



**ICH GESTEHEN OFFEN:** Ich habe in den Jahren, seit ich in der Leitung des Jesuitenordens tätig bin, einen Lernprozeß durchgemacht. Ich habe zwar vorher schon 27 Jahre außerhalb Europas in Japan gelebt und die Welt des Ostens kennengelernt. Aber die von der modernen Industriewirtschaft geprägte Zivilisation Japans hat doch viel gemeinsam mit Europa. In den letzten Jahren habe ich nun aus persönlicher Begegnung und aus vielen Gesprächen die ganze Größe und Problematik der Dritten Welt entdeckt: die Welt Indiens, die arabischen Länder, Afrika und Lateinamerika. Ich habe die Armut und den Hunger dieser Länder erfahren.

Zahlen werden heute so oft herumgereicht, daß sie kaum mehr Eindruck machen. Für mich war die Begegnung mit hungernden Menschen entscheidend; ich traf sie nicht nur als einzelne, sondern in Gruppen, in Massen, in ganzen Ländern. Ich wurde betroffen von der Hilflosigkeit und Ausichtslosigkeit, in der sich diese Menschen befinden. Vorübergehende Armut erleben viele, dauernde Armut aber greift tiefer und kann das Selbstvertrauen zersetzen. Ich werde auch das nie vergessen: das tiefe Mißtrauen, der Verdacht, der in diesen Menschen lebt, daß die Industrieländer eine wesentliche Schuld daran tragen, daß sich ihre Not so langsam wendet.

## Gesehen und erlebt

Ich habe aber auch den Reichtum dieser Dritten Welt entdeckt: den Reichtum echter menschlicher Kultur unter der Verborgenheit von Armut und Elend. Ich habe die naturhafte Kraft und die ungebrochene geistige Vitalität dieser Völker erlebt. Es gibt unter ihnen eine Fähigkeit zur Erfahrung Gottes und zur selbstlosen Brüderlichkeit, die ich anderswo vergebens gesucht hatte.

Ich habe aus dieser Begegnung viel gelernt. Ich habe meine bisherigen Vorstellungen korrigiert, und ich habe in meiner eigenen Sicht der Welt die Schwerpunkte verlagert. Es ist meine tiefste Überzeugung, daß die Zukunft der Menschheit zu einem guten Teil in diesen Ländern entschieden wird, auf alle Fälle nicht mehr ohne sie. Und ich bin ebenfalls davon überzeugt, daß wir von dieser Welt und von diesen Menschen vieles zu lernen haben. Klingt das nicht wie eine Selbstverständlichkeit? Ich hatte das auch eine Zeitlang geglaubt. Dann aber habe ich

erkannt, daß es etwas anderes ist, davon theoretisch und aus gesteuerten Informationen zu wissen, und etwas anderes, diese Wirklichkeit zur persönlichen Überzeugung und Entscheidung zu machen und daraus alle Konsequenzen zu ziehen.

Das zweite Merkmal meines Lernprozesses ist die Erfahrung der drängenden Zeitnot. Die Tatsache des raschen gesellschaftlichen Wandels ist heute weltweit. Aber sie hat in der Dritten Welt ein ungeahntes Ausmaß, und sie verläuft in schweren Erschütterungen. Unsere europäische materielle, soziale und geistige Kultur entwickelte sich in jahrhundertelangen Prozessen. In den Ländern der Dritten Welt aber hat man den Eindruck eines zeitlich verkürzten und damit viel intensiveren und explosiveren Umbruchs.

Ich erinnere mich noch lebhaft an meine Besuche in den über zwanzig Universitäten und Hochschulen Lateinamerikas, die unser Orden zum großen Teil nach dem Zweiten Weltkrieg gegründet hat. Damals hatte man den Eindruck, daß hier eine junge Generation heranwächst, die weiß, was sie will, und die die Zukunft ihrer Heimat aus christlicher Verantwortung neu gestalten wird. Heute ist ein guter Teil der Studenten Marxisten, und niemand weiß, was morgen sein wird. Es muß rasch gehandelt werden, wenn man eine Katastrophe verhindern will. In Afrika haben wir Christen in mühsamer Kleinarbeit ein Schulsystem aufgebaut und eine geistige Führungsschicht herangebildet. Heute sind die Schulen zu einem guten Teil verstaatlicht, und das Christentum gilt bei nicht wenigen als rassenfremd und repressiv. Werden wir rechtzeitig den Weg zur afrikanischen Kultur und zu einer afrikanischen Kirche finden? In Indien ist es der Kirche trotz ihrer kleinen Zahl gelungen, sich einen festen Platz im geistig-kulturellen Leben dieses Riesenvolkes zu sichern. Aber der gesellschaftliche und geistige Umbruch dieses Kontinents setzt erst jetzt in vollem Maß ein, und man spürt handgreiflich die Wucht der Herausforderung, die auf die Christen zukommt.

Mich überkommt bei all diesen Erfahrungen und Begegnungen immer wieder das besorgte Gefühl der Zeitnot. Zögern wir Christen nicht zuviel und zu lang? Planen wir nicht manchmal zu langfristig und zu abgesichert? Beharren wir nicht zu gern auf dem angeblich Gesicherten und Erprobten, und verläßt uns nicht zu schnell der Mut bei offenen Versuchen und Risiken? Ich möchte wahrlich nicht einer ziellosen Panik das Wort reden. Aber wenn wir nach der Heiligen Schrift dazu berufen sind, die Zeichen der Zeit zu deuten, so gehört meiner Meinung nach heute wesentlich dazu das Gespür für die Kürze der Fristen und die Bereitschaft zum raschen Handeln.

*Pedro Arrupe, Rom*

## SOZIOLOGIE

**Katholizismus als gesellschaftliche Größe:** Ein Sammelband (hrsg. von K. Gabriel und F.-X. Kaufmann) zum Katholizismus in der Christentumsgeschichte - Gegenwärtige Krisenerscheinungen: Ende oder Wandel der katholischen Tradition? - Katholische Religionssoziologie ringt mit theologisch defizientem Kirchenbegriff - Gemeinsame Aufgabe für Theologen und Soziologen.

*Franz-Josef Trost, Kirchzarten*

## MARXISMUS/THEOLOGIE

**Die andere Seite im Dialog:** Die Theologie stellt ihre Gegenfragen an den Marxismus - Das Problem des Bösen: Marxistische Verengung und Verharmlosung - Stellenwert des Persönlichen: Ist der Mensch nur die Welt des Menschen? - Die wieder offene, befreiende Frage nach Gott: Gottesglaube entmythologisiert den politischen Bereich.

*Jan Milic Lochman, Basel*

## USA

**Reagans Gegenreformation in Wirtschaft und Politik:** Beschwörung des amerikanischen Mythos vom ständig besseren Leben - Abschied von Roosevelts *New Deal* und Johnsons *Great Society* - Nach Abschwächung des Wirtschaftswachstums Widerstand gegen öffentlichen Wohlfahrtssektor - Radikaler als Frau Thatcher - Politik der Stärke aus enttäuschter Entspannungspolitik.

*Theodor Leuenberger, St. Gallen*

**Die Stärksten überleben:** Kommentar zu den jüngsten Budget- und Steuermaßnahmen - Die Armen werden ärmer - Kirchliche Reaktionen.

*Robert F. Drinan, Washington*

## LITERATUR

**Suche nach der wahren Gestalt:** Provozierende Wahrheit in neuen Autobiographien - *Thomas Bernhard* im Aufstand gegen die Sinnlosigkeit - Lungenheilstätte als Geburtsort zum Dichter - Eine Art Liturgie gegen die Beleidigungen - *Peter Handkes* autobiographische Erfahrungen in der «Kindergeschichte» - Allein mit dem Kind: «Ich habe jetzt ein Schicksal» - Natürliche Vorgänge werden zu Offenbarungsvorgängen - «Realitätstümler» unter seinen Kollegen als «Tyranen einer neuen Epoche» gebrandmarkt - Das Verhältnis von Schreiben und Wirklichkeitserfahrung.

*Paul Konrad Kurz, Gauting bei München*

## BIOGRAPHIE

**Eine weniger bekannte Edith Stein:** Aktualität ihrer Kindheits Erinnerungen - Geborgenheit der frühen Jahre jener Frau, die als Atheistin, Philosophin, Karmelitin und Märtyrerin bekannt wurde - Ihre ungezwungene Lust am Erzählen - Wie sie und ihre Familie das Judentum lebten - 1942: «Komm, wir gehen für unser Volk!»

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Bern*

## BUCHBESPRECHUNGEN

**J. Christine Janowski, Der Mensch als Maß:** Feuerbach-Rezeption - Dem Menschen geben, was des Menschen ist - Wo aber liegt bei Feuerbach die Pointe?

*Werner Post, Bonn*

**S. H. Pfürtnner/W. Heierle, Einführung in die katholische Soziallehre:** Begründungsproblematik und Schwerpunkte kirchlicher Stellungnahmen.

*Alberto Bondolfi, Zürich*

**Katholisches Soziallexikon:** Völlig neu überarbeitetes Nachschlagewerk (1. Auflage 1964) an wichtigen Themen geprüft.

*Werner Heierle, Zürich*

# Katholizismus soziologisch

«Ende des Katholizismus?» Diese Frage, die *Karl Gabriel* über die Schlußbemerkungen seines Beitrages in dem von ihm und *Franz-Xaver Kaufmann* vor kurzem herausgegebenen Buch «Zur Soziologie des Katholizismus»<sup>1</sup> gesetzt hat, könnte den Eindruck erwecken, hier werde in Pessimismus gemacht; dies auch deshalb, weil die erst jüngst durchgeführte Wiederholung einer Allensbachumfrage von 1953 deutlich gemacht hat, daß die Generation von 1979 sich weit distanzierter zur Kirche verhält als die Generation von 1953. Aber die Veröffentlichung von Gabriel und Kaufmann, zu der eine Reihe von Autoren – unter ihnen *Oswald v. Nell-Breuning SJ* und der bayerische Kultusminister *Hans Maier* – beigetragen haben, klingt nicht defätistisch. Ihr Untersuchungsgegenstand ist nicht die katholische Kirche, zumindest nicht direkt, auch nicht das kirchliche Verhalten der Katholiken, ihre Fragen beziehen sich vielmehr auf jene gesellschaftliche Form, die wir den politischen, sozialen und kulturellen Katholizismus nennen, der vor allem im letzten Jahrhundert entstanden ist und dessen gesellschaftliche Bedeutung bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hineinreicht; er befindet sich allerdings heute, spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in der Auflösung oder – um es positiv auszudrücken – in einem grundlegenden Wandel. Insofern sprechen die Autoren vom «Ende des Katholizismus». So schreibt Kaufmann in seiner Einführung: «Jener Katholizismus, in dem die Älteren unter uns noch groß geworden sind, ist vergänglich – und mit ihm vieles, was ihnen als unvergänglich dargestellt wurde. Auf diese Enttäuschung sind unterschiedliche individuelle Reaktionen möglich, die hier nicht zur Debatte stehen. Wer jedoch diese Enttäuschung reflex verarbeiten will, dem kann der Blick auf die Geschichte des Christentums nur hilfreich sein. Ihre Vielfalt spottet jeder triumphalistischen Vereinfachung, aber sie ermöglicht auch die Hoffnung, daß gegenwärtige Krisenerscheinungen nicht das letzte Wort der katholischen Tradition sind.»

Jener von Kaufmann geforderte Blick auf die Geschichte des Christentums wird sich aber nicht allein mit der Feststellung historischer Tatsachen begnügen können, er wird vielmehr auch nach den Gründen und Bedingungen suchen müssen, die im vergangenen Jahrhundert jene Gesellschaftsform des Katholizismus hervorgebracht haben und deren Fehlen heute zur Auflösung der Absonderung oder zum Wandel jenes gesellschaftlichen Katholizismus führen. Dies ist das Anliegen der Autoren. Es wurde in der Religionssoziologie, die vor allem *Max Weber* mit seiner Protestantismus-Kapitalismus-These geprägt hat, bisher kaum berücksichtigt. Es sprengt aber auch den engen Rahmen der neueren Kirchensoziologie, deren Untersuchungsgegenstände im innerkonfessionellen Bereich bleiben und deren Ergebnisse nicht selten von den Kirchen für ihre pastoralen Dienste herangezogen werden. Insofern ist das Buch von Gabriel und Kaufmann längst fällig und dürfte endlich die «katholische Lücke» in der Religionssoziologie schließen.

## Deutschland, Niederlande, Schweiz im Vergleich

Für den deutschen Leser, der mit dem politischen, sozialen und kulturellen Katholizismus seines Landes die Zentrumsparterie, den Volksverein, die katholische Arbeiterbewegung und die Görresgesellschaft verbindet, wird es aufschlußreich sein zu erfahren, daß der Katholizismus in den beiden Nachbarländern Schweiz und Niederlande ähnliche soziale Strukturen aufweist. Es ist daher positiv zu bewerten, daß der Katholizismus in diesen beiden Ländern umfassend und ausführlich in zwei Beiträgen dargestellt wird. Dabei zeigen sich Parallelen nicht nur zueinander, sondern auch zum deutschen Katholizismus; ande-

rerseits werden aber auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern deutlich. So läßt sich die These von der Versäuerung der Gesellschaft in eine katholische, protestantische und laizistische Säule in den Niederlanden nicht auf Deutschland und die Schweiz übertragen. Auch nimmt der Schweizer Katholizismus, wie *Urs Altermatt* zeigt, stärker als in Deutschland teil- und subgesellschaftliche Züge an. Dies ist einmal bedingt durch die föderalistische Struktur der Schweiz und zum andern auch dadurch, daß die christlich-soziale Bewegung in der Schweiz nicht so ausgeprägt war wie in Deutschland, wo sie wesentlich zur Absonderung des Katholizismus beigetragen hat.

Die Beschränkung der Autoren auf die Darstellung des Katholizismus in diesen drei konfessionsgemischten Ländern Deutschland, Niederlande und Schweiz hat ihren Grund darin, daß es sich hier um Länder handelt, in denen die Katholiken eine – wenn auch starke – Minderheit bildeten und noch heute teilweise bilden. Allein die Tatsache, unter dem Druck einer Konfessionsmehrheit zu stehen, mit der sich der Staat mehr oder weniger identifizierte, stellte bereits eine Herausforderung dar, die nicht ohne entscheidenden Einfluß auf den Katholizismus dieser Länder bleiben konnte.

Die Minderheitenposition der Katholiken, die in den protestantischen Staaten teilweise den Ausschluß von öffentlicher Verantwortung mit sich brachte, führte nicht zu einer biederen Anpassung der Katholiken, sondern zu ihrem Zusammenschluß. Die Katholiken entwickelten ein verschärftes Bewußtsein für ihre Situation, betrachteten ihr Katholischsein als den bestimmenden Faktor ihres Lebens und ordneten ihm alles unter. Diese für die kirchliche Hierarchie günstige Situation ermöglichte es ihr, ihre Herrschaft innerhalb der Kirche auszubauen und so ihren Einfluß auf die Gläubigen verstärkt zur Geltung zu bringen. So schreibt *Helmut Geller*: «Die Segmentierung der Katholiken und der Sieg des Ultramontanismus ist also im wesentlichen auf den Ausschluß der Katholiken aus der Regierung und ihre Einflußlosigkeit auf die Zielbestimmung des politischen Systems zurückzuführen. Dieser Ausschluß erzeugte Überfremdungsangst, die zur Betonung der konfessionellen Sinn Grenzen führte.» Wie sehr die Konfession die Grenzen bestimmte, innerhalb deren sich das Leben der Katholiken vollzog oder zu vollziehen hatte, zeigt die in Deutschland erbittert geführte Auseinandersetzung über die seinerzeit aktuelle Frage, ob katholische Arbeiter als Mitglieder einer christlichen Gewerkschaft aus Katholiken und Protestanten angehören durften oder ob sie eine eigene katholische (konfessionsgebundene) Gewerkschaft gründen sollten.

## Katholische Religionssoziologie – defizienter Kirchenbegriff

Da es nicht möglich ist, hier alle Beiträge zu berücksichtigen, soll wenigstens auf zwei von ihnen eingegangen werden, die wegen ihrer Thematik für die künftige Behandlung des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft bedeutsam sind.

Da sind zunächst die Überlegungen von *Norbert Mette* über eine katholische Religionssoziologie. Kaufmann sieht Mettes Ausführungen «vor der Klammer, die die späteren, an einer Analyse des Katholizismus mit den begrifflichen Mitteln heutiger Soziologie orientierten Beiträge zusammenfaßt». Mette geht von der Religionssoziologie *Gustav Gundlachs* aus, des Beraters Papst *Pius' XII.* in Fragen der katholischen Soziallehre. Er bezeichnet sie deswegen als eine katholische Religionssoziologie, weil Gundlachs Position «das weltanschauliche Selbstverständnis des deutschen Katholizismus des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts exemplarisch» wiedergibt. Dieses Selbstverständnis stand zwar «im Prinzip unterschiedlichen politischen Optionen offen». Aber es hat «nicht genügend kritisches Bewußtsein» mobilisiert, um gegen konservative und auch restaurative Vereinnahmung «theoretisch und praktisch gefeit zu sein». Dies galt «in besonderer Weise für die «katholische Religionssoziologie». Mette bescheinigt aller-

<sup>1</sup> Karl Gabriel und Franz-Xaver Kaufmann (Hrsg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 249 Seiten, 36,50 DM.

dings der katholischen Religionssoziologie Gundlachscher Prägung, daß es ihr gelungen ist, die Kirche davor zu bewahren, «die Funktion einer kulturellen, sozialen und politischen Ordnungsmacht innerhalb der nachrevolutionären Gesellschaft» zu übernehmen. Diesen Erfolg verdankt die katholische Religionssoziologie ihrer Rückbindung an die Inhalte der Theologie. Nach Mettes Meinung läßt sich aber die Tradition der katholischen Religionssoziologie nicht unkritisch fortführen. Denn die theologischen Inhalte, an die sie sich gebunden wußte, waren «im Prinzip einem vormodernen Weltverständnis verhaftet». Hier liegt das eigentliche Defizit. Es fehlt ein Kirchenbegriff, «der, statt unvermittelt Positionen entgegensetzen, in kritischer Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Gesellschafts- und Wissenschaftsentwicklung gewonnen wird und praktische Konsequenzen bis in ihre gesellschaftliche Verfassung hinein zeitigt». Diesen Begriff zu entwickeln ist eine gemeinsame Aufgabe von Theologen und Soziologen.

#### Katholizismus als eine Sozialform der Christentumsgeschichte

Einen neuen Aspekt bringen die Überlegungen von *Karl Gabriel* über den Katholizismus «als eine historisch spezifische Sozialform der Christentumsgeschichte, mit der die christliche Tradition auf die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung reagiert». Gabriel spricht nicht von Kirchengeschichte, sondern

von Christentumsgeschichte, von der Geschichte der christlichen Tradition, die im gesellschaftlich-historischen Prozeß ihre Sozialform findet. Innerhalb dieser Christentumsgeschichte bildet der Katholizismus die neuzeitliche Sozialform der katholisch geprägten christlichen Tradition. Sie löst die mittelalterlichen Sozialformen ab, die die christliche Tradition bis zum endgültigen Zusammenbruch des feudalistischen Systems durchhalten konnte. Da dieser neue Katholizismus gut durchorganisiert war, unter «heiliger Herrschaft» (Hierarchie) stand und so ein sondergesellschaftliches Dasein führen konnte, vermochte die katholisch geprägte christliche Tradition ungefährdet ihre Identität, ihren Monopolanspruch auf umfassende Welt- und Symboldeutung für den katholischen Teil der Bevölkerung bis in die Mitte unseres Jahrhunderts zu wahren. Aber diese Sozialform der katholischen Christentumsgeschichte geht seit zwei Jahrzehnten ihrem Ende entgegen. Die Auflösungstendenzen lassen sich nicht aufhalten, auch nicht durch eine noch so verfeinerte Organisationsstruktur. Was not tut, ist, den Bewußtseinswandel wahrzunehmen und unter dieser Voraussetzung nach alternativen Organisationsformen zu suchen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dafür Ansätze «in erstaunlichem und soziologisch nicht voraussehbarem und erklärbarem Maße geliefert». Aber die Ausbildung einer «neuen Identität und Sozialform» erwartet Gabriel nur «als Prozeß vieler Generationen».

*Franz-Josef Trost, Kirchzarten*

## Theologische Rückfragen an den Marxismus

Es gibt legitime und anregende Fragen, die vom Marxismus her an die christliche Theologie und Kirche zu stellen sind, z. B. hinsichtlich der in der Kirchengeschichte tradierten Vernachlässigung der innerweltlichen, speziell der gesellschaftlichen Dimension. Die Berechtigung dieser Fragen – einige davon habe ich in den Büchern «Christus oder Prometheus?» und «Marx begegnen» ausführlich behandelt<sup>1</sup> – wird in den folgenden Überlegungen vorausgesetzt. Hier geht es nun um die andere Seite im Dialog, um die *Gegenfragen*, welche von der Theologie her an den Marxismus zu richten sind. Dabei beschränke ich mich auf drei Beispiele.

#### Allgegenwart und «multiple Strategie» des Bösen

Ich beginne mit dem *Problem des Bösen*, also mit der Gegenfrage von der christlichen Sündenlehre her. Wenn man im christlich-marxistischen Dialog von Sünde spricht, so kann man bei den Marxisten bestimmt nicht mit viel Verständnis rechnen. Wie übrigens bei den meisten Philosophien der Neuzeit, ganz betont etwa in der Aufklärung, wird gerade die Sündenlehre oft als der eigentliche Schandfleck der christlichen Überlieferung betrachtet. Dieses Mißtrauen kommt nicht von ungefähr. Nur zu oft wurde in der Kirchengeschichte eine ausgesprochen «misanthropische» (menschenfeindliche), pessimistische und in der gesellschaftlichen Praxis folgerichtig demobilisierende Sündenlehre vertreten – als Argument gegen den guten Sinn der Versuche, in der Geschichte Neues zu realisieren. Das «Prometheische», also der Drang nach der Erneuerung und Veränderung in der Welt der Menschen, wurde beargwöhnt.

Das ist jedoch eine einseitige Anwendung des biblischen Motivs der Sünde. Die Sünde darf nicht einfach mit dem Drang nach Neuem identifiziert werden. Sie kann sich als Hybris äußern, aber auch als Trägheit, als kleingläubiges Beharren beim Alten. Die Begegnung mit dem Marxismus kann der Theologie helfen,

hier offener und kritischer zu werden. Doch eine kritische und offene Sündenlehre stellt zugleich kritische Rückfragen an die Adresse des Marxismus. Sein Defizit äußert sich meinem Verstehen nach in der Unterschätzung der Präsenz des Bösen auf allen Ebenen gesellschaftlicher und geschichtlicher Entwicklung – auch in der neuen, also sozialistischen Gesellschaft. Dieses «blinde Auge» des Marxismus für die Allgegenwart des Bösen hängt mit seiner ideologischen Vorentscheidung zusammen: Die marxistische Ideologie lokalisiert die «Wurzel des Bösen», sie «weiß», wo das Böse steckt, nämlich im ökonomischen Bereich, in der Eigentumsordnung der Gesellschaft, konkret: in der Macht des Privateigentums in einer Klassengesellschaft. Wird diese Macht gebrochen, wird das System der kapitalistischen Produktions- und Eigentumsverhältnisse aus den Angeln gehoben, so ist die wesentliche Frage bereits grundsätzlich gelöst: die sozialistisch-kommunistische Revolution eröffnet einen Prozeß universaler Heilung aller Entfremdung. Das Problem des Bösen ist in diesem Sinne grundsätzlich im kommunistischen Griff.

Diese Sicht verengt und verharmlost das Problem des Bösen aber. Die biblische Sündenlehre scheint hier realistischer zu sein. In ihrer Sicht gibt es eine «multiple Strategie» des Bösen in der Welt der Menschen: von einer einzigen Basis her – und mag sie auch so wichtig sein, wie es die ökonomische ist – läßt es sich nicht ableiten und überwinden. Die Bibel spricht vom «Geheimnis des Bösen» – nicht um es zu «mystifizieren», sondern um auf seine Vielschichtigkeit und Allgegenwart hinzuweisen. Wir haben das Böse nie endgültig im Griff. Und so muß beim Versuch, die Erscheinungen und Mächte des Bösen zurückzudrängen, eine «multiple Strategie» entwickelt werden, auch und gerade in einer neuen Gesellschaft.

Der Marxismus hat diese realistische Sicht bisher vor allem in bezug auf die in seinem Namen etablierte Gesellschaft nicht ernst genug genommen. Die Ausklammerung der Tiefe und der Tragweite des Bösen führte ihn zu Illusionen: vor allem zur Verklärung, ja zur Verabsolutierung der eigenen Position in Theorie und Praxis, ferner zur Verharmlosung neuer Formen von Zwang und Entfremdung, die auch eine sozialistische bzw. kommunistische Gesellschaft bedrohen – aber nun eben aus anderen als ökonomischen, nämlich aus politischen und kulturel-

<sup>1</sup> Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie (Stundenbücher, Bd. 106; Furche-Verlag, Hamburg 1972); Marx begegnen – Was Christen und Marxisten eint und trennt (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern, Bd. 104; Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1975, 2. Aufl. 1977).

len Gründen (wozu vor allem die entmündigende Monopolisierung gesellschaftlicher Macht gehört). Sie dürfen nicht als «bloß sekundär» verharmlost werden. Gerade hier lag eines der philosophischen Grundprobleme im christlich-marxistischen Dialog, etwa in der Tschechoslowakei der sechziger Jahre. Selbst in der ökonomischen Theorie hat dann z. B. *Ota Sik* bei seiner Kritik des dogmatischen Ökonomismus an diesem Punkt angesetzt. In bezug auf eine solche tendenzielle Unterschätzung der Radikalität und Vielschichtigkeit menschlicher Entfremdung, auf die der biblische Begriff der Sünde hinweist, hat die theologische Perspektive Wesentliches beizutragen.

### Unaufgebbarer Stellenwert des Persönlichen

Als zweite Rückfrage möchte ich *die Frage nach dem Stellenwert des personalen Menschseins* stellen. Wohlverstanden: nicht die Frage nach dem «Wert» des Menschseins steht zur Debatte. Der wird – vor allem in der Philosophie des jungen *Karl Marx* – recht hoch angesetzt. Marx denkt in der Tradition des europäischen Humanismus. Doch im Blick auf den *Stellenwert* des personalen Motivs im Marxismus ergeben sich kritische Rückfragen. Ich denke an die notorische Tendenz, das Personal-Persönliche als letztlich doch «sekundär», «unwesentlich», ja eigentlich «bürgerlich» zu betrachten.

Diese Tendenz ist philosophisch verankert. Der junge Marx prägte bekanntlich den Satz: «Der Mensch – das ist die Welt des Menschen.» Das menschliche Wesen ist das «Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse». Dies sind großartige Formulierungen, Erkenntnisse, mit welchen Marx die Geschichte des europäischen Humanismus zutiefst beeinflusst hat. Sie setzen Akzente, die durchaus ernst genommen werden müssen, wenn man ein realistisches Menschenbild anstrebt. Gerade eine christliche Anthropologie hat hier Wesentliches zu lernen. Wie oft hat die Theologie eine recht abstrakte Auffassung vom Menschen entwickelt und ihn als in sich selbst stehendes, von den Verhältnissen unberührtes Wesen betrachtet. Damit ging man an den realen Bedingungen des Menschen – vor allem eben in den Verflechtungen und Bedingtheiten moderner Gesellschaft – weitgehend vorbei. So wurde der Mensch oft theoretisch verzeichnet und praktisch überfordert. Hier bringt der Marxismus eine kräftige Korrektur an. Er drängt uns, dem «Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse» sorgfältiger nachzugehen.

Doch dieser kräftige und hilfreiche Akzent wird zugleich zum Problem marxistischer Anthropologie und Praxis – nämlich dort, wo er überbetont oder gar verabsolutiert wird. Ist der Mensch *nur* die Welt des Menschen? Ist er allein durch das «Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse» zu erklären? Geht sein Menschsein in seinen historischen Bedingtheiten auf? Ohne Zweifel tendiert der Marxismus in dieser Hinsicht zu einer verengenden Weichenstellung. Der Stellenwert des Personal-Persönlichen wird relativ niedrig angesetzt. Entscheidend sind die Strukturen der Gesellschaft. Von daher ist auch die Lösung der personalen Probleme zu sehen.

Äußerst stark wirkte sich diese Tendenz in der Atmosphäre der «realsozialistischen» Gesellschaft aus, vor allem im Zeitalter des Stalinismus. So wurden persönliche Probleme der Bürger kleingeschrieben. Die offizielle Ideologie versuchte, die Frage nach dem Sinn des Lebens – soweit sie die Grenzen der kollektiven Zielsetzungen der neuen Gesellschaft zu transzendieren versuchte – auszuklammern, ja zu verdächtigen: es handle sich nur um «bürgerliche Fragen». Das bezog sich auch und besonders auf die Fragen des persönlichen *Gewissens*, etwa angesichts der stalinistischen Prozesse. All diese Fragen wurden energisch zum Schweigen gebracht. «Genossen, glaubt an die Partei»: Ihr kollektives Gewissen ist dem jedes Einzelnen übergeordnet. Der neue Mensch entsteht nur aus dem Kollektiv. Weil nun die Strukturen der Gesellschaft bereits radikal verändert wurden und dadurch, wie oben erwähnt, die menschliche Entfremdung in ihrer Wurzel getroffen wurde, so kann man

sich darauf verlassen, daß auch der neue Mensch unwiderstehlich im Kommen ist. Er gibt die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, ja er *ist* diese Antwort bereits.

Hier setzten aber bald die Verlegenheiten der neuen Gesellschaft und deren marxistischer Ideologie ein. Die «Parusie» (das Kommen) des neuen Menschen verzögerte sich. Jüngere marxistische Denker bekamen Zweifel: Kann man die personal-ethischen Fragen an die Gesellschaft delegieren? Gibt die Partei in ihrer kollektiven Weisheit tatsächlich Antwort auf Probleme meines Gewissens? Hat nicht das menschliche Leben eine kollektiv nicht verrechenbare Dimension? Darf ich meine Wissensfragen an andere Instanzen abgeben? Aus diesen Fragen wurde der christlich-marxistische Dialog geboren und mit ihm die Chance und Verpflichtung christlicher Theologie für die unaufgebbare Würde und Verpflichtung des personalen Menschseins. Der Mensch lebt in der Welt der Menschen, er ist jedoch nicht einfach diese Welt. Er ist vom «Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse» zutiefst geprägt, ist jedoch nicht einfach von ihnen abzuleiten. Die zentralen biblischen Motive des Menschseins kommen hier zum Tragen: der Mensch ist das einmalige, weltlich nie ganz faßbare «Ebenbild Gottes»; als solches darf er seine Verantwortung und sein Gewissen an keine irdische Instanz je abgeben; in seinem Ursprung und seinem Ziel übersteigt er letztlich alles Gesellschaftlich-Politische; so ist sein Lebenswert quantitativ nicht faßbar und gilt sein Lebensrecht unbedingt, ohne für politische Instanzen verfügbar zu sein. Diese Motive haben angesichts marxistischer Verengungen eine neue und für dialogisch aufgeschlossene Marxisten bald durchaus einleuchtende Aktualität gewonnen.

### Die wieder offene, befreiende Frage nach Gott

Im eben Gesagten ist schon die dritte Rückfrage der Theologie an die marxistische Theorie (und Praxis) impliziert: *die Frage nach Gott*. Dies ist eine zwischen Christen und Marxisten besonders umstrittene Frage. Die marxistische Religionskritik stellt eine scharfe kritische Anfrage an die Theologie dar: Was verstehen wir unter Gott? Was beinhaltet unser Gottesbegriff? Die Marxisten schärfen uns ein: Ideologiekritik tut not. Ihre Hauptstoßrichtung wird bereits bei Karl Marx klassisch angedeutet. Die Religion sei das Opium des Volkes, also Verschleierung realer gesellschaftlicher Verhältnisse: eine falsche Vertröstung für die Ausgebeuteten einerseits und oft ein Herrschaftsinstrument für die Privilegierten andererseits. Die Herrschaft im Himmel sanktioniere die Machtverhältnisse auf Erden ...

Die christliche Theologie hat Gründe, solche Kritik ernstzunehmen. Wie oft wurde in der Kirchengeschichte tatsächlich die Lehre von Gott im Sinne einer Obrigkeitstheologie entfaltet, wie oft wurde für die Unterdrückten vertröstendes Opium produziert! Doch die christliche Theologie hat auch Gründe, hier ihre Rückfragen an den Marxismus zu stellen: eine dogmatisierte und undifferenzierte Religionskritik irrt, wenn sie durch Hinweise auf den faktischen Mißbrauch die Frage nach Gott selbst erledigen will. Von ihrem biblischen Ursprung her birgt die Gottesidee jedenfalls reichere und tiefere Möglichkeiten in sich als die einer herrschaftsstabilisierenden Ideologie. Man muß nur den biblischen «Sitz im Leben» der Gottesidee genauer beachten – und auch manche ihm entsprechenden Initiativen am «linken Flügel» der Kirchengeschichte nicht übersehen. Der biblische Gott ist keine Verlängerung irdischer Obrigkeiten (und umgekehrt: sie sind von ihm her keineswegs a priori sanktioniert). Der Name Gottes wird im Alten Testament im Zusammenhang der Exodusgeschichte (Exodus Kap. 3) geoffenbart – also im Rahmen einer ausgesprochenen «Befreiungsbewegung». Im Neuen Testament wird die maßgebende Gottesoffenbarung – im Ostergeschehen Jesu Christi – wieder zur befreienden Begründung und Erfahrung des Glaubens: die Herrschaft der irdischen «Mächte und Gewalten» – selbst diejenige des Todes – wird in diesem Geschehen letztgültig durchbrochen.

Damit wird das menschliche Geschick «*coram Deo*» (angesichts Gottes) in einen radikal offenen Horizont gerückt. Auf der persönlichen Ebene gilt: jeder Mensch steht «unmittelbar zu Gott», darf also von keiner irdischen Regie endgültig und unwiderruflich vereinnahmt werden. Und im sozialen Bereich gilt: das Letzte sind nicht politische Reiche, sondern das Reich Gottes. Daher wird jeder «totalitären Versuchung» kräftig entgegengewirkt: es gibt in der politischen Geschichte nie einen machbaren, erreichten oder zu erzwingenden Endzustand. Es gibt immer ein «*plus ultra*» («mehr darüber hinaus») an politischen Möglichkeiten in der Geschichte, weil es ein «*plus ultra*» zur Geschichte gibt: die transzendente Bestimmung eines jeden Menschen. Der biblische Gottesglaube entmythologisiert folgerichtig den politischen Bereich und relativiert seine Erscheinungen und Autoritäten.

Diesen Gott zu streichen, das Ziel des Reiches Gottes in die Verfügung einer Partei oder eines Staatswesens zu übergeben – das führt zur gefährlichen Verschärfung, wenn nicht gar Verabsolutierung politischer Ansprüche, zu Proklamationen des «Neuen Menschen», des endgültigen «Reiches der Freiheit», der Endlösung der Geschichte. Es ist wenigstens zu fragen, ob die totalitären Tendenzen der marxistischen Ideologie, bereits bei Marx vorhanden, im Stalinismus mit furchtbaren Konsequenzen gesteigert, nicht gerade mit der «Streichung Gottes» zusammenhängen (und umgekehrt: die krampfhaften Bemühungen atheistischer Propaganda mit deren totalitären Neigungen).

Es war jedenfalls kein Zufall, daß im Streben nach der Demo-

kratisierung einer sozialistischen Gesellschaft im Verlauf des christlich-marxistischen Dialogs gerade auch die Gottesfrage zu einer von neuem offenen Frage wurde. Man hat auch unter den Marxisten erkannt – ich nenne nur die Namen R. *Garaudy* und V. *Gardavský* («Gott ist nicht ganz tot», München 1968)<sup>2</sup> –, daß der Name Gott eine Dimension des Menschseins ansagt, die der menschlichen Person eine unvergleichliche Würde zuspricht und der Gesellschaft Ziele anzeigt, die alles historisch Erreichte, ja Erreichbare übersteigen. Damit wird der Versuchung, politische Verhältnisse einzufrieren und gegebene Zustände zu «fetischisieren» (wie sie bisher wohl jede marxistisch-realistische Gesellschaft – allerdings nicht nur sie – in ihrer ausgesprochenen Angst vor allen Experimenten und vor jeder Dissidenz kennzeichnet, zum Schaden ihrer Bürger und zu ihrem eigenen Schaden), entgegengewirkt. Der Name Gott, die Perspektive des Reiches Gottes – biblisch und ideologiekritisch geläutert – helfen, totalitäre Zwänge abzubauen; sie erweitern potentiell und aktuell den Freiraum, ohne welchen menschliches Engagement in der Geschichte auf die Dauer gefährdet ist. Die Christen haben allen Grund, gerade dieses zentrale Thema der biblischen Botschaft nicht unter den Scheffel zu stellen.

Jan Milič Lochman, Basel

DER AUTOR, Prof. Dr. Jan Milič Lochman, ist Ordinarius für systematische Theologie an der Universität Basel.

<sup>2</sup> Zu R. *Garaudy* vgl. A. Müller-Lissner, in: *Orientierung* 1981, Nr. 7, 86ff.; zu V. *Gardavský* vgl. J. M. Lochman, in: *Orientierung* 1978, Nr. 10, 110f. (Red.)

## Reagans Gegenreformation in Wirtschaft und Politik

Die Reagan-Administration hatte von Anfang an ein leichtes Spiel, denn sie sprach amerikanische Grundbedürfnisse an. Sie beschwor den amerikanischen Mythos und zeichnete das Bild Amerikas als einer optimistischen Wachstumsgesellschaft. «Der wichtigste Mythos Amerikas ist», so schrieb *Richard Cohen* in der *Washington Post*, «daß das Leben ständig besser wird». Carter habe seine Präsidentschaft deshalb eingebüßt, weil er diesen Mythos sträflich mißachtet habe<sup>1</sup>. Aber *Ronald Reagan* war nicht der Auslöser, sondern der Katalysator einer konservativen Renaissance, die bereits Ende der sechziger Jahre mit Nixon eingesetzt hatte. Aus der damals schweigenden Mehrheit ist heute eine wortstarke Mehrheit geworden, die sich als solche begreift und als solche auftritt. «Wäre nicht Watergate dazwischengekommen», schreibt *Jürgen Kramer*, «dann hätte sich die konservative Renaissance in den siebziger Jahren ganz linear weiterentwickelt»<sup>2</sup>. Zu dieser konservativen Renaissance gehört ein breiter «Rechtsdrall», vor allem in der Mittelschicht. In ihrer Mehrheit ist der amerikanischen Bevölkerung das sozialstaatliche Modell fremd, wie es Präsident *Franklin D. Roosevelt* im *New Deal* entwickelt hatte.

Traditionell spielt der Staat und somit auch der Sozialstaat in den USA eine sekundäre Rolle. Die amerikanische Republik sollte ja eine Alternative zu den zentralistischen, politischen Systemen Europas bilden. In den USA fehlten die bürokratischen Interventionstraditionen, wie sie in Europa bestanden. Zum spezifischen europäischen Institutionenbau gehörte die Bürokratie als ein Entwicklungsmotor des Staates, der Aufbau von effizient arbeitenden staatlichen Institutionen und die langfristige Sicherung institutioneller und sozialer Stabilität. Staatsinterventionen in Wirtschaft und Gesellschaft waren selbstverständliche Tradition. Dieses preußisch-französische Muster des Institutionenbaus<sup>3</sup> steht in stärkstem Gegensatz zur antizentra-

listischen, stark populistischen Tradition Amerikas. Immer wieder hat die vom Lande kommende agrarpopulistische Bewegung sich gegen die Bildung der politischen Großmaschinerien in den Städten des Nordens gewandt<sup>4</sup>.

In Umkehr zur europäischen Tradition hatten hier stets die staatsunabhängigen gesellschaftlichen Kräfte und nicht die Staatsmacht den Primat. Die amerikanische Elite wollte vor allem «Nation Building» und weniger «State Building». Der Liberalismus hat sich daher in den USA am konsequentesten ausgebreitet. Der «American Way» verstand sich als ein System, in dem gleichzeitig Ordnung und Freiheit herrschte, ein System, in dem aber Selbstregulierung vor Lenkung stand. Erst als diese amerikanische Utopie des Kapitalismus 1929 zusammenbrach, war die Wende durch Präsident Roosevelt möglich. Für viele wirkte der Übergang zum sozialstaatlichen Denken Roosevelts fast wie eine Revolution. Diese sogenannte Roosevelt-Revolution hatte versucht, wenigstens im Ansatz soziale Demokratie zu verwirklichen. Mit den *New-Deal*-Reformen kamen die unterprivilegierten Schichten, die Minoritäten aller Art nach oben. «Labour» wurde selbst zum «Big Business», zum Großunternehmen. Der Beamtenapparat der Bundesregierung schwoll an. Der Zentralstaat griff in das Wirtschaftsleben der Nation ein. Man begann, ein System der sozialen Sicherheit zu entwickeln. Der *New Deal* stand im Zeichen der Zentralisierung von Regierungsfunktionen in Washington.

### Abschied von «New Deal» und «Great Society»

Diese Roosevelt-Revolution steht heute wieder zur Debatte. Die Gegner nannten den *New Deal* damals eine Abweichung von der amerikanischen Tradition des «*rugged individualism*». Dabei übertrieben sie die Neuartigkeit des Wechsels. Der *New Deal* war weit entfernt von einer gelenkten Wirtschaft. Roose-

<sup>1</sup> Vgl. *Jürgen Kramer*, Warum Amerika nach rechts drängt, in: *Evangelische Kommentare*, Januar 1981, S. 18.

<sup>2</sup> ebda.

<sup>3</sup> Vgl. *Hans Jürgen Puhle*, Entwicklung und Fehlentwicklung in Preußen im Rückblick, Göttingen 1981, S. 12ff.

<sup>4</sup> *Hans Jürgen Puhle*, Der Übergang zum organisatorischen Kapitalismus in den USA, in: H. A. Winkler (Hrsg.), *Organisierter Kapitalismus*, Göttingen 1974, S. 172ff.

velt war kein Sozialist, er wandte sich gegen jeden nationalen Dirigismus, gegen Kollektivismus und jede Form sozialer Demokratie, welche die kapitalistische Initiative bedroht hätte. In der Roosevelt-Revolution war Platz für viele Reformmodelle. Gleichwohl sprach man in Unternehmerkreisen von der «Tyrannei des New Deal», und man dachte dabei vor allem an die sich ausbreitende Staatsbürokratie in Washington.

Was später Präsident *Johnson* in den sechziger Jahren als sein Programm der «Great Society» verkündete, war nichts anderes als eine wiederaufgewärmte Roosevelt-Revolution. Zum *New Deal* gehörte die Ausweitung der Sozialleistungen, die Arbeitslosenunterstützung, die Bekämpfung der Armut, die staatliche Wohlfahrtspolitik. Vergleicht man aber die amerikanische Wohlfahrtspolitik des *New Deal* und der *Great Society* mit europäischer Wohlfahrtspolitik, so erscheint die amerikanische Version immer noch als sehr beschränkt und konservativ.

Die «Neue Rechte» gibt heute dem *Welfare State* Roosevelts und der Wirtschaftspolitik der Demokraten die Hauptschuld an der Malaise der Nation. Aber ein erster Grund für die nationale Malaise liegt historisch darin begründet, daß sich die Vereinigten Staaten bis jetzt nicht von den wirtschaftlichen Fehlentscheidungen der Johnson- und der Nixonzeit erholten; so z. B. von Johnsons Weigerung Mitte der sechziger Jahre, mit einer notwendigen Steuererhöhung offen zum Vietnam-Krieg zu stehen. Dazu gehört auch Nixons Auspumperei – mit Hilfe der Geldbehörden – von 1971/72 zur Sicherstellung seiner Wiederwahl und schließlich Carters Aufblähung der Wirtschaft.

Mit Ausnahme der Jahre 1952/53 unter Präsident *Eisenhower* stand die Wirtschaftspolitik der USA unter der Kontrolle demokratischer Kongresse. Während vierzig Jahren schuf und förderte demokratische *New-Deal*-Politik neue wirtschaftliche Rechte und Ansprüche. Der beinahe mühelosen Prosperität der fünfziger und sechziger Jahre entsprang das Bild von der Flut, die alle Boote hebt. Von der Roosevelt-Zeit bis 1976 wurden Präsidenten aufgrund einer Wahl-Plattform gewählt, die immer mehr Regierungsprogramme und mehr Staatsausgaben versprach. Erst Präsident Carter brach mit dieser Tradition der Staatsausweitung, als er für eine Begrenzung der Regierung, für eine Kontrolle der Staatsausgaben und für ein ausgeglichenes Budget plädierte. Aber auch er stand unter dem Zwang des Wachstums, denn Wachstum bildet die Basis der wirtschaftlichen Stärke Amerikas, die, wie der verstorbene *Arthur Okun* sagte, das «größte Sozialprogramm Amerikas» darstellt<sup>5</sup>. Dieses Wachstumsprogramm bestimmte die Wirtschafts- und Sozialpolitik der westlichen Industrieländer nach dem zweiten Weltkrieg, und zwar unabhängig von den politischen Ideologien und der politischen Zusammensetzung der Regierungen.<sup>6</sup>

Der Wachstums- und Sozialkonsens ging quer durch alle politischen Lager der Nachkriegszeit. Alle waren verbunden in der Verpflichtung auf gesamtwirtschaftliche Steuerung, auf Wachstum und öffentliche Wohlfahrt. Die Ideen, die diesen wirtschaftlichen und sozialen Konsens trugen, sind in den siebziger Jahren von breiten Bevölkerungskreisen – vor allem dem Mittelstand – in Frage gestellt worden. Die konservativen Regierungen und Parteien machten sich zu Sprechern dieser breiten Welle des Widerstandes gegen eine Weiterentwicklung des öffentlichen Wohlfahrtssektors. Dieser Widerstand gegen die

öffentliche Expansion hatte seine Hauptursache im abgeschwächten Wirtschaftswachstum; denn öffentliche Expansion ist trendmäßig stets einer wachsenden Wirtschaft gefolgt. Mit der Abschwächung des Wachstums nahm auch der Widerstand gegen weitere öffentliche Expansion zu. *Galbraith* wies mit Recht darauf hin, daß die Politik der wachsenden Staatsausgaben nur möglich war innerhalb stabiler Rahmenbedingungen und bei einem entsprechend stabilen Sozialkonsens. Dieser Konsens aber ist in den siebziger Jahren zerbrochen<sup>7</sup>.

Reagans Angriff auf diesen sich ohnehin auflösenden Sozialkonsens entsprach ohne Zweifel den Ansichten eines Großteils der Bevölkerung. Die Reagan-Administration entwickelte das Programm einer «angebotsorientierten» Politik als einer grundsätzlichen Wende gegenüber der gesamten Tradition der *New-Deal*-Politik. Letztlich handelt es sich um den Versuch einer wirtschaftspolitischen Gegenreformation, eines Programms zur Abkehr vom Keynesianismus, also um eine radikale Alternative zur überwiegend «nachfrageorientierten» Politik, wie sie in den westlichen Industrieländern seit der großen Wirtschaftskrise immer wieder verkündet und angewendet worden ist.

### Präsident Reagan noch radikaler als Frau Thatcher

Reagans Ansatz ist noch radikaler als jener der *Thatcher*-Regierung in Großbritannien. Um Arbeitslosigkeit und Inflation gleichzeitig zu bekämpfen, will die Reagan-Administration zwei Schritte unternehmen: *Durch Steuersenkung und Beseitigung bürokratischer Investitionshemmnisse soll die Wirtschaft wieder in Schwung gebracht, neue Arbeitsplätze geschaffen, die Produktivität erhöht und die internationale Wettbewerbsfähigkeit verbessert werden. Ferner sollen geringere staatliche Ausgaben und wieder zunehmendes privates Sparen die Inflation bremsen.*

Wenn die Reagan-Administration von Einsparungen spricht, heißt dies nicht, daß die Ausgaben gegenüber dem jetzigen Niveau absinken werden. Die Einsparungen reduzieren nur das programmierte Ausgabenwachstum. Das gleiche gilt für die Steuersenkung: Auch die Senkung der Steuersätze soll nicht zu einem Rückgang der Steuereinnahmen führen, sondern nur den Zuwachs der Einnahmen verringern.

Nach den Erfahrungen der *Thatcher*-Regierung in Großbritannien wird man dem Reagan-Experiment keine große Chancen geben können. Denn Analyse und Therapie der englischen Regierung gingen in ähnliche Richtung: langfristig könne die Arbeitslosigkeit nur verringert werden, wenn es gelinge, die Effizienz der britischen Wirtschaft zu steigern. Das erfordere eine Entlastung der Privatwirtschaft durch die Einschränkung der Staatsausgaben und die rasche Dämpfung der Inflation mittels einer restriktiven Kontrolle des Geldmengenwachses. Beide Maßnahmen wirken depressiv auf das Beschäftigungsniveau, stellen aber nach Meinung der konservativen Regierung und ihrer monetaristischen Berater langfristig die Bedingungen für höhere Wachstumsraten her. Die Arbeitslosigkeit von heute sei der notwendige Preis für die Vollbeschäftigung von morgen, so lautet die Rechtfertigung der Regierung *Thatcher*<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. *Galbraith*, in: «Die Zeit», 6. März 1981, S. 27.

<sup>8</sup> Untersuchungen der Cambridge Economic Policy Group und des Center of Labour Economics der London School of Economics haben inzwischen die wirtschaftlichen Bestimmungsfaktoren der wachsenden Arbeitslosigkeit vorgelegt. So schätzen Metcalf und Richardson, daß sich 1980 die Arbeitslosenzahl aus den folgenden Komponenten zusammensetzte: rund 30% entsprachen dem langjährigen Durchschnitt bei zufriedenstellenden gesamtwirtschaftlichen Wachstumsraten (1948–1966); rund 15% resultierten aus den sozialpolitischen und arbeitsrechtlichen Maßnahmen seit Anfang der sechziger Jahre; die übrigen 55% gingen auf die gesamtwirtschaftliche Nachfrageschwächung zurück, die hauptsächlich durch die restriktive Wirtschaftspolitik ausgelöst wurde. Vgl. *Cambridge Economic Policy Review* 6, 1980, S. 17–28, und *Journal für Sozialforschung* 21, 1981, Heft 1, Editorial von *Michael Eagner* (London), Massenarbeitslosigkeit bei niedrigem Wirtschaftswachstum, S. 11.

<sup>5</sup> Vgl. *NZZ*, 18. Aug. 1980, Wirtschaftspolitische Neubeginn in Amerika.  
<sup>6</sup> Weder sog. Planwirtschaft (F) noch sog. Marktwirtschaft (BRD) waren entscheidend für den Umfang der Sozialleistungen. Harold Wilensky ist auf Grund einer Regressionsanalyse von Daten für 22 Länder und für die Periode 1950–1966 zum Ergebnis gelangt, daß die Ideologie der regierenden Parteien ohne Bedeutung für die Größe der Sozialausgaben war. Vgl. *H. Wilensky, The welfare state and equality*, London 1975; vgl. weiter *Rudolf Meidner, Die Expansion des öffentlichen Sektors*, Wissenschaftszentrum Berlin 1979, 112. Diese Hypothese von der letzten Bedeutung der politischen Ideologien beim Ausbau der Wohlfahrtssektoren in der Nachkriegszeit korrigiert den Vorwurf, den heute konservative Regierungen in England und den USA an die Adresse der Reformparteien richten.

Wenn die Diagnose zutrifft, droht der Deflationskurs der Regierung Thatcher die englische Wirtschaft in eine Unterbeschäftigungskrise hineinzuführen, wie sie Keynes für die Zwischenkriegszeit identifiziert hat. Anstatt auf den Weg zu einer wirklichen Vollbeschäftigung führt die restriktive monetaristische Strategie in eine langfristige Stagnation. Die OECD prognostizierte Großbritannien für Ende 1982 drei Millionen Arbeitslose.

Die monetaristische Diagnose der Stagnationsprobleme hat sich als zu eng erwiesen. Inflation ist nicht nur ein monetäres, sondern auch ein eminent politisches und soziales Problem, das nicht bloß durch monetaristische Maßnahmen gelöst werden kann. Die Inkohärenz des sozialen Liberalismus der letzten Jahrzehnte ließ die wirtschaftspolitischen Rezepte des Konservatismus kohärenter und wirklichkeitsgemäßer erscheinen als sie wirklich sind. Das neue Modell der Reagan-Administration geht in der Tat auf Kollisionskurs mit der wirtschaftlichen und sozialen Realität des Landes. Auch da gibt es keine definitiven Lösungen, nur situations- und koalitionspezifische Lösungsversuche. Sie müssen über eine neue politische Konsensbildung gesucht werden.

Die beiden großen Themen der Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik bestehen auch für die USA in der Entwicklung und Erhaltung des Sozialstaates und der Erhaltung und Stärkung von Freiräumen individueller Entwicklung und Leistung. Das Spannungs- und Komplementärverhältnis von sozialer Gerechtigkeit und individueller Leistung und Wettbewerb muß definiert und dieser Konsens aber neu entwickelt werden.

#### Erneuter Anspruch auf Führungsmacht-Position

Die Administration von Präsident Reagan ist getragen von der Erwartung und dem Willen, Amerika wieder zur ersten Führungsmacht der Welt zu machen. Anlässlich seiner Rede an der Universität *Notre Dame* richtete er einen Appell an die physischen und moralischen Stärken der Amerikaner. Er berief sich dabei auf die Gründerväter, die in Amerika für die ganze Menschheit freiheitliche, demokratische Grundrechte entwickelt und in die politische Realität umgesetzt hätten. Für die Vereinigten Staaten sei jetzt die Zeit gekommen, der Welt zu zeigen, daß ihre Traditionen und Werte nicht einfach Fassade seien wie die totalitäre Ideologie, sondern eine Quelle wirklicher Stärke. Die kommenden Jahre würden für die Sache des Westens entscheidend sein, weil der Kommunismus nicht nur zurückgedrängt, sondern überwunden werde<sup>9</sup>.

Dieser Appell an die Stärke Amerikas entspricht einer allgemeinen amerikanischen Stimmungslage, nämlich einem breiten Willen zu verstärkter nationaler Durchsetzung: Amerika soll wieder zur klaren Führungsmacht des Westens werden.

Der Anspruch auf solche Führungsmacht wird dabei in engster Relation mit der militärischen Vormacht gesehen. Diese Haltung steht im Gegensatz zum bisherigen amerikanischen Abschreckungskonzept; es ging davon aus, daß keine der beiden Supermächte eine absolute Überlegenheit im Bereich der Potentiale, der Technologien und militärischen Optionen besitzen dürfe. Mit den amerikanisch-sowjetischen Verhandlungen über die Begrenzung strategischer Rüstung (SALT) wurde der Versuch unternommen, das Abschreckungspotential der Supermächte auf der Grundlage einer annähernd ausgewogenen strategischen Parität zu stabilisieren<sup>10</sup>.

Aber die ständige militärische Überversicherung der Sowjetunion hat die Versuche der Rüstungsstabilisierung auf einem niedrigen Niveau permanent unterlaufen. Dies hat auch damit zu tun, daß die Sowjetunion in ihrem wirtschaftlichen Potential weit hinter dem Westen zurücksteht, daß sie über keine ideolo-

## «Die Stärksten überleben»

Zum ersten Mal in ihrer Geschichte haben die Vereinigten Staaten der Armenfürsorge Milliarden von Dollars entzogen. Zweiunddreißig Milliarden sind bei den Nahrungsmittelmarken (Food Stamps), den Ernährungsprogrammen, den Mietbeihilfen und der Arbeitsbeschaffung gestrichen worden. Warum? Um eine Theorie zur Inflationsbekämpfung zu testen, welche - jeder gibt es zu - ein großes Hasardspiel ist, ein Experiment und ein Programm, das in keinem anderen Land je gelungen ist!

Alle Armen werden ärmer sein. Jeder der zehn Millionen Mieter in subventionierten Wohnungen wird mehr Miete bezahlen. Jeder, der auf «Food Stamps» angewiesen ist, wird weniger erhalten. Jedes benachteiligte Kind wird weniger Bildungschancen haben.

Die Zahlen sind erschütternd. So werden 25 % weniger Leistungen an 900 000 einkommensschwache, arbeitsunfähige und ältere Personen erbracht; für 1,4 Millionen Behinderte werden die Chancen verringert. Über eine Million Studenten werden mehr Schulgeld bezahlen müssen.

Reagans Haushaltskürzungen sind epochal. Sie stellen einen massiven Ressourcen-Transfer von den Armen auf die Reichen dar. Die Chanceneinbuße für die Armen dürfte wegen der einschneidenden Steuersenkungen zugunsten der Körperschaften und Wohlhabenden dauerhaft sein. Die Körperschaftssteuern werden möglicherweise überhaupt verschwinden. 1960 kamen 24 % aller Bundessteuereinnahmen von Körperschaften, 1970 waren es noch 17 %. Mit Reagans Vorschlag werden diese auf 12 % abnehmen. Der projektierte Verlust an Steuereinnahmen erreicht während der nächsten fünf Jahre ein verblüffendes Total von 750 Milliarden Dollar!

Die neuen Steuerkonzessionen sind auf die Mittel- und Oberschicht ausgerichtet. Die Kinderfreibeträge werden von 400 auf 720 Dollar für Paare mit einem Kind, auf 1440 Dollar für Paare mit zwei und mehr Kindern angehoben. Doch der Vorschlag einer Erstattung der Freibeträge an arme Arbeitereltern, die kein steuerbares Einkommen haben, wurde fallengelassen.

Die revolutionäre Steuersenkung entstammt offensichtlich einer Philosophie, die vom privaten Sektor und nicht von der Regierung mehr soziale Dienste verlangt. Die *New York Times* vom 2. August schrieb in ihrem Leitartikel, daß Reagans «ökonomische Heilmittel ein Direktangriff auf die Idee seien, daß freie Menschen ihre kollektiven Probleme durch eine repräsentative Regierung lösen können».

Praktisch alle religiösen Gemeinschaften in den Vereinigten Staaten widersetzten sich dem, was Reagan und der Kongreß an Budget- und Steuermaßnahmen beschlossen haben. Soviel ich weiß, kann sich niemand in Washington an irgend ein wichtiges innenpolitisches Problem erinnern, worüber alle religiösen Gruppen sich so einig waren.

Kürzlich hat der *National Council of Churches* (NCC) - ein Gremium, das praktisch alle protestantischen Kirchen der USA repräsentiert - eine umfassende Botschaft erlassen, welche eine «grundsätzliche Nicht-Übereinstimmung» mit der Politik der Reagan-Administration zum Ausdruck bringt. Sie opponierte gegen die Kürzung der Sozialausgaben durch die Regierung, gegen ihre Energiepolitik, ihre erhöhten Militärausgaben und Teile ihrer Außenpolitik. Diese Botschaft markiert das erste Mal in der Geschichte des NCC seit dessen Gründung im Jahre 1950, daß dieses Gremium eine derart umfassende Verurteilung der Politik einer bestimmten Administration äußert.

Die Erklärung ist scharf in ihrem Vorwurf: «In der von der Administration gehegten Vision von Amerika überleben und gedeihen die Stärksten.» Die Administration, sagt der NCC, verwerfe eine Vision von Amerika, die «in religiösem Glauben und biblischen Bildern von göttlicher Absicht in menschlichen Möglichkeiten tief verwurzelt ist». 27 Millionen Menschen in Amerika leben immer noch unterhalb der Armutsgrenze. Die Budget- und Steuermaßnahmen, die am 1. Oktober in Kraft treten, können diese Menschen, die verwundbarsten in unserer Gesellschaft, nur verletzen. *Robert F. Drinan, Washington*

DER AUTOR ist Jesuit und Professor der Jurisprudenz an der *Georgetown University* in Washington. Lange Jahre (bis 1980) war er Abgeordneter des Staates Massachusetts im US-Kongreß. Der hier abgedruckte Kommentar erschien im *National Catholic Reporter* (Übersetzung von Karl Weber).

<sup>9</sup> Vgl. NZZ, 20. Mai 1981, S. 5.

<sup>10</sup> Vgl. R. Fritsch-Bornazel, Gefahren für die Entspannung in Europa, in: Entspannung am Ende, hrsg. von J. Füllenbach und E. Schulz, München 1980, S. 38.

gische Ausstrahlungskraft mehr verfügt und sich daher allein noch auf die militärische Macht abstützen kann<sup>11</sup>. «Die Mischung aus Großmachtchauvinismus und pathologischem Sicherheitsbedürfnis»<sup>12</sup> hat eine langfristige Entspannung bisher nicht zugelassen. In der Tat ist Entspannung ein ausgesprochen unstabiler Prozeß. Zwischen Spannung und Entspannung ist seit über dreißig Jahren ein zyklischer Prozeß im Gange, ein Auf und Ab in den Beziehungen zwischen dem Osten und dem Westen<sup>13</sup>. Für eine gewisse Zeit haben sich die Fronten abgeschwächt (vgl. Nixon-Kissinger-Ära), um dann wieder an Schärfe zu gewinnen.

### Politik der Stärke aus enttäuschter Entspannungspolitik

Die Gründe für die Instabilität jeder Entspannungspolitik sind deutlich: «Es liegt im Wesen der Entspannungspolitik, daß sie nur auf der Basis von Gegenseitigkeit durchgeführt werden kann. Darin liegt zugleich aber ihr zentrales Dilemma<sup>14</sup>.»

Es bestand keine Garantie, daß die eigenen Entspannungsmaßnahmen von der andern Seite honoriert und nicht einseitig ausgenutzt werden, so brauchte es ständige Rückversicherung. *Henry Kissinger* hat dies klassisch formuliert in einem Statement vor einem Senatsausschuß im April 1974: «Für uns ist Entspannung ein Prozeß, in dem die Beziehungen mit einem

potentiell feindlichen Land so gehandhabt werden, daß der Frieden erhalten bleibt, während wir zugleich unsere lebenswichtigen Interessen bewahren.»

Die neue amerikanische Politik der Stärke ist eine Reaktion auf eine sowjetische Kündigung des Entspannungsverhältnisses. Im Verlauf der späteren siebziger Jahre verlor die sowjetische Führung offensichtlich das Interesse an der Wahrung und Stärkung der Verhandlungsbeziehungen mit dem Westen<sup>15</sup>.

Der Grundgedanke der Kissingerschen Entspannungspolitik hatte in einem «großen Tauschgeschäft» mit der Sowjetunion bestanden: «Internationale sowjetische Zurückhaltung im Tausch für die amerikanische Hinnahme der Sowjetunion als gleichwertiger Partner bei der Erhaltung der Weltordnung<sup>16</sup>.» In der Nach-Vietnam-Phase schien ein Großteil der amerikanischen Öffentlichkeit bereit, diesem Geschäft zuzustimmen, d. h. der Sowjetunion gleiche Macht zuzugestehen, freilich unter der Bedingung ihrer internationalen Zurückhaltung. Im Laufe der siebziger Jahre wuchs bei derselben amerikanischen Öffentlichkeit der Eindruck, daß sich die Sowjetunion nicht an die Geschäftsbedingungen halte. Die zunehmenden sowjetischen Aktionen in Ländern der Dritten Welt zerstörten die amerikanischen Hoffnungen auf wirkliche Entspannung.

Carters Vertrauensverlust in der amerikanischen Öffentlichkeit hat auch mit dieser härteren Einstellung der amerikanischen Öffentlichkeit gegenüber der UdSSR zu tun. In einer Umfrage vom Juni 1978 zeigte sich ein starker Rückgang jener, die der Meinung waren, Carter verfolge eine effektive Politik gegenüber der Sowjetunion (von 60% im März 1977 auf 44% im Juni 1978). Gleich stark ging die Meinung zurück, daß Carter sich um eine starke Verteidigung bemühe<sup>17</sup>. In seiner Rede an der *Notre-Dame-Universität* konnte er noch sagen: «Da wir vertrauensvoll in unsere eigene Zukunft blicken, sind wir jetzt frei von dieser übertriebenen Furcht vor dem Kommunismus, die uns einst dazu veranlaßt hat, jeden Diktator zu umarmen, der diese Furcht mit uns teilte<sup>18</sup>.»

Auswege aus den bestehenden Engpässen. Die gegenwärtige Kremführung ist daher an ihrem Zustandekommen interessiert. Ob dies auch nach einem Ausscheiden Breschnews noch der Fall sein wird, kann nicht mit ausreichender Sicherheit beurteilt werden.

7. Der Westen verfügt gegenüber der UdSSR über verschiedene Trumpfkarten: Größeres wirtschaftliches Potential, um ein Wetttrüsten durchsetzen zu können; Kapital und notwendige Technologie, die zur Erschließung Sibiriens (Erdöl und Erdgas) unabdingbar sind; größere Einflußmöglichkeiten in der Dritten Welt. Um diese aber auch richtig einsetzen zu können, bedarf es einer klaren langfristigen Definition des westlichen Verhältnisses zur UdSSR. Das Fehlen eines solchen intellektuellen Rahmens im Westen hat es der UdSSR nicht nur gestattet, immer wieder konsequent Schwächen und Gegensätze im westlichen Lager auszunützen; es könnte die Sowjetunion auch zu gefährlichen Fehlkalkulationen verleiten (Einmarsch in Afghanistan).

8. Die UdSSR wird versuchen, bestehende Gegensätze in der Haltung der Westeuropäer und der USA auszunützen und nach Möglichkeit zu erweitern – und zwar nicht nur aus globalstrategischen, sondern auch aus wirtschaftlichen Gründen. Der Zwang zu einer verstärkten Koordination innerhalb des westlichen Lagers muß daher zunehmen. Ein entscheidendes Element hierzu muß in der Notwendigkeit einer Stabilisierung und Rationalisierung der amerikanischen Politik gegenüber der UdSSR und in der Energiefrage gesehen werden.

Mit dem Blick auf die Komplexität der sowjetischen Herausforderung ist es dringend notwendig, gemeinsame westliche Positionen gegenüber der Sowjetunion und der Dritten Welt zu definieren und zu koordinieren. «Der Westen ist deshalb letztlich aufgerufen, die Grundlagen und Institutionen seines Sicherheitssystems neu zu definieren.»

<sup>12</sup> Vgl. *E. Schulz*, Charakteristika sowjetischer Westpolitik, in: Entspannung am Ende, S. 232.

<sup>13</sup> Vgl. *G. Schweigler*, Spannung und Entspannung, in: Entspannung am Ende, S. 72.

<sup>14</sup> Vgl. *G. Schweigler*, S. 72.

<sup>15</sup> Vgl. *R. Löwenthal*, Das gestörte Ost-West-Gleichgewicht, in: «Die Zeit», Nr. 7, 6.2.1981, S. 3.

<sup>16</sup> Vgl. *Seym Brown*, A Cooling-Off Period for U.S.-Soviet Relations, in: Foreign Policy, Herbst 1977, S. 9.

<sup>17</sup> Vgl. *G. Schweigler*, Spannung und Entspannung, S. 87.

<sup>18</sup> Vgl. Text im Europa-Archiv 15/1977, S. 405ff.

<sup>11</sup> 1. Die 80er Jahre werden für die UdSSR eine besonders komplizierte und schwierige Periode werden (verlangsamtes Wirtschaftswachstum; immer drückendere Rüstungslasten; chinesische Herausforderung; verstärkter Antagonismus im amerikanisch-sowjetischen Verhältnis; zunehmende Probleme für die UdSSR, in der Dritten Welt nachhaltige Unterstützung zu finden).

2. Zwischen den Ansprüchen der militärischen Rüstung und den Bedürfnissen der wirtschaftlichen Entwicklung wird ein zunehmend stärkerer Interessenkonflikt entstehen, dessen Lösung noch offen ist (Wachstumsraten der Rüstungsausgaben von 4–5% pro Jahr, Wirtschaftswachstum von 3 bis 4%). Es ist nicht gewiß, daß die Sowjetunion der Rüstung und der militärischen Expansion auch in diesem Jahrzehnt die gleiche Priorität über die Bedürfnisse ihrer zivilen Wirtschaft einräumen wird. Die Balance zwischen zivilen und militärischen Bedürfnissen hat in der Sowjetgeschichte immer wieder gewechselt.

3. Ein entscheidendes Segment der sowjetischen Wirtschaft, die Energieversorgung, wird in den 80er Jahren in eine tiefgreifende Krise eintreten. Die Erdölförderung des Landes zeigt bereits heute Zeichen der Stagnation, während alternative Energiequellen nicht schnell genug erschlossen werden können. Es besteht die Gefahr, daß die UdSSR von einem Erdölexporteur zu einem Erdölimporteur wird. Dies müßte die vorhandenen Devisenreserven in gefährlicher Weise dehnen und langfristig zentrale Entwicklungsprojekte (Erschließung Sibiriens) weiter verzögern. Als zentral wichtig sieht *Löwenthal* «die Beteiligung von westlichem Kapital und westlichen Spezialtechnologien an der Erschließung der Energiequellen Sibiriens. Die Sowjetunion steht heute am Vorabend einer Energieverknappung, die den Problemen des Westens vergleichbar ist. Es ist mehr als fragwürdig, ob ihr die Erschließung der großen sibirischen Energiereserven ohne westliche Hilfe in absehbarer Zeit gelingen kann; und ein Scheitern solcher Hoffnungen muß zwangsläufig den sowjetischen Druck in der Richtung des Persischen Golfs vergrößern, der die ernsteste voraussehbare Ursache eines wahrhaft explosiven Ost-West-Zusammenstoßes werden würde. So gewiß der Westen den militärischen Schutz der Golfregion organisieren muß und sich nicht auf den guten Willen der Sowjets allein verlassen kann, so gewiß ist umgekehrt der militärische Schutz allein, ohne gleichzeitige Bereitschaft zur Beteiligung an der Lösung des sowjetischen Energieproblems, ein Rezept für den Zusammenstoß. Wenn wir die neunziger Jahre erleben wollen, ist beides notwendig – Stärke und Kooperation am richtigen Platz.»

4. Selbst im günstigsten Fall kann die UdSSR die Erdölversorgung der kleineren Ostblockstaaten nicht mehr im bisherigen Umfang gewährleisten. Diese sehen daher schweren Belastungen entgegen, die letztlich ihre innenpolitische Stabilität gefährden könnten. Die UdSSR könnte sich versucht sehen, dieser Gefahr durch eine verstärkte Kontrolle dieser Länder entgegenzutreten.

5. Erstmals sieht sich heute die Sowjetunion der potentiellen Gefahr gegenüber, daß nationale Befreiungsbestrebungen (Wiederbelebung des Islam) auf ihr Territorium übergreifen könnten. Die Verwicklung sowjetischer Streitkräfte in langanhaltende Abnutzungskriege (Afghanistan) könnte hier das Terrain bereiten helfen. In diesem Zusammenhang bereitet der säkulare Trend der sowjetischen Muslimbevölkerung, schneller als die Gesamtbevölkerung anzuwachsen, der Sowjetführung Sorge.

6. Rüstungskontrollvereinbarungen mit dem Westen, die ein neues Wetttrüsten mit den USA verhindern könnten, erscheinen als einer der wenigen

Mit der Zunahme der Spannung läßt sich dies nicht mehr so leicht sagen. Heute spielt wieder das Streben nach Überlegenheit eine bestimmende Rolle. Die Paritätsphilosophie der Entspannungsära hat keine Kraft mehr. Es ist jedoch *Stanley Hoffmann* zuzustimmen, wenn er sagt: «Wir dürfen zwei einfache Tatsachen nicht übersehen: Es gibt keinen Ersatz für die friedliche Koexistenz. Sie kann nur beibehalten werden, wenn man die Sowjetunion nicht in eine Ecke drängt oder in eine Position unversöhnlicher Feindschaft zwingt. Der Wettstreit mag unausweichlich sein, aber wir können nicht zwischen Kooperation und Konkurrenz wählen, sondern nur zwischen zwei Formen der Konkurrenz. Dennoch ist es unser Interesse, daß wir uns von der Konfrontation so weit wie möglich entfernen und zu einer Konkurrenz auf der Basis der Kooperation gelangen. Das erfordert natürlich militärische Stärke, aber auch eine vorbeugende Diplomatie. Wir müssen die sowjetischen Gewinnchancen und die Möglichkeit von Krisen und Zusammenstößen verringern. Notwendig ist außerdem ein Geflecht der Zusammenarbeit. Die Gründe dafür liegen auf der Hand: Gäbe es das alles nicht, würde jeder Zusammenstoß eine größere Konfrontation nach sich ziehen. Außerdem gibt es gemeinsame Interessen, vor allem beim Wettrüsten.

Schließlich lassen sich viele Probleme nur mit einem Minimum an sowjetischer Mitbestimmung lösen. Eine der «Lehren von Afghanistan» heißt: Es muß einen ständigen sowjetisch-amerikanischen Dialog geben, damit Überraschungen und Fehlurteile vermieden und Mißverständnisse zwischen den beiden Staaten verhindert werden. Wahrscheinlich werden sie nie völliges Vertrauen in die Politik und Strategie der anderen Seite entwickeln. Wegen ihres Sendungsbewußtseins und ihrer Großmachtinteressen sehen sie sich immer wieder zu Interventionen gezwungen. Eine Politik der friedlichen Koexistenz setzt voraus, daß den Sowjets in einem solchen Dialog die Grenzen unserer Selbstbeherrschung und die möglichen Konsequenzen eines Schrittes, wie der jüngsten Invasion, im voraus klargemacht werden<sup>19</sup>.»  
*Theodor Leuenberger, St. Gallen*

DER AUTOR ist Ordinarius für Neueste Geschichte sowie für Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der Hochschule St. Gallen. Der hier abgedruckte Artikel wird im Spätherbst im Buch: *Theodor Leuenberger, Herrschaftsstruktur und Machtverteilung im politischen System der USA* (Duncker & Humblot, Berlin) erscheinen.

<sup>19</sup> Aus: *New York Review of Books*, 8. Nov. 1980.

## SUCHE NACH DER WAHREN SELBSTGESTALT

Provozierende Wahrheit in neuen autobiographischen Werken  
 Wann gewinnt die Autobiographie einer nicht politisch öffentlichen Person Bedeutung? Wenn sie repräsentativ ihre Zeit spiegelt? Wenn der Autor die Unverfrorenheit hat, sich selbst zu erforschen von Grund auf? Wenn der «Stoff des Lebens» den Widerstand der Begegnungen exemplarisch annimmt? Wenn die persönlichen Erfahrungen herausgelöst werden aus dem nur Privaten? Wenn das leidende Ich durch die Irrungen und Konflikte hindurch seine wahre Gestalt sucht? Wenn der tätige Mensch nach dem Sinn seiner Unternehmungen fragt? Wenn das sich begreifen wollende Ich nach den Voraussetzungen und Bedingungen des Weges fragt? Wenn das zur Läuterung gezwungene Ich mit den Antriebskräften des Eros die Bedeutung der Begegnungen zu ermessen versucht? Wenn das zugleich gedemütigte und anspruchsvolle Ich den größeren Anspruch des Lebens erkennt, die Formkräfte des Lebendigen in der eigenen Gestaltwerdung aufspürt? Wenn die Menschwerdung als Gestaltwerdung, die Gestaltwerdung als Menschwerdung nicht nur begriffen, sondern bejaht wird? Wenn der Leser aus der Textur von Psyche und Widerfahrnis staunend die Gestalt des Menschen, des sprachlich aufgeführten Prozesses einer Menschwerdung liest? Wenn es dem Autor gelingt, die Materialität des Lebensstoffes einzuschmelzen, um den eingeschmolzenen Stoff fühlend, wissend, könnend zu härten in die sprachliche Form? In der Tat formt sich im Spektrum dieser Kriterien der literarische und moralische Rang des biographisch Authentischen.

In autobiographischen Texten von literarischem Rang tritt zur Authentizität des gelebten Lebens die Suche nach der wahren Selbstgestalt. Erst die Authentizität der literarischen Gestalt läßt das gelebte Leben erscheinen. Darin steckt das «Mehr» der Literatur, das Mehr der Kunst. Bei künstlerischen Menschen können sich die Authentizität des gelebten Lebens und Authentizität der Form früh durchdringen, sich gegenseitig antreiben, steigern – wie das zum Beispiel bei *Thomas Bernhard* («Die Kälte») oder *Peter Handke* («Kindergeschichte») deutlich wird.

Ältere Autoren, Autorinnen blicken gegen Ende ihres Lebens zurück auf die eigene Personwerdung.<sup>1</sup> Das wird bei der Publizistin *Vilma Sturm* deutlich. *Luise Rinser* hingegen sucht so etwas wie das Verhältnis von

«Dichtung und Wahrheit», die Verbindung der autobiographischen Geschehnisse mit der Werkgestalt. Der literarische und theologische Christ *Fridolin Stier* schreibt tagebuchartig seine Reden mit Gott auf: Hiobreden, Jonasreden, Abrahamreden; Beobachtungen, Erkundungen, Fragen, Urteilsprüche, Zwiespälte, Anklagen, Schreie, Erhörungen, Troststauen. Was aufgezeichnet, geredet, erlitten, gebetet wurde, hat soviel Lebens- und Glaubenssubstanz, soviel literarische Form, daß Freunde ihm sagten: «Du mußt das veröffentlichen. Du sollst Deine Erfahrungen mit dem Glauben anderen Menschen mitteilen. Sie werden an Deinen Erfahrungen nicht nur ihren Bruder, sondern sich selbst erkennen. Denn Du bist der Glaubende, dem gegeben wurde, Erfahrungen des Glaubens in Sprache zu überführen, auf daß Deine Brüder und Schwestern im Horizont Deiner Erfahrungen eigene Erfahrungen erkennen.»

In allen autobiographischen Werken von Rang hat, wenn auch auf unterschiedliche Weise, so scheint mir, Literatur mit Glaube zu tun – nicht mit Ideologie, sondern mit dem, was den Menschen im Innersten antreibt, was er aus dem Innersten sucht: sich selbst in ein Du hinein.

### Gegen die Sinnlosigkeit aufstehen

Seit 1975 teilt *Thomas Bernhard* in Erzählstücken die erlittenen Erniedrigungen und seine Entscheidung zum Leben mit. Er berichtet, nicht ohne Pathos, die *Lehrjahre seiner Gefühle*. Der von der ehrbaren Gesellschaft ausgeschiedene, vom Leben an die Grenze des Todes beförderte junge Mann erfährt in den «Dependancen der Hölle» seine Geburt zum Dichter. Er schreibt von Anfang an aus einer ungeheuren monologisierenden Rücksichtslosigkeit. Er provoziert alle, die vor lauter Rücksicht und Konvention (und Feigheit) Wahrheit verstellen: die Wahrheit des Lebens, die Wahrheit des Todes. «Hätte ich eine noch so geringe Scham, ich könnte ja überhaupt nicht schreiben, nur der Schamlose schreibt, nur der Schamlose ist befähigt, Sätze anzupacken und auszupacken und ganz einfach hinzuwerfen, nur der Schamloseste ist authentisch.»<sup>2</sup>

Der 18jährige Kaufmannslehrling Bernhard war 1949 in Großmain (nahe Salzburg) von einer nassen Rippenfellentzündung genesen. Der aus dem Krankenhaus Entlassene war von Tuberkulose angesteckt. Er mußte sich vom Amtsarzt sogleich in die Lungenheilstätte Grafenhof (bei Schwarzach-St. Veit) einweisen lassen. Grafenhof war keine Nobelheilstätte wie das Schweizer Sanatorium in *Thomas Manns* Roman «Der

<sup>1</sup> In einem zweiten Beitrag wird P.K. Kurz auf die autobiographischen Werke der hier genannten Autoren (*Vilma Sturm*, *Luise Rinser* und *Fridolin Stier*) eingegangen (*Red.*).

<sup>2</sup> *Thomas Bernhard*, *Die Kälte*. Eine Isolation. Residenz Verlag, Salzburg 1981, 151 S., DM 24,-; Zitat S. 63.

Zauberberg». Da lebten keine erotisch kultivierten Bürger oder ästhetisch reflektierenden Philosophen. In den heruntergekommenen Liegehallen rosteten die Gitterbetten. Aus unansehnlichen Körpern drang penetrant fauler Geruch. Lehrlinge, Hilfsarbeiter, ausgestoßene Menschen reden primitiv direkt über Sputum und Bedürfnisse. Noch mehr verletzt als von der Rücksichtslosigkeit unten ist der junge Bernhard von der kalten Gleichgültigkeit und dem Ständesdünkel der Ärzte oben. Die ärztlichen «Kunstfehler» an seinem gerade gestorbenen Großvater, an der an Gebärmutterkrebs sterbenden Mutter lassen noch nach mehr als dreißig Jahren erschauern.

Bernhard erfährt die Heilstätte als «Strafanstalt», als «Dependance zur Hölle», als «Totenhaus». Der Kranke wird erniedrigt zur «nichtswürdigen Kreatur». Bitterkeit und Protest gegenüber der Existenzbedrohung, die der Vaterlose von Kind auf erfahren hat, verhärtet sich. Die «Hölle» zwingt ihn zur Wahrnehmung, provoziert seine Erinnerung, drängt ihn zum Wort. Der vorausgehende Biographieteil «*Der Atem*» berichtete von der bewußten Entscheidung zum Leben, von einer zweiten Geburt angesichts des Todes. «*Die Kälte*» berichtet von der Geburt zum Dichter. «Gegen die Sinnlosigkeit aufstehen und anfangen, arbeiten und denken ... Aufwachen, anfangen bis zur Erschöpfung, bis die Augen nichts mehr sehen können, nichts mehr sehen wollen, schlußmachen, das Licht ausdrehen, sich den Alpträumen ausliefern, sich ihnen hingeben wie einer Feierlichkeit ohnegleichen» (67).

Der junge Kranke schämt sich der «widerwärtigen Kompromisse», der «Charakterlosigkeit», welche das Überleben fordert. Mit dem Tod der Mutter verliert er die letzte Bezugsperson. Er hat seinen Erzeuger nie kennengelernt. Seine Mutter verweigerte ihm jede Auskunft über das Scheusal. Als die einzige Person, die noch über den Vater hätte Auskunft geben können, am Tag vor der Verabredung für ein Gespräch tödlich verunglückt, weiß er, daß seine Vatersuche vergeblich bleiben muß. Zum zweitenmal wird der junge Kranke als gesund entlassen. Zum zweitenmal stellt der Amtsarzt eine, diesmal offene, Tuberkulose fest. Mit einem Pneumoperitonaum muß Bernhard zurück nach Grafenhof. Er liest Schopenhauers «*Parerga und Paralipomena*», Dostojewskis «*Dämonen*». Noch nie hat er einen Roman von dieser Länge gelesen, noch nie eine Leseerfahrung von solcher Intensität gemacht. Er läßt sich in den «*Abgrund*» fallen, verweigert wochenlang jede andere Lektüre. «Die Ungeheuerlichkeit der Dämonen hatte mich stark gemacht, einen Weg gezeigt, mir gesagt, daß ich auf dem richtigen Weg sei, hinaus. Ich war von einer wilden und großen Dichtung getroffen, um selbst als ein Held daraus hervorzugehen. Nicht oft in meinem Leben hat Dichtung eine so ungeheure Wirkung gehabt. Ich versuchte, auf kleinen Zetteln ... entscheidende Existenzpunkte festzuhalten» (141). Das «*Totenhaus*» ist Thomas Bernhards *Clastrum*, die «*Dämonen*» seine Exerzitenlektüre. An den «*Dämonen*» und an einem mitkranken älteren Musiker-

freund begreift er: der Künstler ist der «*Existenzbesessene*», der «*Weiterwollende*». Mit einem Pneu in der Brust singt er wider alle Vernunft das Bassolo in der Sonntagsmesse im Dorf. Die Literatur stärkt ihn. Die Musik rettet ihn. Gegen den Willen der Ärzte verlangt er seine Entlassung. Ein Dämon treibt, – rettet sein Leben.

Bernhards Konfession ist Anklage und Bewußtseinsarbeit. Da fragt einer fortgesetzt: Was ist das, was mich so verletzt, beleidigt, isoliert, aussetzt? Bernhard gehört unter den schreibenden Zeitgenossen zu den Autoren, die bedingungslos schreiben, an der Grenze zu einem existentiell und ästhetisch Absoluten. Er schreibt *eine Art Liturgie gegen die Beleidigungen der Menschen, gegen die Erfahrung des Absurden*. Ich denke bei der Lektüre an Kafka, an Beckett, an die Unerbittlichen, die uns ihren nächtlichen Kampf mit der Wahrheit nicht ersparen. Der Mann, dem Gewalt angetan wurde, schleudert gewalttätige Monologe heraus. Manchmal lauert im monologischen Pathos versteckt literarische Koketterie. Was Handke seinen Kritikern ausdrücklich ins Gesicht schleudert: «Ich bin die Stimme – nicht ihr», hier ballt es zwischen den Zeilen die literarischen Fäuste.

## Zweifache Provokation

Leser von *Peter Handke* erinnern sich, daß «das Kind» seit den Erzählgedichten des Bandes «*Als das Wünschen noch geholfen hat*» (1972–1974) literarisch gegenwärtig ist. «... und vor einem Kind, das einen anschaut, nachdem es ein Glas umgeworfen hat, / denkt man, / wenn das Kind einen nicht mehr so anschauen müßte, / das könnte das Wahre sein.» Die Hauptgestalten des nachfolgenden Romans «*Die Stunde der wahren Empfindung*» und der Erzählung «*Die linkshändige Frau*», Gregor Keuschnig und Marianne, sind auf das Kind bezogen. Immer wieder spricht das «*Journal*» (1975–1977) vom Kind: «Es geschieht manchmal, daß das Kind mir fremd wird – aber so fremd wird einem nur das Allerliebste.» – «Das trostlose Kind anschauend: «*Mein Fleisch!*»». Daß Handke einmal die Beziehung zu seiner Tochter ausdrücklich darstellen würde, war in seinem autobiographisch ausgreifenden Schreibprozeß zu erwarten. Die Frage war, ob er den Bericht wagen durfte wie in «*Wunschloses Unglück*» (Selbsttod der Mutter) oder ob er das «*Erfahrene in die Erfindung*» verwandeln mußte. Handke hat in der «*Kindergeschichte*» autobiographische Erfahrungen nicht nur stilisiert, sondern poetisiert<sup>3</sup>. Er wollte die persönliche Erfahrung in etwas Allgemeingültiges verwandeln. Dabei schiebt sich freilich, mehr als dem Erzählen gut tut, von Anfang an in die Darstellung Deutung.

### Allein mit dem Kind

Peter Handke erzählt das Zusammenleben des «*Erwachsenen*» mit dem «*Kind*» bis zum zehnten Lebensjahr. Er erzählt distanzierend in der dritten Person. Die acht Erzählkapitel folgen chronologisch den autobiographischen Wohnorten: Berlin, Paris, bei Freunden in Köln, im eigenen Bungalow in Kronberg/Taunus. In Kapitel 5 zieht der Erwachsene mit dem fünfjährigen Kind erneut nach Paris. Kapitel 6 und 7 erzählen die Schulnöte des ausländischen Kindes, Schwierigkeiten der Anpassung, des Geselligseins, Sich-Wehrens, des Lebens in zwei Sprachen, Erfahrungen von Nicht-Heimat in der Nähe eines auf Heimat bedachten, Heimat in der Poesie suchenden Vaters. Im letzten Kapitel ist das zehnjährige Kind in den «*eigenen Sprachraum*» zurückgekehrt.

Der Heranwachsende hatte drei «*Zukunftserwartungen*»: Beruf, Frau, Kind. Der (Schriftsteller-)Beruf, «wo allein ihm eine menschenwürdige Freiheit winkte», die «in geheimen Kreisen sich auf ihn zubewegende Frau», der «*Zukunftsgedanke*, spä-

Seminar für Führungskräfte in Kirche und Gesellschaft  
Stefan Bamberger SJ, London

### Weltweite interkulturelle Kommunikation – unsere Zukunft

Montag/Dienstag, 28./29. September 1981

Dieses zweite Seminar zum Thema «*Kommunikation in Kirche und Gesellschaft*» will Einsicht vermitteln in Grundvorgänge interkultureller Kommunikation, in die nachbarliche und weltweite Dimension dieser Vorgänge und deren Mutationspotential für das Leben zukünftiger Generationen. Ein paar Stichworte: unabhängig gewordene Kolonien, Tourismus, Fremdarbeiter, weltweite wirtschaftliche und politische Interessenverflechtungen, Rolle der Kirchen im Zusammenprall der Kulturen. (Der zweite Teil ist unabhängig vom ersten Seminar.)

Bildungshaus Bad Schönbrunn, Ch-6311 Edlibach ob Zug, Tel. 042/52 1644.

<sup>3</sup> Peter Handke, *Kindergeschichte*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1981, 137 S., DM 17,80.

ter mit einem Kind zu leben». «Dazu gehörte die Vorstellung von einer wortlosen Gemeinschaftlichkeit, von kurzen Blickwechseln, einem Sich-dazu-Hocken, einem unregelmäßigen Scheitel im Haar, von Nähe und Weite in glücklicher Einheit» (7ff.). Aber mit der Geburt des Kindes «wurde die episodische Uneinigkeit zu einer endgültigen Entzweiung». Die Frau fand kein Verhältnis zum Kind, ging zurück in den (Schauspiel-)Beruf. Er hingegen – mit Rilkes ästhetischer Maxime «Du mußt dein Leben ändern» im Hinterkopf – nahm die ihm auferlegte Veränderung an. Er schob nachts das weinende Kind durch die Wohnung und dachte, «daß das Leben nun für lange Zeit aus sei». «Das Kind kam ihm vor wie seine Arbeit» (20). Nachdrücklicher als der distanzierte Erzähler empfand Handke die Vereinzelung schicksalhaft. Aber irgendwann begriff er sein *Schicksal* unter gleichaltrig Schicksallosen als eine Art von Erwählung, als außerordentliche Möglichkeit poetischer Erfahrung.

«Im Alleinsein, im Einzelsein entsteht ja eine unerhörte Ordnung, eine Art *Harmonie* – wenn es gelingt. In diesem Zustand ist eine Durchdringung von Ich und Welt möglich, wie sie zu zweit in dieser Intensität und Reinheit gar nicht vorstellbar ist. Aber dazu ist eine ungeheure Konzentration nötig; da kann man sich nicht erlauben zu experimentieren ... Man kann nicht Katastrophen oder einen Krieg herbeiführen, um ein Schicksal zu bekommen. Ein Schicksal aber bekommt man heutzutage durch langes Alleinsein. Diese sechs Jahre mit dem Kind allein – das Wort, das mir dafür einfällt, ist: Ich habe jetzt ein Schicksal» (Interview, «Der Spiegel», 10.7.78).

Handke will durch seine Erzählung die Wesensbeziehung Kind aufscheinen lassen: die Arbeit, den Schmerz, das durchscheinende Glück; die Zärtlichkeit und Schuldgefühle des Erwachsenen; die Wehrlosigkeit des «gemeinschaftsunfähigen» Kindes, das in einer anderen situativen Lebensspirale die Einsamkeit des Erwachsenen wiederholen wird. Die «Kindergeschichte» erzählt aber auch, wie sich das Verhältnis des Erwachsenen zu sich selbst und zur Welt, ja zur «Weltgeschichte» wandelt. Das Kind verändert seinen Standort, seine Perspektive, Betrachtungsweise. Der Betrachtende muß sich als Handelnder auf das Kind einlassen. Er macht Erfahrungen, die er ohne das Kind nicht gemacht hätte, tägliche und außerordentliche. Narziß muß sich einstellen auf ein ohne ihn lebensunfähiges Du. Das ästhetische Ich erfährt auf einer neuen Stufe den Widerstand des Realen (den Widerstand, der mit der eigenen Kindheit begonnen hatte).

Wiederholt erlebt der Erwachsene «paradiesische» Augenblicke, so an einem Oktobernachmittag mit dem Kind in einem Park mit Fluß vor Paris. Mystische Gegenwart beginnt durchzusehen.

«Die Uferbüsche unten wehen jetzt in einer wunderbaren Übereinstimmung mit dem kurzen Kinderhaar im Vordergrund. Der Augenzeuge fleht einen Segen auf dieses Bild herab und bleibt zugleich nüchtern. Er weiß, daß in jedem mystischen Augenblick ein allgemeines Gesetz beschlossen ist, dessen Form er zum Vorschein bringen soll und das nur in seiner gemäßen Form verbindlich wird; und er weiß auch, daß, die Formenfolge eines solchen Augenblicks freizudenken, das schwierigste Menschenwerk überhaupt ist» (33).

Hier scheint die epiphanische Formerfahrung und Formenlehre der Erzählungen «Langsame Heimkehr» (1979)<sup>4</sup> und «Die Lehre der Sainte Victoire» (1980) auf. Es ist die Spannung zwischen erfahrener «Wirklichkeit» und zu schauendem «Inbild». Der große englische Jesuitenlyriker *Gerald Manley Hopkins* ist im vergangenen Jahrhundert auf diese zugleich poetische und meditative Aufgabe gestoßen. Ich weiß nicht, ob Handke die Joycesche «Epiphanie»-Lehre kennt, aber sicher kennt er Musils Suche nach dem «anderen Zustand». Etwas von der platonischen «Eidos»-Lehre fällt in die poetische Arbeit Handkes, etwas Heideggersches auch, eine Ahnung von den natürlichen Wesen und Vorgängen als Offenbarungsvorgängen.

Darin liegt Handkes zur Zeit einzigartige Position in der deutschsprachigen literarischen Landschaft. Seine Arbeiten sind eine fortgesetzte Provokation aller bloß informatischen, dokumentarischen, experimentellen, denunziatorischen, be-

<sup>4</sup> Vgl. Orientierung 1979, 239f.

Literatur-Wochenende für alle Interessierten  
mit Dr. Paul Konrad Kurz, Gauting b. München

## Fremde und Heimkehr

Aspekte und Gestalten zeitgenössischer Literatur  
Samstag/Sonntag, 3./4. Oktober 1981

An den Werkgestalten von Ernesto Cardenal, Peter Handke u. a. zeigt der Referent ein wichtiges Thema der neueren Literatur auf: «Fremde und Heimkehr». Die Begegnung mit den Autoren und ihren Werken ermöglicht es den Teilnehmern, auf eigene Erfahrungen im Spannungsfeld «Ich-Gruppe-Gesellschaft» aufmerksam zu werden. – Referate und gemeinsame Textarbeit.

Bildungshaus Bad Schönbrunn, CH-6311 Edlibach ob Zug, Tel. 042/521644.

schreibungssoziologischen, flächig gesellschaftskritischen Literatur. Handke, ehemals der Literaturkritik liebstes Kind, wird ein *Widerständler* eigener Art – und erfährt die harte Kritik zahlreicher ihm einst gewogener Rezensenten.

### Schreiben und Wirklichkeitserfahrung

Handke provoziert mutig einige von den Medien mit Wohlwollen vorgezeigte Leute der gesellschaftlichen Antiszene. Sein Erzähler spricht von ihren «Versammlungen» in Berlin, «wo jeder gesprochene Satz eine geisttötende Untat war». Er zieht die «neuen Gemeinschaften» der «Unwirklichkeit». Er denunziert einige «überzeugt Kinderlose», die sich «in der Nähe als ausgewachsene Monstren entpuppten ... Er verflucht diese selbstgerechten kleinlichen Propheten als Auswurf der modernen Zeiten» (41f.). Er brandmarkt die «Realitätstümler» unter Kollegen als «Tyranen einer neuen Epoche». «Solche (Wirklichkeit) oder (Wurstmenschen) erschienen dem Mann als die *Sinnlosen Existenzen: fern von der Schöpfung*, schon lange tot, machten sie so gesund wie böse weiter, hinterließen nichts, woran man sich halten konnte ... Von jeder der täglichen Katastrophen fühlten sie sich neu bestätigt» (86f.). Der prophetische Anspruch gerät jedoch zur Pose, wenn er ausruft: «Ich rede nicht mit Fremden – hinweg mit euch! Ich bin die Stimme – nicht ihr!» (86ff.). Mit der *notwendigen Provokation* verbindet sich eine *nicht-notwendige*, aggressive Pose, erzählerisch mangelnde Konkretion. Auf der Erzählung lastet ein abstrakter Wortgebrauch: «der Erwachsene», «das Kind», «die Frau», «der Verantwortliche», «die Bezugsperson», «der Ortswechsel», «der kindeseigene Sprachbereich», «das Herkunftsland». Ohne topographische Angaben heißt es: «die Metropole», «der Bergkamm», «die Flußebene», «das Hügelplateau». Diese deiktische Absolutheit befördert eine gewisse Mythisierung, entzieht sich aber beschreibender Konkretion. Unter dem Druck, zehn Lebensjahre (so alt ist am Ende das Kind) erzählerisch ablaufen zu lassen, hat der Autor das Prinzip der Raffung strapaziert. Er hat nur wenige Szenen ausführlicher erzählt. Auch in diesen schiebt sich Deutung vor die Darstellung. Szenen gemeinsamen Essens, des Schlafengehens, Aufwachens werden nicht erzählt. Wie das Kind die Sommerferien bei der getrennten Mutter übersteht, wie die eheliche Trennung auf das sensible Kind einwirkt – das wird ausgespart.

Bevor das Kind da ist, einfach da ist, bezieht es der Erzähler bereits mit dem ersten Satz auf einen seiner «Zukunftsgedanken». Es gerät von vornherein in eine überhöhende Deutung. Was der «ewigen Erzählung», dem «Mythos» hinzu gewonnen wird, verliert die «Kindergeschichte» an Konkretion. Man kann pointiert sagen, daß Deutung die Darstellung verdrängt, Sinngebung das Detail, das «Inbild» die Bilder.

Der Umgang mit dem Kind steigert die ästhetische Wahrnehmungsfähigkeit des Vaters. Es lehrt ihn, «genauer die Formen zu sehen». Er bezieht freilich auch die «Unschuld» des Kindes

von vornherein auf den «Geist der Form». Ästhetische Wahrnehmungsfähigkeit verbindet sich mit der mystischen. «Ohne meine Liebe zur Form wäre ich zum Mystiker geworden», bekennt der Erzähler. «Ich arbeite an dem Geheimnis der Welt» (91, 119). Hier liegt der Kern der Handkeschen Provokation. Er hat sich diese Provokation, wie mir scheint, nicht gewählt. Er erfährt den *Anspruch des Dichterischen*, eine Dimension der Wahrheit und Form, welche flächige Information und Aktualität übersteigt. Das ist kein Problem, sagen wir bei Joyce. Aber ein Problem – vorerst – bei Handke. Kein Problem, wo darstellende Konkretion geleistet ist, die Möglichkeiten der Sprache bis an die Grenzen erkundet sind; aber ein Problem, wo der Autor mehr deutet als zeigt.

Handke ist freilich auf das Problem des nicht vordergründig Sichtbaren, auf die Wahrnehmung des *Spirituellen* in der materiell-psychischen Welt gestoßen. In einer literarischen Landschaft, die «Schicksal», «Schöpfung», die Welt als «Geheimnis», «Erleuchtung» und den «mystischen Augenblick», «Weltvertrauen», «Versöhnung», das innere «Gesetz des Friedens» als existentielle und spirituelle Vorgänge, «Glanz», «Trost», «Aura», «Seligkeit» als Seinserfahrungen nicht zulassen will, schreibt Handke – trotz erzählerischer Schwächen – eine notwendige Provokation. Schreibschwächen haben in den jüngsten Jahren auch andere namhafte Autoren gezeigt. Sie bewegten sich freilich in ihrer Aussage auf einer gängigeren «Wellenlänge» literarischer Kommunikation. Wird Handke von seinen Kritikern auch deshalb schärfer kritisiert, weil er die «Wel-

lenlänge» nicht einhält, weil er in den Kritikern eine Bewußtseinsanpassung kritisiert? Vermutlich zwingen Handkes weitere Arbeiten zu einer neuen Diskussion über das Verhältnis von Schreiben und Wirklichkeitserfahrung. Wer die Welt als «Geheimnis», wer den Kontakt mit dem Wirklichen als «mystisch» strukturiert erfährt, der kann nicht einfach beschreiben, wie man Arbeitsvorgänge in einem Betrieb oder Straßendemonstrationen beschreibt. Er begegnet im Sichtbaren dem Unsichtbaren. Er muß mit dem Verweisungscharakter der Sprache arbeiten. Er gerät an eine Sprachbarriere, die in der Aufzählung soziologischer Sprachbarrieren nicht vorkommt. Er darf jedoch der Anstrengung des Beschreibens, Darstellens, Zeigens, Benennens nicht aus dem Weg gehen. Im Materiellen das Spirituelle zu zeigen, ist die schwierigste und spezifische Aufgabe des Dichters. Was Wunder, wenn beides bei Handke vorerst nicht recht zusammenkommen will. Bei ihm stellt sich neu, in einer anderen Phase des Aufklärungsdenkens, die Hölderlinfrage, daß nämlich und wie die «geistigen» Dichter «weltlich» sein müssen, können.

Handke arbeitet auch in der «Kindergeschichte» an der Bewältigung seines Geburts- und Welttraumas. Einer, der «Schicksal» erleidet, erfährt «Sinn», sieht durch das tägliche Chaos hindurch «Schöpfung». Handke hat eine zweite Dimension des Erzählens hinzugewonnen. Aber er sollte die erste nicht gering achten. Er steht vor dem höchstmöglichen Anspruch des Dichterischen.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

## Eine weniger bekannte Edith Stein

«Die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft» – fast scheint dies ein Thema zu sein, das die jüngsten Jahre geboren haben. Dabei hatte sich bereits zwischen 1928 und 1933 u. a. eine Frau zu diesen Fragen geäußert – sachte im Ton, aber gleichwohl unüberhörbar –, die noch in ganz anderer Weise aufhorchen lassen sollte: Dr. phil. *Edith Stein*. Ihr Engagement für die Profilierung der Frau in Reden und Schriften hatte sich an Bildern und Vorstellungen der Kindheit genährt, und es darf als Glücksfall gelten, daß die Philosophin Edith Stein die Eindrücke ihrer Jugend auch schriftlich – unter dem Titel «Aus dem Leben einer jüdischen Familie»<sup>1</sup> – festgehalten hat. Es sind wenig bekannte, aber aufschlußreiche Kindheitserinnerungen innerhalb einer Flut von Dokumenten dieser Gattung, die gerade in den letzten Jahren ebenso bedrängend wie auch befruchtend auf den Leser eingestürzt sind und die literarische Szene entscheidend mitgeprägt haben.

«Die letzten Monate haben die deutschen Juden aus der ruhigen Selbstverständlichkeit des Daseins herausgerissen. Sie sind gezwungen worden, über sich selbst, ihr Wesen und ihr Schicksal nachzudenken. Aber auch vielen andern jenseits der Parteien Stehenden hat sich durch die Zeitergebnisse die Judenfrage aufgedrängt. Sie ist z. B. in den Kreisen der katholischen Jugend mit großem Ernst und Verantwortungsbewußtsein aufgegriffen worden. Ich habe in diesen Monaten immer wieder an eine Unterredung denken müssen, die ich vor einigen Jahren mit einem Priester und Ordensmann hatte. Es wurde mir darin nahegelegt aufzuschreiben, was ich als Kind einer jüdischen Familie an jüdischem Menschentum kennengelernt habe, weil Außenstehende so wenig von diesen Tatsachen wußten.»

Diese Erläuterung steht am Beginn jenes Vorworts, das Edith Stein ihren Aufzeichnungen einer Kindheit vorausgeschickt hat. Die Autorin weilt zum Zeitpunkt der ersten Niederschrift, im Frühling/Sommer 1933, in ihrer Heimatstadt Breslau, wo sie am 12. Oktober 1891 geboren worden ist. Die Herrschaft des Nationalsozialismus hat bereits ihre Schatten geworfen und

auch die Biografie Edith Steins jäh verändert: Nach fruchtbarer einjähriger Tätigkeit hat sie ihre Lehrstelle am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster/Westfalen im Februar 1933 aufgeben müssen. Auf dem vorläufigen Höhepunkt ihrer Laufbahn angelangt, wird sie nun in jene Freiheit verschickt, die zwar abrupt eine kontinuierliche berufliche Weiterentwicklung bremst, andererseits der Vielbeschäftigten endlich gestattet, die Erinnerungen an ihre Jugend festzuhalten, vor allem aber: ihrem Wunsch nachzugeben und in den Karmel einzutreten. Der Eintritt in Köln-Lindenthal findet im Oktober 1933 statt.

### Studium und erste Erfolge

Was liegt zu diesem Zeitpunkt hinter Edith Stein, der «Atheistin, Philosophin, Karmelitin und Märtyrerin», die mit ihrem Leben und Wirken die Biografien herausragender Frauen dieses Jahrhunderts erweitert hat? Nach dem Abitur in Breslau wählt sie Göttingen zum Ort ihres Philosophiestudiums, «das liebe Göttingen, wo nur über «Phänomene» gesprochen wird». *Edmund Husserl* wird ihr zum entscheidenden Anreger, sie ihrerseits zu einer Wegbereiterin seiner Phänomenologie, wobei allerdings sofort beizufügen ist, daß für Edith Stein Husserls Betrachtungsweise nie Ziel, sondern einzig eine Methode unter anderen geworden ist – für sie im besonderen eine Möglichkeit, die schwerfällige Form scholastischer Disputation mittels der Phänomenologie dem modernen Leser nahezubringen, was sie denn auch in ihren späteren wissenschaftlichen Werken zwischen 1920 und 1942 erfüllt hat. Nach der Promotion, 1916 – die Dissertation hat sich «Zum Problem der Einfühlung» geäußert –, wirkt Edith Stein vorerst als Assistentin Edmund Husserls in Freiburg i. Br., zieht angesichts einer tiefgreifenden Krise jedoch 1918 weg; die Begegnung mit christlichem Gedankengut – vermittelt u. a. durch Max Scheler – hat jenen inneren Aufruhr verursacht, der sich 1922 im Ereignis der Taufe beruhigen sollte. Es folgen die Jahre pädagogischer Lehrtätigkeit in Speyer, die Arbeit an wissenschaftlichen Werken (zu einer Zeit, da eine Frau als Philosophin erst recht eine Ausnahmeerscheinung war), die Übersetzungen, die ausgedehnten Vortragsrei-

<sup>1</sup> *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*. Edith Steins Werke, Band VII, herausgegeben von L. Gelber und P. Fr. Romaeus Leuven. – Editions Nauwelaerts, Louvain 1965; Herder, Freiburg i. Br. 1965.

sen zwischen 1928 und 1933 im In- und Ausland (u. a. auch in Zürich), in deren Verlauf sich Edith Stein zur Stellung der Frau in Kirche, Ehe, Beruf und Gesellschaft ganz allgemein äußert. Nach dem erfolgreichen Münsteraner Jahr erhält Edith Stein, die aufgrund ihres Images eine Universitätsdozentur hätte beanspruchen dürfen, daran jedoch wegen der sich verschärfenden politischen Situation als Jüdin nicht denken konnte, einen Ruf nach Südamerika. Sie schlägt ihn aus – schicksalhaft genug, wenn man ihr Ende in Auschwitz-Birkenau bedenkt –, denn ihr inneres Lebensgesetz, dem sie in großer Treue zu sich selbst folgen wird, führt sie vor eine andere Türe: in den Karmel zu Köln-Lindenthal.

Die Niederschrift dieser Kindheitserinnerungen geschieht demnach in einer Zwischenzeit der eigenen Biografie: in einer Phase des Aufatmens und zugleich der Aussicht auf einen totalen Neubeginn, in einer Hochspannung aller Kräfte einer künftigen Perspektive entgegen, aber auch in einem Moment, wo man ganz gesammelt und beruhigt zurückblickt auf das, was gewesen ist und so nie mehr zurückkehren wird. Wehmut, ja Melancholie könnten hier an Raum gewinnen, doch nicht in diesen Kindheitsbildern Edith Steins, die für den Leser in mancher Hinsicht eine Überraschung bergen.

### Geborgenheit der frühen Jahre

Wer sich mit Edith Stein eingelassen hat, glaubt über sie als vollausgebildete Persönlichkeit einigermaßen Bescheid zu wissen, so weit die vorhandenen Informationen und der gebotene Respekt dies gestatten. Der philosophisch orientierte Leser hat zudem auch in ihr wissenschaftliches Werk Einblick genommen, die Kindheitserinnerungen wohl auf einen späteren Zeitpunkt der Lektüre verschoben oder aber außer acht gelassen. Dennoch vermitteln gerade sie ein ungemein anschauliches, ja greifbares Bild der späteren Lehrerin und Philosophin, ihrer zeitpolitischen Umwelt, ihres Lebenskreises, ihrer Herkunft. Den Wert solch persönlicher Aufzeichnungen noch länger zu verteidigen, erscheint allerdings müßig in diesen Jahren seit 1970, da man nicht nur den Reiz der Autobiografie und damit des Privaten an sich neu erkannt, sondern in ihnen zugleich die Möglichkeit entdeckt hat, geschichtliche Abläufe und Entwicklungen gleichsam im Brennspiegel eines einzelnen Schicksals einzufangen – und dies oft weitaus packender und vor allem verbindlicher, als es allgemeine historische Darstellungen zu leisten vermögen.

Edith Steins Ort der Kindheit ist Breslau, in jenen Jahren von einem Klima liberalen Preußentums getragen, vorwiegend evangelisch, jedoch von einem starken jüdischen Anteil geprägt; das oberschlesische katholische Element berührt die niederschlesische Hauptstadt kaum und ist auch in den Erinnerungen Edith Steins selten anwesend. Sie ist das jüngste Kind einer jüdischen Holzhändlerfamilie; den Vater hat sie mit eineinhalb Jahren verloren und die Möglichkeit einer allenfalls aufschlußreichen Vater-Tochter-Beziehung somit nie erfahren. Um so kräftiger tritt die Mutter, *Auguste Stein-Courant*, in Erscheinung: eine rigorose, lebensstüchtige Kaufmannstochter, die nach dem Tod ihres Gatten unverzüglich das überschuldete Geschäft zu sanieren beginnt – und dies mit Erfolg. Sie leistet Männerarbeit und mag darüber wohl ein wenig weibliche Empfindsamkeit eingebüßt haben, denn die Fotografien zeigen sie mit herben, ja beinahe herrischen Zügen, wogegen die Sensibilität gerade ihrer beiden jüngsten Töchter, Erna und Edith Stein, seltsam absticht. Der Gegensatz könnte den Betrachter schmerzen, wüßte er nicht aus den Kindheitserinnerungen, daß Auguste Stein die frühe Eigenwilligkeit ihrer Tochter sofort als Gegenspielerin akzeptiert hat, die Berufswahl z. B. in keiner Weise zu beeinflussen suchte (Auguste Stein hatte vorerst an Jurisprudenz als Studienrichtung Ediths gedacht) und nur an der Konversion, vor allem aber am Klostereintritt, hartnäckig litt: Edith erschien ihr als eine Abtrünnige, obgleich man nicht von einem Zerwürfnis zwischen Mutter und Tochter sprechen

kann, denn Edith Stein suchte unentwegt – dank einer ihr eigenen Rücksicht und einer starken Hochachtung vor der so rastlos tätigen Mutter – nach einer Überbrückung der Gegensätze. Erna, die wenig ältere schöne Schwester, «die Lebensgefährtin» mit den dunklen Augen und dem schweren schwarzen Haar – sehr jüdisch in ihrem Gepräge –, spielt eine bedeutsame Rolle in diesen Notizen. Sie gestaltet jene innige Zweisamkeit mit der jüngsten Schwester Edith, die Gemeinsamkeit von Freunden, Interessen und Ereignissen (Edith nimmt zeitweise intensiven Anteil an Ernas Medizinstudium), sie lebt unmittelbar neben ihr die Beziehung zum späteren Gatten, *Hans Bibersstein*: eine überaus schwierige Beziehung, deren Anschauung Edith aber nicht hindert, ganz schlicht und real ebenfalls an Heirat zu denken. – Ferner bestimmt hier eine ausgedehnte Verwandtschaft mütterlicherseits den Lebenskreis, eine Tante vor allem, *Friederike Courant*, die in manchen Belangen Ediths Ernst, aber auch deren Gefäßtheit vorwegnimmt, obgleich sie nie im selben Maß die tradierte häusliche Welt der Frau verläßt wie künftig Edith Stein. Dazu gesellt sich ein reger Freundeskreis der beiden jüngsten Stein-Töchter, innerhalb dessen man bis zur Erhitzung diskutiert (Edith gilt als «Suffragette»), Wanderungen ins Riesengebirge unternimmt, Feste besucht, tanzt, lacht und tollt. Kurzum: die Jugend läuft heiter, unbeschwert und ungezwungen dahin – im gutbürgerlichen Rahmen einer mit sich zufriedenen Aera: Es ist die stabile politische Epoche zwischen 1871 und 1910, voller Fortschrittsoptimismus und -gläubigkeit, auf der Suche nach Erfolg, Glanz und Prosperität. Ediths Kindergesicht in diesen Jahren um 1910 zeigt inmitten eines gesellschaftlich frohen Rahmens entschlossenen Ernst, wengleich umspielt von der Weichheit der Empfindung, und tief drinnen in dieser nach außen verschlossenen Kinderseele, die nur ab und zu sich in heftigen Wutausbrüchen entläßt und sonst ein Geheimnis mit sich herumzutragen scheint, glüht eine ganz energische Sehnsucht: «In meinen Träumen sah ich immer eine glänzende Zukunft vor mir. Ich träumte von Glück und von Ruhm, denn ich war überzeugt, daß ich zu etwas Großem bestimmt sei und in die engen, bürgerlichen Verhältnisse, in denen ich geboren war, gar nicht hineingehörte» (S. 45). Eine «wuchernde Phantasie», «ein lebhafter Geist»: beides denkt sich Edith Stein selbst ohne Umschweife in ihren Erinnerungen zu, und die Verwandten attestieren ihr überdies einen «verstiegenen und weltfremden Idealismus». Die Schuljahre verlaufen glänzend, und ohne jegliche Ziererei berichtet die erwachsene, jetzt über vierzigjährige Edith Stein von ihren Erfolgen.

### Ungezwungene Lust am Erzählen

Überhaupt – und darin mag nun eine Überraschung dieser Aufzeichnungen liegen – erzählt sie sehr direkt, beinahe mit kindlich sprudelnder Naivität und vor allem mit großer Freude am Narrativen überhaupt: als ob sich alles nicht viel früher, sondern gerade erst gestern zugetragen hätte. Eine Blässe der Gedanken oder das Bemühen, Erlebtes kunstvoll umzusetzen, gar zu verfremden, zur Sprache der Metaphorik zu greifen, literarische Ambitionen auch nur zu hegen oder solche gar zu äußern: dies alles liegt Edith Stein fern. Wenn Bekannte ihr schlichtes, kindlich unbeschwertes Wesen gerühmt haben (auch dieser Habitus wohl allerdings das Resultat großer Disziplin), so glaubt man dies erst recht, wenn man diese Aufzeichnungen gelesen hat. Anders ausgedrückt wiederum, geben sie sich sachtreu, realitätsbezogen; jene Poesie, die gerade Erinnerungstexte – zumal an die Kindheit – erwecken mögen, ist hier weitgehend zugunsten eines linearen, transparenten Ablaufs der Ereignisse an den Rand gebannt worden.

Was sich später aus Edith Stein im Erwachsenenalter herausentwickelte, sich vor der Welt zu profilieren wußte, gab sich schon in der Kindheit ahnungsweise zu erkennen. Eingesponnen in einer intensiven «inneren Welt», dazu überaus selbständig und ungewöhnlich verschwiegen, konnte und wollte der ju-

gendlichen Edith Stein niemand zu nahe treten, am allerwenigsten die Mutter. Da hatte sich in Ediths Innern bereits etwas gebildet und verfestigt, was die Kraft ihrer Persönlichkeit, ihrer Ausstrahlung begründen sollte. Vorangegangen waren allein in den ersten Lebensjahren «unbegreifliche, sprunghafte Umwandlungen»: Edith war «von einer quecksilbrigen Lebhaftigkeit, immer in Bewegung, übersprudelnd von drolligen Einfällen, keck und naseweis ..., zornig, wenn etwas gegen meinen Willen ging» (S. 42).

### Judentum und wache Zeitgenossenschaft

Besonderes Interesse dürfen natürlich Edith Steins Schilderungen der hohen jüdischen Feiertage beanspruchen, wie sie in ihrer Familie eingehalten worden sind. Allerdings wirkte hier nicht das streng orthodoxe Ostjudentum im Hintergrund, wie es noch die Vorfahren mütterlicherseits praktiziert hatten, vielmehr wurde bereits – im Zeichen des assimilierten Judentums westlich liberaler Prägung – die zerbröckelnde Ordnung offenkundig: «Überhaupt litt die Weihe des Festes (Pessach) darunter, daß nur meine Mutter und die jüngeren Kinder mit Andacht dabei waren. Die Brüder, die anstelle des verstorbenen Vaters die Gebete zu sprechen hatten, taten es in wenig würdiger Weise. Wenn der ältere nicht da war und der jüngere die Rolle des Hausherrn übernehmen mußte, ließ er sogar deutlich merken, daß er sich innerlich über all dies lustig machte» (S. 39ff.).

Auf den gesamten Komplex der Kindheitserinnerungen besehen, nimmt dennoch das jüdische Element nicht jenen breiten Raum ein, wie man aufgrund der Titelgebung dieser Jugendschilderung erwarten könnte. Vielmehr ordnet es sich im breiten Strom gedanklicher Anregungen und Anschauungen unter, gibt insofern auch ein getreues Abbild jenes Breslau um die Jahrhundertwende, das doch eine befruchtende Vielfalt, eine Pluralität von Zugehörigkeiten und Bekenntnissen aufwies. Stark dagegen bleibt dem Leser das Interesse an Büchern literarischen und philosophischen Inhaltes (u. a. an Spinozas Ethik) haften, ebenso die «leidenschaftliche Teilnahme am politischen Geschehen der Gegenwart». Edith Stein erlebte z. B. den Aufbruch der Frauenbewegung mit wachem Geist und Spürsinn für das, «was in der Luft liegt». Sie trat mit ihren Freundinnen dem preußischen Verein fürs Frauenstimmrecht bei, der überwiegend Sozialistinnen umfaßte. Die volle Gleichberechtigung bedeutete ihr eine Selbstverständlichkeit, und sie hat diese Unbefangenheit als Mitgift sozusagen von ihrer Mutter mitbekommen, die keinen Moment gezögert hatte, gerade die beiden hochbegabten jüngsten Töchter aufs sorgfältigste auszubilden. Die rege Zeitgenossenschaft sollte Edith Stein auch in den Jahren des Ersten und Zweiten Weltkrieges nicht abhanden kommen. Aus dem Jahr 1915 z. B. datiert die breite, aufschlußreiche Schilderung ihres sechsmonatigen Aufenthalts als Hilfschwester im Seuchenlazarett Mährisch-Weißkirchen. Edith

Stein betreute hier typhuskranke Soldaten der Karpatenfront und bewies in dieser Eigenschaft eine große seelische Stärke und Unerschrockenheit.

Die Aufzeichnungen brechen vorzeitig nach der Promotion («summa cum laude») in Freiburg i. Br., August 1916, ab. Zur Entstehungsgeschichte ist noch anzumerken, daß der Hauptteil – wie gesagt – zwischen April und September 1933 abgefaßt worden ist, ein weiterer Abschnitt zwischen Herbst 1933 und Frühling 1935. Danach erfolgte ein Stillstand, weil Edith Stein ihre philosophische Studie «Endliches und Ewiges Sein» vollenden mußte. Erst nach der Flucht in den holländischen Karmel zu Echt, am Silvester 1938, beschloß Edith Stein die Fortsetzung. Leider kamen in den ersten Monaten des Jahres 1939 nur wenige Blätter hinzu; einerseits waren die Lebensumstände äußerst ungünstig für die Vollendung dieses Werkes (Kriegsverlauf, Umsiedlungspläne), andererseits erhielt Edith Stein den Auftrag, eine Studie über Johannes vom Kreuz zum 400. Jahrestag seiner Geburt abzufassen («Kreuzeswissenschaft»), die alle ihre Kräfte forderte. Das Manuskript ist aber noch in einer anderen Hinsicht fragment geblieben, denn ein Blatt ist aller Wahrscheinlichkeit nach durch die Kriegsumstände verlorengegangen, 33½ Blätter sind ferner von fremder Hand dem Manuskript entnommen worden.

Dennoch haben die Aufzeichnungen nichts an Frische eingebüßt. In zahlreichen Einzelheiten, die von großer Wahrnehmungsfähigkeit und einer erstaunlichen Gedächtniskraft zeugen, skizziert Edith Stein das Leben einer jüdischen Familie in den Jahren vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Was so wohlbehütet und gutbürgerlich hier über die Bühne der Zeit geht, fällt allerdings drei Jahrzehnte später einem grausamen Erwachen anheim: Drei der Geschwister verlassen die Kindheitserde, um ihr Leben zu retten und in Amerika neu zu beginnen – entwurzelt –, vier weitere Geschwister sterben in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern – Staub in den Lüften. «Komm, wir gehen für unser Volk!» Dieser Satz aus dem Mund Edith Steins ist uns überliefert; sie reichte ihn als Trostwort ihrer Schwester Rosa, als beide in Echt im August 1942 von der Gestapo verhaftet wurden. Es drückt sich darin jene schicksalhafte und für uns Nachgeborene so bestürzende Verbundenheit mit einer Sippe, mit einem Kulturraum, ja mit einem ganzen Volk und seiner Geschichte aus, wie sie heute immer seltener geworden ist, wie sie aber gerade in diesen Kindheitserinnerungen eindrücklich dokumentiert wird.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Bern

#### Weitere Literatur:

Edith Stein, *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, Kösel-Verlag, München 1960. Edith Stein, *Die Frau in Ehe und Beruf – Bildungsfragen heute*, Herder Bücherei Band 129, 2. Aufl. 1963. Waltraud Herbstrith, *Das wahre Gesicht Edith Steins*, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim, 2. Aufl. 1972. Waltraud Herbstrith, *Bilder des Lebens. Eine Edith-Stein-Biografie in Bildern*, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim, 1973.

## Feuerbach – Ansprüche an eine heutige Theologie

Ein so umstrittener Philosoph wie Ludwig Feuerbach verdankt die beträchtliche Aufmerksamkeit, die seinem philosophisch nicht unbedingt erstrangigen Werk auch heute immer noch zuteil wird, vor allem zwei verschiedenen Rezeptionsweisen: der marxistischen und der christlichen. Für erstere ist er ein Vorläufer des Marxschen historischen Materialismus; ihm, Feuerbach, fehle es freilich noch an jener historisch-materialistischen Dialektik, wie sie später bei Marx unter dem Begriff der «Praxis» konzipiert sei.

Unbestrittene Verdienste werden freilich seiner Religionskritik zugesprochen, auf die wiederum die christliche Rezeption teils polemisch (wegen ihrer Schärfe), teils triumphal reagiert hat: endlich ein unverhohlen sich bekennender Atheist, dem man dazu noch alle möglichen Denkfehler nachweisen kann! Die in

der Tat relativ einfache religionskritische These des Feuerbachschen anthropologischen Materialismus lautet im wesentlichen so: Der Mensch habe seine eigenen Wesenskräfte auf einen jenseitigen Gott projiziert; es sei nun an der Zeit, diese entäußerten Attribute (wieder) zu solchen des Menschen zu machen, also Theologie in Anthropologie zu verwandeln.

Die befreiende Wirkung, welche viele aufgeklärte Zeitgenossen bei dieser Kritik empfanden, hängt gewiß auch damit zusammen, daß Feuerbach hier den gordischen Knoten einer unüberschaubaren Verknäuelung von philosophisch-metaphysischen mit religiösen Problemen (vor allem bei Hegel) auf einen Schlag zu lösen schien. Allerdings stellte man schon früh fest, daß Feuerbach selbst wieder in religiöse Formen verfiel, nicht nur in einer mitunter nahezu kitschig-philanthropischen Lie-

besmoral im Spätwerk, sondern gerade mit einer Anthropologie, die allzu unmittelbar religiöse Elemente übernahm.

Dieser innere Widerspruch gehört – neben einer heillosen Vorliebe. Feuerbachs für unablässige Wiederholungen seiner Grundthese – zu den Hauptproblemen der Lektüre seiner Werke. Auf diesen Widerspruch nimmt auch *J. Christine Janowski* in einer theologischen Promotionsschrift, in Tübingen vorgelegt, noch einmal Bezug.<sup>1</sup> Sie greift als Paradigma dabei den alten homo-mensura-Satz (der Mensch als Maß aller Dinge) auf, um Glanz und Elend der Feuerbachschen Philosophie und Kritik zu prüfen.

### Dem Menschen geben, was des Menschen ist

Ihre terminologisch sehr aufwendige Arbeit bezieht dabei offensichtlich Motive der Heideggerschen Kritik der neuzeitlichen Subjektivität mit ein; letztere erreicht für sie anscheinend eine ähnliche Zuspitzung und Krise in Feuerbachs Werk wie sonst etwa bei Nietzsche. – An der inneren Entwicklung des Feuerbachschen Denkens wird minutiös und Schritt für Schritt verdeutlicht, wie sehr der Versuch, die unendlichen Prädikate Gottes für die Menschheit als Gattung zu vindizieren, zu einer Überanstrengung der menschlichen Selbstidentität und auch zu entsprechenden philosophischen Konsequenzen (logischer Zirkel) führen muß. Ein solches Übermaß überschreitet jedes Maß des Menschen.

Das freilich wird nicht nur Feuerbach ins Stammbuch geschrieben, sondern ebenso auch der Theologie selbst: insofern diese dem Menschen, was des Menschen ist, zu geben versäumt, wird sie zur Mitursache für solche Präntionen wie die des anthropologischen Materialismus und der überanstrengten (neuzeitlichen, modernen) Subjektivität überhaupt.

Ich hoffe, einige der zentralen Thesen des Buchs treffend wiedergegeben zu haben; die Autorin huldigt bisweilen einer – vorsichtig gesagt – eigenwilligen Darstellungsweise, welche Lektüre und Verständnis nicht unbedingt erleichtert. Was sie an Feuerbach konstatiert und theologisch kritisiert, ist das Projekt einer «entzweigungslosen» Unmittelbarkeit von Idee und deren Realisierung in der Wirklichkeit. Das führt zu einer (illusorischen) Radikalität voller, menschlicher Selbstidentität; «Wesen» und «Sein» des Menschen fallen dann letztlich zusammen.

Das ist gewiß richtig gesehen, wenn auch als Kritik nicht ganz neu; bereits Engels hatte vor über hundert Jahren auf das «Sein» halbverhungertes Minenarbeiter in englischen Kohlebergwerken verwiesen und anhand dieses Beispiels gefragt, ob Feuerbach darin ihr «Wesen» sehen wolle; kurzum, diese These ist hochproblematisch, sobald man ihren anti-idealistischen und religionskritischen Kontrapunkt nicht im Auge behält; Fahrlässigkeiten dieser Art kennzeichnen aber Feuerbachs Werk an vielen Stellen.

Sie sind nicht einmal zufällig, sondern ergeben sich aus der geradezu monoman religionskritischen Absicht; das hat Frau Janowski ganz treffend und differenziert herausgearbeitet. Nur: was folgt daraus? Daß die Bäume menschlicher Emanzipation auch nicht in den Himmel wachsen? Daß die von der Autorin vertretene Theologie letztlich doch besser Bescheid weiß? Oder nur, daß Feuerbach Denkfehler gemacht hat (was die Spatzen inzwischen von den Dächern pfeifen)?

Es wird einfach nicht recht deutlich. Denn Feuerbachs Lehre mit anderen entwickelten Systemen oder der philosophischen Architektonik eines Kant oder Hegel zu vergleichen, wäre, was die Autorin auch weiß, ungerecht; man bringt sich um die Pointe, wenn man bei Feuerbach nur auf seine theoretischen Gehalte, die positiv entwickelte Kritik schaut und nicht bei jedem Satz mitzuhören versucht, gegen wen und was er spricht.

### Wo liegt bei Feuerbach die Pointe?

Vor einigen Jahren hat bereits *Marcel Xhaufflaire* Maßstäbe für eine theologische Auseinandersetzung mit Feuerbachs Religionskritik gesetzt.<sup>2</sup> Viele Motive der Antikritik bei Janowski hat er bereits, wenn auch in anderer Diktion und Systematik, vorweggenommen; er wird von der Autorin nur in einer Anmerkung erwähnt. Xhaufflaire kam zu dem Ergebnis, daß Feuerbach an eine heutige Theologie Ansprüche stelle und stellen wollte, die selbst von deren Avantgarde kaum eingelöst seien. Denn diese basiere immer noch auf jener Säkularisierungstheorie, nach der die antichristliche Denkform der neuzeitlichen Aufklärung und Wissenschaft letztlich doch christliche Strukturen von Geschichte und Subjektivität voraussetze.

Jene Theorie sei aber letztlich über Hegel, der ja selbst noch einmal Wissen und Glauben zu einer gewaltigen Synthese zusammenzwingen wollte, nicht hinaus – und habe damit das Niveau der Feuerbachschen Kritik beispielsweise noch gar nicht erreicht. Bei dieser werde die unterschwellige Konkordanz von Wissenschaft und Theologie, von Natur und Unendlichkeit, von Rationalität und Glaube aufgekündigt und die Theologie mit einer Perspektive konfrontiert, auf die sie mit den Theoremen der Säkularisation nicht mehr angemessen antworten könne. Zugleich aber enthielten gerade die weltlich-religiösen Motive des Feuerbachschen Materialismus Sperren gegen eine positivistische Reduzierung.

Xhaufflaire sieht, alles in allem, eine Lösung eher in einer neuen *Praxis*, in der sich das Christentum mit seiner neuen, post-modernen Umwelt ohne besserwisserische Selbstgerechtigkeit auseinanderzusetzen habe, im Verzicht auch auf die Traditionen, die selbst avancierten Formen der Theologie noch Sicherheit zu geben schienen. Ganz formal gesprochen; schließt sich dieser Weg einer «praktischen» Auflösung eher der Marxschen Feuerbach-Kritik als der üblich theologischen an. Damit aber wird auch der Streit um die Frage, ob und wie der Mensch Maß aller Dinge sei, zu einer eher scholastischen Frage – gerade dann, wenn man Feuerbach beim Wort nimmt.

Werner Post, Bonn

<sup>2</sup> Marcel Xhaufflaire, Feuerbach und die Theologie der Säkularisation, München-Mainz: Kaiser-Grünewald, 1972.

## Katholische Soziallehre

Eine Einführung und ein Lexikon

**Stephan H. Pfürtnner/Werner Heierle, Einführung in die katholische Soziallehre.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, XIII, 186 Seiten, DM 41,- (für Mitglieder DM 24,-).

Welches Interesse kann eine neue «Einführung in die katholische Soziallehre» heute noch wecken? Die provozierende Frage will nicht künstlich gestellt sein. Was bis jetzt auf dem Büchermarkt war, ist fast immer als wohlwollendes und undistanziertes Wiederholen von kirchlichen Stellungnahmen zu bezeichnen. Gesamtdarstellungen weisen, von wenigen erfreulichen Ausnahmen abgesehen, einen eher apologetischen Charakter auf. Darüber hinaus weckt heute das Stichwort «katholische Soziallehre» auch beim theologisch Unbelesenen den Eindruck der Krise und läßt ihn leicht in den Chor derjenigen einstimmen, welche seit einiger Zeit das «Ende der Soziallehre» proklamieren. Man kann aber ehrlicherweise nicht leugnen, daß sich in den letzten Jahren auch ein neues, kritisches Interesse an einer adäquaten Kenntnis der Soziallehre gezeigt hat. In diesem geistigen Kontext ist auch die «Einführung» von S. Pfürtnner und W. Heierle entstanden. Ein erfreuliches Ereignis scheint diese Publikation zu sein, sowohl für den sogenannten Laien wie für den Eingeweihten.

Das Buch vermittelt den Stoff mit der nötigen Distanz, welche Selbstreflexion, Einschätzung und Kritik erlaubt. Die ökume-

<sup>1</sup> J. Christine Janowski, Der Mensch als Maß. Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von Ludwig Feuerbachs Werk. Zürich-Köln: Benziger – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980 (Ökumenische Theologie Band 7), 360 Seiten, DM/Fr. 48.-.

nische Offenheit, in jedem Kapitel spürbar, ist eine positive Folge dieser Grundeinstellung der Verfasser. Die Einteilung der Materie durch die zwei Autoren ist geglückt. *Pförtner* unternimmt es, das Selbstverständnis und die Selbstlegitimation der katholischen Soziallehre in theologischer sowie in sozialphilosophischer Sicht zu überprüfen. Er stellt dabei eine positive Entwicklung fest: Von der Arbeiterfrage ausgehend hat sich die katholische Soziallehre zu einer Reflexion über die sittlichen Grundlagen des weltweiten Zusammenlebens entfaltet. *Pförtner* analysiert auch den ekklesiologischen Wandel in der Vorstellung der Trägerschaft der Soziallehre: diese erscheint heutzutage nicht mehr ausschließlich als Lehre der Päpste, sondern als auch von den regionalen Kirchen und von der christlichen Basis in den einzelnen Ländern mitgestaltet und mitgetragen. Diese positive Entwicklung soll aber den Haupthintergrund der Krise der Soziallehre nicht aufheben. Der Marburger Sozialethiker widmet der *Begründungsproblematik* ein ganzes Kapitel und plädiert (vgl. S. 68) für eine Methodologie, die «auf eine Konsensfähigkeit der Argumente abzielt». Er liefert damit zugleich den Versuch einer Metatheorie jeglicher Rede der Kirche(n) über soziale Phänomene.

Im zweiten Teil des Buches behandelt *Heierle* konkret sozial-ethische Probleme, welche schon Gegenstand von neueren kirchlichen Stellungnahmen gewesen sind. Er unterläßt dabei, zu Recht, den Versuch, die Fülle der Themen in einem systematischen Raster zu ordnen, und hält eine Reihenfolge ein, welche chronologisch die Schwerpunkte der katholischen Soziallehre selbst widerspiegelt (u. a. kommen folgende Themen zur Sprache: Kapital und Arbeit, Koalitionsrecht, die Aufgabe des Staates, Mitbestimmung, Krieg und Frieden, weltweite Gerechtigkeit, Grenzen des Wachstums). In diesen Kapiteln erweist *Heierle* dem Leser einen dankenswerten Dienst, indem er Informationen problembewußt und problemorientiert so vermittelt, daß der historisch-politische Kontext und der theologische Hintergrund der kirchlichen Stellungnahmen in ihren komplexen Wechselverhältnissen klar zum Ausdruck kommen. Einführungen dieser Art haben den schlechten Ruf, langweilig zu sein. *Pförtner* und *Heierle* haben versucht, das Gegenteil zu beweisen, und dies ist den Autoren zu einem guten Teil gelungen.

Alberto Bondolfi, Zürich



**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen  
**Redaktion:** Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, Pietro Selvatico  
**Ständige Mitarbeiter:** Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)  
**Anschrift von Redaktion und Administration:**  
 Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 201 07 60  
**Bestellungen, Abonnemente:** Administration  
**Einzahlungen:** «Orientierung, Zürich»  
**Schweiz:** Postcheck Zürich 80-27 842

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

**Deutschland:** Postcheckkonto Stuttgart 6290-700  
**Österreich:** Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127  
**Italien:** Postcheckkonto Rom Nr. 29290004  
**Abonnementspreise 1981:**  
**Schweiz:** Fr. 32.- / Halbjahr Fr. 17.50 / Studenten Fr. 24.-  
**Deutschland:** DM 37.- / Halbjahr DM 21.- / Studenten DM 27,50  
**Österreich:** öS 275.- / Halbjahr öS 160.- / Studenten öS 190.-  
**Übrige Länder:** sFr. 32.- plus Versandkosten  
**Gönnerabonnement:** Fr. 40.- / DM 45.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)  
**Einzelexemplar:** Fr. 2.- / DM 2,50 / öS 20,-

**AZ**

8002 Zürich

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

**Katholisches Soziallexikon, hrsg. von Alfred Klose, Wolfgang Mantl und Valentin Zsifkovits.** Innsbruck: Tyrolia - Graz: Styria 1980, 1796 Seiten, ÖS 1200.-, DM 170.-, Fr. 170.-.

Diese völlig überarbeitete und erweiterte Auflage des 1964 erstmals erschienenen Katholischen Soziallexikons liegt seit Dezember letzten Jahres vor. Über mehrere Monate hinweg habe ich bei verschiedenen Gelegenheiten zahlreiche Artikel gelesen, und zwar weitgehend mit Vergnügen und Gewinn. Teils habe ich mir Artikel angesehen, deren Thematik mir vertraut war - aus Neugierde, wie der betreffende Autor die Sache wohl angepackt habe -, teils Artikel, die für mich eher Neuland waren. Ich bin also einerseits den Themen der klassischen katholischen Soziallehre nachgegangen (Eigentum, Arbeit, Kapital, Koalitionsrecht, Lohn, Kapitalismus, Sozialismus, Mitbestimmung usw.) und habe dabei wertvolle Zusammenfassungen und Darstellungen des Standes der Dinge und der Forschung gefunden. Auch die Artikel über die einzelnen Sozialenzyklen der Päpste sind sehr lesenswert. - Auf der andern Seite habe ich immer wieder gestaunt über die Vielfalt der Artikel, über den weitgespannten Umfang des Lexikons. Einige Stichwörter seien genannt: Verhaltensforschung, Geiselnahme, Selbsttötung, Brüning, Vereinte Nationen, Soziolinguistik, Newman, Ordenswesen, Sport, Transnationale Unternehmen, Gesellenvereine usw. Der Leser und Benützer des Lexikons kann, kurz gesagt, Auskunft finden über das gesamte Gebiet von Recht, Gesellschaft, Staat und Wirtschaft.

Von drei österreichischen Herausgebern und zwei österreichischen Verlagen herausgebracht, ist das Lexikon dennoch keineswegs auf österreichische Verhältnisse beschränkt. In vielen Artikeln finden sich konkrete Angaben über die Lage in der BRD und in Österreich (z. B. in den Artikeln «Arbeitszeit», Sp. 132, «Koalitionsrecht», Sp. 1407-1409, «Sport», Sp. 2861f.), begreiflicherweise weniger häufig auch über die Lage in der Schweiz (übliche Ausnahmen sind z. B. die Artikel «Christlichdemokratische Parteien», «Katholische Organisationen» und «Kirche und Staat»). Aber die Schweiz kommt auch eigenständig zum Zug in einem Übersichtsartikel über die Geschichte der katholischen Sozialbewegung in der Schweiz und in Artikeln über wichtige Gestalten in dieser Bewegung: Beck, Decurtins, Feigenwinter, Florentini, Heil, Jung, Mermillod, Scheiwiler.

Von den heute dringlichen Weltproblemen findet der Themenkreis Krieg und Frieden, Gewalt und Gewaltlosigkeit besonders ausführliche und sorgfältige Behandlung.

Zahlreiche Verweise innerhalb der Artikel sowie ein Personen- und ein Sachregister erleichtern es, die Zusammenhänge und die gedankliche Verbindung der einzelnen, größtenteils wohlthuend kurzen Artikel zu sehen und herzustellen. Alles in allem ein sehr hilfreiches Nachschlagewerk, dem man möglichst viele Leser und Benützer wünscht, ein Lexikon, das auch der Rezensent keineswegs beiseite legen, sondern immer wieder konsultieren wird.

Werner Heierle, Zürich

## Zur Titelseite

Der Generaloberer der Jesuiten, Pater *Pedro Arrupe*, der seit einem Gehirnschlag am 7. August schwer erkrankt ist, läßt sich nicht gerne als «schwarzer Papst» betiteln, «... als ob ich so etwas wie ein Schattenpapst wäre. Dabei wollte unser Gründer eindeutig, daß wir der Kirche dienen, aber sie nicht beherrschen.» Dies und vieles mehr kann man in einem Buch nachlesen, welches erstmals in deutscher Sprache eine größere Sammlung von Ansprachen und Vorträgen des seit 1965 amtierenden Jesuitengenerals bringt: *Unser Zeugnis muß glaubwürdig sein* (Schwabenverlag, Ostfildern 1981, 201 Seiten, 24.- DM). Dem Band (S. 87-89) ist auch der Auszug auf unserer Titelseite entnommen: der bekennnishaftige Text war ursprünglich Teil einer Rede, die Arrupe 1976 in der Frankfurter Pauluskirche hielt. «Glaube und Gerechtigkeit als Auftrag der europäischen Christen» hieß damals das Thema; «Glaube und Gerechtigkeit» ist seit dem letzten Generalkapitel der Jesuiten (1974/75) geradezu das «Programm» des Ordens und zugleich das Stichwortpaar, auf das *Pedro Arrupe* in seinem Denken und Reden immer wieder zurückkommt. Sein Buch beginnt mit den «Bekennnissen eines Optimisten» - eines Optimisten, der auch als 73jähriger ein Lernender geblieben ist und dessen Überzeugung lautet: «So nahe war uns der Herr vielleicht noch nie, weil wir noch nie so ungesichert waren» (S. 36).

Red.