auf dieses statische Element gelegt und manchmal zu Unrecht aus der ästhetischen Qualität der Votivaltien Schlüsse mit Bezug auf die Qualität und Vitalität der Devotion gezogen. Die Votivgaben sind jedoch nicht das zentrale Element der Wallfahrt; dieses ist nach Baumer vielmehr die Wallfahrt als Handlung, als zeichenhafter und kommunikativer Vorgang und als Aufbruch aus Gewohnheit und Starrheit zum Neuen, Offenen, das eine Präfiguration des Heiligen ist. Dieser Aufbruch in die Freiheit hat sein Vorbild im Auszug der Israeliten aus Ägypten in das Gelobte Land. Er kann stets politisch, wirtschaftlich, familiär oder gar touristisch mitbedingt sein – diese Konnotationen machen jedoch nicht das eigentliche Wesen der Wallfahrt aus; diese ist eine eminent religiöse Handlung.

Am Schluß seines Buches kündigt der Verfasser ein wissenschaftstheoretisches Gegenstück zu seiner empirisch-analytischen Untersuchung an. Auf diese Wallfahrtstheorie darf man nach der Lektüre der Vorburg-Monographie und der früheren Publikationen des Autors zum Wallfahrtswesen gespannt sein.

Arnold Niederer, Zürich

DER VERFASSER dieser Besprechung ist Ordinarius für Volkskunde an der Universität Zürich. Vom Autor des Buches, Dr. Iso Baumer, ist kürzlich auch ein Artikel über Antonio Gramsci – «eine irreversible Kehrtwendung in der Ausrichtung der volkskundlichen Studien in Italien und anderswo» erschienen. Der Beitrag würdigt Gramscis Leistung und Einstellung kritisch, aber nicht ohne Respekt: Schweiz. Archiv für Volkskunde 72 (1976) 3–4, Basel 1976. Die informative Studie ergänzt die Ausführungen über Gramscis volkskundliche Bedeutung in unserem Artikel von A. di Nola: Volksreligion – eine Herausforderung an Christen und Marxisten (Orientierung Nr. 3 vom 15. Februar).

### NACHTRAG

Zu: Das Christentum – wird es sterben?

Das auf der Titelseite der letzten Ausgabe (Nr. 7) besprochene Buch ist bisher nur französisch erschienen: Jean Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Verlag Librairie Hachette Paris 1977, 211 Seiten (Die Antrittsvorlesung ist im Anhang beigefügt).