

**A**UCH DIE ALTE WELT hatte ihre Fremden und Ausländer. Es hat die Menschen immer durcheinandergewürfelt, auch bei archaischen Wirtschafts- und Verkehrsverhältnissen. Handel, Kriege und Reisen sorgten dafür. Und man machte sich seine Bilder vom Fremden, nicht immer zu dessen Vorteil. Wie dachten und redeten die Christen als Zeitgenossen der Spätantike darüber? Auf die Breite der Überlieferung gesehen muß man berichten, daß sie das gewachsene Klischee in vollem Umfang mitgebrauchten – das Klischee nämlich vom moralisch verkommenen, unzivilisierten, kulturell und religiös zurückgebliebenen Barbaren, wie es aller Welt, meist mit römisch-aristokratischer Arroganz, geläufig war. Allerdings waren die Fremdvölker außerhalb des Reiches kein besonders interessantes Thema, auch für die Christen nicht. Man sprach nur gelegentlich von ihnen, – bis im 4. Jahrhundert infolge der Völkerwanderung bzw. der Barbareninvasion allerdings die Angst vor ihnen im Reich ausbrach.

## Plädoyer für die Fremden

Es lohnt sich, aus dieser Szene einen Mann zu beleuchten, der in der christlichen Erinnerung eigentlich zu kurz gekommen ist. Es lohnt sich, seine unzeitgemäßen, originellen Zwischenrufe (zu mehr Wirkung hat es nicht gereicht) zu kennen. Gemeint ist der Priester *Salvian von Marseille* (ca. 400–ca. 480). Er gehörte zu den Flüchtlingen, die vor den Barbaren von Nordgallien (vielleicht aus Köln, wo er jedenfalls Verwandte hatte) nach Süden flohen. Er sah mit eigenen Augen die viermal zerstörte Stadt Trier und lebte dann als konsequenter Asket und rigoroser Prediger in der Kirche von Marseille. Während also alle, Heiden und Christen, über die Ausländer (Barbaren) recht abschätzig redeten und während man neuerdings, seit der Invasion dieser Völker, wegen der Ängste vor Flucht, Krieg und Elend sogar auch unter Christen offen heraus diese Fremden haßte und zu Gott um ihre Vernichtung betete – zu dieser Zeit äußerte Salvian sehr andere Ansichten über die Fremden, als sie verbreitet waren. Und seine abweichenden Meinungen galten nicht nur für die Barbaren als in jeder Hinsicht fremde Ausländer, sondern für alle Menschengruppen, die er nach den verlogenen Standards einer korrupten Gesellschaft abqualifiziert fand.

Salvian verlangte generell eine christlich-moralisch vertretbare, redliche Beurteilung. Was er dazu sagt, ist im Zusammenhang seiner unerhört scharfen Sozialkritik zu lesen, mit der er seinen Zeitgenossen ins Gewissen zu reden und Veränderungen zum Besseren zu erreichen suchte. In Gallien und Spanien waren die Leute einerseits durch die Invasion, andererseits und noch schlimmer durch die unsoziale Wirtschafts- und brutale Steuerpolitik der römischen Behörden in katastrophaler Weise ruiniert und verarmt. An dieser Ungerechtigkeit des Staates wie der vielen Reichen, die in ihrem Wohlstand bedenkenlos neben der Armut lebten, sah Salvian die (längst christianisierte) Gesellschaft und auch die Kirche moralisch und historisch zugrunde gehen.

In seiner (zweifelloso pauschalen) Kritik hat er nun eine Reihe von Fragen der sozialen Gerechtigkeit angeschnitten und damit zugleich ein ganzes Gebäude von Vorurteilen der Herrschenden und der Frommen demontiert, mit denen diese sich trotz ihrer glaubenslosen Lebenspraxis ins Recht setzen wollten. Und dabei kommen die Ausländer als Fremde und außerdem noch weitere Fremdgruppen zur Sprache. Die von Salvian attackierten Christen aller Stände fühlten sich nämlich als Römer den Barbaren, als Freie den Sklaven, als Rechtgläubige den Ketzern, als anständige Menschen den Sündern und Aussteigern überlegen. Sie waren überzeugt, unangreifbar auf der richtigen Seite zu stehen. Salvian verunsicherte sie, klagte sie an, wollte ihnen ein schlechtes Gewissen machen und sie vor aller Welt bloßstellen, indem er in seinen Schriften folgende skandalöse Behauptungen riskierte, an deren Richtigkeit es für ihn keinen Zweifel gab:

### KIRCHENVÄTER

**Christlicher Nonkonformist der Spätantike: Salvian von Marseille** im Kontext der Barbareninvasion – Einer sich anständig wählenden, längst christianisierten Gesellschaft hielt er den Spiegel vor – Die «ändern», die nicht zum «wir» gehören: Sklaven, Häretiker, Huren, Rebellen, Barbaren – «Wir sind schlechter, weil wir nicht besser sind».  
*Norbert Brox, Regensburg*

### HOLLAND

**Kirchenprovinz in «Babylonischer Gefangenschaft»:** Roms Bischofsernennungen an der früher üblichen Mitsprache der Diözesen vorbei – Betroffenheit beim Kardinal und weiten Kreisen des Volkes – Mißachtung der Realität einer gemeindefürchtlichen Tradition – Zentralistische Eingriffe fördern horizontales Schisma – Erklärung der Marienburg-Gruppe – Basisbewegung: Weniger Großkirche, mehr gesellschaftliches Engagement – Reaktionäres Gegenspiel der großen Gönner – Erneute Auseinandersetzungen um Priesterausbildung.  
*Knut Wolf, Nijmegen*

### LUTHER/DDR

**Wenn marxistische Historiker Luther lesen:** Entwicklung des marxistischen Lutherbildes von 1945 bis heute – Korrekturen und Lernfähigkeit – *Gerhard Brendlers* Lutherbiographie: Zuwendung zu «Luthers geistiger Entwicklung und seinem individuellen Verhalten» – Nicht nur Echo, sondern Vorantreiber seiner Zeit – Die These von der frühbürgerlichen Revolution – Entscheidende Rolle seiner Theologie – Der sündige Mensch und die Entfremdung – Luthers Wahrheitsfrage als Anfrage ernst genommen.  
*Johannes Brosseder, Königswinter*

### LITERATUR

**Zum «Geistlichen Jahr» der Droste:** Ein widerborstiges Stück Literatur – Ihre Dynamik entspringt der Diskrepanz zwischen Wollen und Vermögen – Die Tradition der geistlichen Jahreszyklen – Schon der frühe erste Teil für fromme Großmutter «unbrauchbar» – «Spuren eines vielfach gepreßten und geteilten Gemütes» – Mangelnde Glaubenssicherheit eines «trockenen Herzens» – Ein Kind ihrer Zeit «mit all den übermütigen Fragen».  
*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

### BRASILIEN

**Zuschrift:** Zu positives Bild der Demokratisierung durch Augenschein und Dokument der Brasilianischen Bischofskonferenz korrigiert.  
*Ferdinand Kerstiens, Marl*

### WIRTSCHAFTSETHIK

**Arbeit anders verteilen:** Massenarbeitslosigkeit und Mittel ihrer Bekämpfung – Verteilungskrise und Umwertung der Arbeit – Drei konkurrierende Wege zur Neuverteilung der Erwerbsarbeit – Wege ungleichmäßiger Verteilung verstärken Tendenz der Klassengesellschaft – Gleichmäßige Verteilung muß kosten-, einkommens- und geschlechtsneutral sein.  
*Friedhelm Hengsbach, Frankfurt*

- Die Barbaren sind besser als die (christlichen) Römer.
- Die Sklaven sind besser als ihre Herren.
- Es gibt Häretiker, die besser sind als die Rechtgläubigen.
- Die Huren sind besser als die (christlichen) Ehemänner, die zu ihnen gehen.
- Die sozialen Rebellen sind besser als die Behörden und Steuereinnahmer, von denen sie in die Rebellion getrieben werden.

Da ist eine Reihe von Standards auf den Kopf gestellt. Verhalten und Vorurteile gegenüber Fremd- und Außenseitergruppen waren eingespielt. Barbaren, Sklaven, Ketzer, Huren, Rebellen: das sind die anderen, das sind nicht «wir». Salvian stellt sich also hin und redet anders über sie, als «man» zu reden hat. Aufgrund sachlicher und sozial-moralischer Kritik kam es zu provokanten Thesen, nach denen die «Fremden» ganz anders aussahen. Seine Argumentation war konsequent:

► zu den *Sklaven*: «Man» sagte, sie sind Diebe, laufen ihren Herren davon, leben für ihren Bauch und lügen. Hier einiges aus Salvians Kommentaren zu solchem Klischee: «Wenn Sklaven Diebe sind, werden sie vielleicht durch Armut zum Stehlen gezwungen.» Ihr Lohn ist ein Hungerlohn und deckt ihre elementaren Bedürfnisse nicht. «Der Dieb, der zum Stehlen gezwungen wird, ist nicht zu beschuldigen», andere sind schuldig. Und auch die Flucht wird ja durch Not und durch Mißhandlung praktisch erzwungen. Und zum Lügen: «Was wundert man sich, wenn ein Sklave aus Angst lieber lügt, als sich auspeitschen zu lassen?» (gub. IV 13–19).<sup>1</sup> Salvian ergreift Partei. Verständnis führt zur Entschuldigung und so zur Revision des Vorurteils. Das wiederholt sich im folgenden. Der Fremde und andere ist nicht durch seine Zugehörigkeit zur Klasse, Nation, Religion usw. der Lump, den man aus ihm gemacht hat.

► zu den *Häretikern*: Unter den Barbaren gab es außer den Heiden die christianisierten Goten und Vandalen. Sie waren aber Häretiker, weil Arianer – auch für Salvian. «Man» disqualifizierte sie folglich zu Recht. Salvian denkt ein Stück weiter und entlastet sie: Die Schuld für ihr falsches Bekenntnis

*«Bei uns sind sie Häretiker, bei sich sind sie es nicht ... Was sie für uns sind, sind wir für sie.»*

liegt nicht bei ihnen, sondern bei den schlechten (römischen) Missionaren, von denen sie falsch belehrt und bekehrt worden sind. Und Salvian schreibt erstaunliche Sätze dazu nieder: «Häretiker sind sie, aber ohne es zu wissen. Bei uns sind sie Häretiker, bei sich sind sie es nicht. Denn sie halten sich so entschieden für katholisch, daß sie sogar uns mit der Bezeichnung Häretiker beschimpfen. Was sie also für uns sind, sind wir für sie ... Sie irren, aber guten Glaubens, nicht aus Haß gegen Gott, sondern aus Liebe zu ihm ... Inwieweit sie für diesen Irrtum und diese falsche Meinung am Gerichtstag Strafe verdienen, kann außer dem Richter niemand wissen» (V 9–10). – Ich kenne keine zeitgenössische Parallele zu dieser aufgeklärten Kritik an parteilichen Klischees. Wer so weit geht wie Salvian in seiner Entlastung von Häretikern durch Zugeständnis subjektiver Redlichkeit und sogar Christlichkeit – wer so «liberal» denkt, der ist nicht nur im 5. Jahrhundert ein auffälliger Denker und Kirchenmann. Allerdings: Salvian sagt das nur über die barbarischen Häretiker, für die er als Barbaren (s. u.), nicht als Ketzer Sympathien hat. Von den vielen übrigen «römischen Häretikern», wie er sie nennt, also den Häresien im Reichsgebiet, redet er in vernichtenden Verurteilungen (V 14), weil er sie für unentschuldigbar hält. Aber es bleibt dabei, daß er Vorurteile, die er als falsch und ungerecht durchschaut, argumentativ und mit guten Gründen widerlegen will.

► zu den *Huren*: «Man» diskriminierte ausschließlich sie, nicht ihre Kunden. Auch Salvian nennt sie schamlos, rehabilitiert sie aber vergleichsweise: Sie sind keine Ehebrecher, da sie

«das eheliche Band nicht kennen»; die christlichen Ehemänner dagegen brechen bei ihnen die Ehe (VII 15).

► zu den *Rebellen*: Salvian redet da von sog. Bagauden, einer Bewegung von aufständischen Bauern, die es in Spanien und Gallien seit Ende des 3. Jahrhunderts gab. «Man» denunzierte sie als terroristische Banden, die den inneren Frieden und die Sicherheitspolitik nach außen gefährdeten. Salvians Analyse: Die Bewegung ist aus der vom Staat und von der Rechtsprechung betriebenen Enteignungspolitik und Verarmung entstanden, und weil die krasse Unrechtspolitik fortgesetzt wird, schließen sich derzeit besonders viele den Bagauden an. Über sie, die als Rebellen und Räuber kriminalisiert waren, sagt Salvian: «Wir nennen sie Rebellen, nennen sie verkommen, dabei haben wir sie dazu gebracht, Kriminelle zu sein.» Denn wodurch

*«Wir nennen sie Rebellen, nennen sie verkommen, dabei haben wir sie dazu gebracht, Kriminelle zu sein.»*

anders wurden sie Bagauden als durch unsere Ungerechtigkeiten, durch die Korruption der Richter, durch die Vermögensbeschlagnahme und die Räubereien derer, die das Amt staatlicher Steuereinzahlung zu eigenem Gewinn und Vorteil mißbrauchen?» (V 24–25). – Salvian unterläuft die selbstgerechten Vorurteile durch unbestechliche Beschreibung dessen, was tatsächlich vor sich geht.

► zu den *Barbaren* schließlich: Über sie äußert Salvian sich verständlicherweise relativ oft, denn infolge der Invasion waren sie für die westliche Reichsbevölkerung inzwischen aus vielen, auch theologischen (Theodizee)Gründen ein heißes Thema. Für das geschlossene christliche Reich waren sie bedrohlich das Fremde, das von außen einbrach. Salvian hatte vor ihnen fliehen müssen und hat doch eine günstige Meinung von ihnen, nämlich dann, wenn er sie mit den christlichen Römern vergleicht. Barbaren sind und bleiben sie, Salvian wiederholt hier einmal alle Klischees: «Der Stamm der Sachsen ist wild, die Franken sind treulos, die Gepiden unmenschlich, die Hunnen unzüchtig. Das Leben aller heidnischen Barbaren ist Lasterhaftigkeit.» Dann allerdings weiter: «Aber: Haben ihre Laster das gleiche Gewicht wie die unsrigen?» (IV 67f.). Wieder werden die Fremden vergleichsweise entlastet, nämlich im Vergleich mit den selbstzufriedenen Römern, und zwar mit dem Argument, daß die Christen Moral und Sitte ja kennen, während die Barbaren nichts davon wissen (IV 70). «Wir sollen besser sein. Und deshalb sind wir schlechter, weil wir nicht besser sind, obwohl wir es doch sein müßten» (IV 57). Salvian sagt kurz so: «Bei ihnen ist Unwissenheit, bei uns Übertretung» (IV 95), und läßt die geltenden Urteile, wonach die Christen besser sind, nicht gelten. Zunächst: «Ungerecht sind die Barbaren, wir sind es auch; habsüchtig sind die Barbaren, wir sind es auch; treulos ..., schamlos usw. sind die Barbaren, wir sind es auch» (IV 65). Und dann gesteigert: «Wer ist so ungerecht wie wir? Die Franken kennen dieses Verbrechen nicht; die Hunnen sind frei von solchem Frevel; nichts davon findet man bei den Vandalen, nichts bei den Goten» (V 36).

Salvian wertet – nicht emotional, sondern argumentativ – unkonventionell um und weiß Gutes zu sagen über diskriminierte Fremde und Abweichler. Nun steht sein Bild von den Fremden

*«Bei ihnen ist Unwissenheit, bei uns Übertretung. Wir sind schlechter, weil wir nicht besser sind.»*

zweifelloos in der Tradition einer Idealisierung der Barbaren: Die Ideale, die man in der eigenen Gesellschaft (oder Kirche) nicht realisiert sah, wurden von Dichtern, Philosophen und dann auch von Christen im leuchtenden (und zugleich beschä-

und eine ältere deutsche Übersetzung in: Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. XI, München 1935.

<sup>1</sup> Die Zitate stammen aus den 8 Büchern über die Weltregierung Gottes (De gubernatione Dei). Vgl. den lateinischen Urtext in Sources Chrétiennes 220

#### LIEBE LESERINNEN UND LESER

HEUTE, WO UNS VON ALLEN SEITEN VERGIFTENDE PROPAGANDA BEDRÄNGT, WERDEN UNS DES ALTEN SALVIAN EINSICHTEN ZUM HEILMITTEL. SIE ERLAUBEN UNS, VERHÄNGNISVOLLE FIXIERUNGEN HINTER UNS ZU LASSEN UND VORURTEILSFREIER AUF EIN MÖGLICHES ZUSAMMENLEBEN MIT DEN „ANDERN“ ZU BLICKEN. SO NEHMEN WIR SEINE EMPFEHLUNGEN IN DEN NEUEN JAHRGANG HINÜBER. IHNEN ALLEN, VEREHRTE LESERINNEN UND LESER, ENTBIETEN WIR UNSERE HERZLICHEN SEGENSEWÜNSCHE. DIE REDAKTION

menden) Vorbild schlichter, unverdorbener Fremdvölker vorzeigt. Salvian baute im aufgebesserten Barbarenbild den Kontrast zum Verfall der römisch-christlichen Sittenordnung auf, um die Gesellschaft zu attackieren, zu beschämen und womöglich zu bessern. Aber es war bei ihm mehr als dieser pädagogische «Trick», wenn er die Barbaren so dezidiert zu rehabilitieren suchte. Er sah Unrecht in den Klischees und wollte es korrigieren. Sonst hätte er sich mit dem traditionellen Beispiel von den idealen Barbaren begnügen können. Er hielt der selbstgefälligen, korrupten Gesellschaft aber in provokantem Stil eine ganze Palette von Korrekturen vor, die unannehmbar wa-

ren: Sklaven, Ketzer, Dirnen und Rebellen hatten ihren schlechten Ruf, an dem seriöserweise nicht zu rütteln war. Salvians Schriften machen den Eindruck, daß man im gallo-römischen Milieu seiner Zeit gar nicht auf die Idee kam, das Christentum, zu dem man sich bekannte, auf die sozialen Verhältnisse zu beziehen. Und so konfrontierte er die Leute mit diesen wirklich ärgerlichen Beispielen für ein Umdenken, wobei er die Beispiele ernst und buchstäblich meinte. Es ging ihm schon wirklich um Umwertungen bzw. um den klaren, gerechten Blick bei moralischen Unterscheidungen und Vorurteilen bezüglich Freund und Fremd. Es gehörte für ihn zur Verchristlichung des Denkens der Leute, die er zu erreichen suchte, daß sie nach wirklich moralischen, nicht verlogenen und zynischen Kriterien urteilten, über sich und andere, über Fremde. Wie gesagt: Salvian hat aus dieser Lauterkeit heraus seine Zwischenrufe gemacht, ohne eine verhängnisvolle Tradition brechen zu können.

Norbert Brox, Regensburg

DER AUTOR hat soeben in der von ihm betreuten Reihe «Schriften der Kirchenväter» neu herausgebracht: Salvian von Marseille, Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. Der Brief an den Bischof Salonius. Deutsche Übersetzung von A. Mayer, bearbeitet und kommentiert von N. Brox, Kösel-Verlag, München 1983, 176 S., DM/Fr. 21.20. – Ebenfalls von Norbert Brox ist diesen Herbst in der Reihe «Leitfaden der Theologie» (8) erschienen: Kirchengeschichte des Altertums. Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 206 S., DM 19.80 (Taschenbuchformat; eignet sich als Geschenk!).

## Illusionäre Einheit durch Roms Zentralismus

Zur «Babylonischen Gefangenschaft» der Niederländischen Kirchenprovinz

In den letzten Wochen und Monaten ist die katholische Kirche in den Niederlanden wieder stärker ins Blickfeld der interessierten Öffentlichkeit geraten. Dazu haben insbesondere die jüngsten Bischofsernennungen für Haarlem, Rotterdam und Utrecht beigetragen, aber auch anderes, wie etwa die – in den Niederlanden immer noch unerwünschte – Kritik aus der deutschen Kirche am Bischof von 's-Hertogenbosch, Mons. Bluysen, oder das vor kurzem erschienene Buch von Walter Goddijn *Rode Oktober*.<sup>1</sup>

Nicht gerade selten werden bei der Kommentierung kirchlicher Ereignisse oder Erscheinungen in den Niederlanden von Berichterstattem in den deutschsprachigen Ländern allzu einfache Vergleiche zwischen den kirchlichen Verhältnissen hier und dort angestellt. Dabei zeigt sich, daß die Kenntnis historischer Entwicklungsstränge oder soziologischer Gegebenheiten der niederländischen Kirche bei den ausländischen Kommentatoren erschreckend gering ist. Wenn etwa gelegentlich die heutige Kirche in den Niederlanden als eine «andere Kirche» bezeichnet wird, bleibt unbeachtet, daß wohl schon immer die Struktur der katholischen Kirche in den Niederlanden eine andere war als die der Kirche in den deutschsprachigen Ländern. So lassen sich neben zahlreichen anderen Gründen *drei Ursachen* für die vergleichsweise singuläre Entwicklung der katholischen Kirche in den Niederlanden während der letzten zwanzig Jahre nennen:

► Im Unterschied zu den deutschsprachigen Ländern kennen die Niederlande seit langem, d. h. bereits seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert, eine sehr viel breitere und sich bislang ständig verbreitende Austrittsbewegung aus den christlichen Kirchen, auch aus der katholischen Kirche. Folgt man den Ergebnissen der letzten repräsentativen Umfrage<sup>2</sup>, dann waren im Jahre 1979 ca. 35–40% der Niederländer Katholiken und 30–35% Protestanten; der Rest von plus/minus 30% ist nach dieser Erhebung kirchlich oder religiös nicht gebunden. Hält der sich während der letzten Jahre abzeichnende Trend an, ist nach dieser Untersuchung damit zu rechnen, daß sich spätestens im

Jahre 2000 die Hälfte der niederländischen Bevölkerung zu keiner der christlichen Konfessionen mehr bekennen oder rechnen wird. Niederländische Religionssoziologen betrachten übrigens diese Zahlen als unzutreffend, da man in Wirklichkeit nicht zwischen Kirchenangehörigen und Nichtkirchlichen unterscheiden müsse, sondern zwischen drei Kategorien: Kirchenangehörigen, einer Gruppe von Menschen mit loser oder marginaler Kirchen- oder Religionsbindung und nicht kirchlich oder religiös Gebundenen. Geht man von dieser Dreiteilung aus, muß man diesen Soziologen zufolge konstatieren, daß heute 35% der niederländischen Bevölkerung nicht mehr kirchlich oder religiös gebunden sind. Die mittlere Gruppe umfaßt ca. 26%, und nur der Rest von 39% besteht aus Kirchenangehörigen oder Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften, wobei völlig offen bleibt, wie deren Bindung an ihre Gemeinschaft tatsächlich aussieht.<sup>3</sup>

► Während die katholische Kirche in den deutschsprachigen Ländern im wesentlichen eine Bischofskirche ist, sieht man einmal von gewissen gemeindegirchlichen Elementen in der Schweiz ab, ist die katholische Kirche in den Niederlanden eine Gemeindegirchliche. So unterstützen die Kirchenangehörigen finanziell jene Gemeinde, der sie sich zugehörig fühlen; dementsprechend sind die Gemeinden in der Regel finanziell weitgehend unabhängig, jedenfalls nicht in dem Maße wie die Gemeinden in der Bundesrepublik vom Bistum abhängig, wo ja in weiten Teilen auch erst nach dem 2. Weltkrieg die Ortskirchensteuer zugunsten der Diözesankirchensteuer abgeschafft und damit die Zentralisierung der Kirche beschleunigt worden ist.

► Besteht in den deutschsprachigen Ländern der Seelsorgeklerus vorwiegend aus Diözesanpriestern (in Deutschland ca. 80%), liegt die Seelsorge in den Niederlanden großenteils in den Händen von Ordensgeistlichen. Da die Orden (bislang?) größere Freiräume für Experimente zugestanden haben, blieb dies nicht ohne Auswirkungen auf die praktische Seelsorge in den Niederlanden.

Soviel zur Sonderstellung der katholischen Kirche in diesem

<sup>1</sup> Vgl. Orientierung 1983, Nr. 19, S. 214–216

<sup>2</sup> W. Goddijn, C.V. van Tillo, H. Smets, Opnieuw: God in Nederland. Verlag De Tijd, Amsterdam 1979.

<sup>3</sup> W. Goddijn, e.a., Hebben de Kerken nog toekomst. Verlag Ambo, Baarn 1981, S. 59f.; J. Peters, A. Felling, Kerkelijkheid en onkerkelijkheit: een onjuiste tweedeling.

Land. Im übrigen darf bei den Lesern dieser Zeitschrift die Kenntnis der Entwicklung während der letzten Jahre vorausgesetzt werden.<sup>4</sup> Im folgenden seien nur einige Mitteilungen über Ereignisse, Zahlen u. dgl. aus jüngster Zeit gegeben.

### Bischofsernennungen an den Diözesen vorbei

Seit der niederländischen Bischofssynode im Jahre 1980 zeichnet sich immer deutlicher eine Strategie der römischen Zentrale ab, die kirchliche Entwicklung in den Niederlanden wieder in den Griff zu bekommen. Dies wollte man nach den – insgesamt gesehen – wenig ermutigenden Resultaten, die die Ernennung Rom genehmer Bischöfe in Roermond und Rotterdam Anfang der siebziger Jahre gebracht hat, zunächst auf dem Wege einer Revision der Diözesangrenzen und einer Neueinteilung der kirchlichen Territorien erreichen. Davon sollte an erster Stelle das Bistum 's-Hertogenbosch betroffen sein, das der durch Rom nicht selten brüskierte, in den Niederlanden hingegen geschätzte Bischof Bluysen leitet und auf dessen Territorium Nimwegen mit seiner Katholischen Universität und Theologischen Fakultät liegt. Nach dem Motto «Divide et impera» sollten aus dem Bistum 's-Hertogenbosch drei Bistümer entstehen: Den Bosch, Eindhoven und Nimwegen. Angeblich bestanden oder bestehen weitere Teilungspläne für andere niederländische Bistümer. Wegen des Widerstandes der Leute und insbesondere des Klerus, wohl aber vornehmlich aus finanziellen und juristischen Erwägungen, hat man offensichtlich diese Pläne vorläufig aufs Eis gelegt.

Stattdessen beschritt Rom wieder den Weg von Bischofsernennungen. Zunächst erhielten Utrecht (zwei), Roermond und Rotterdam Hilfsbischöfe, deren Ernennung in den niederländischen Medien zumindest kontrovers kommentiert wurde, da es sich – vielleicht mit einer Ausnahme – um eindeutig konservative Priester handelte. Sehr viel gravierender waren jedoch die Ernennungen von Residenzial- wie auch Hilfsbischöfen im Jahre 1983. Beunruhigen mußte bereits die Art und Weise der Ernennung des Bischofs von Rotterdam, Simonis, zum Erzbischofkoadjutor von Utrecht, also zum Nachfolger von Kardinal Willebrands. Obwohl es sich um die Regelung einer normalen Nachfolge handelte, beschritt Rom den vom Recht für Ausnahme- oder Notfälle vorgesehenen Weg der Ernennung eines Koadjutors, der auf Grund des neuen Kirchenrechts ipso facto das Recht der Nachfolge besitzt. Damit umging Rom die normale Prozedur vor der Ernennung eines Bischofs. Dementsprechend waren die Reaktionen in den Niederlanden: Bestürzung, Befremden und Resignation. Selbst Kardinal Willebrands verhehlte vor der Fernsehkamera nicht, daß er für das Prozedere, mit dem Rom seine Nachfolge geregelt hatte, kaum Verständnis aufbringen kann. Dennoch wandte Rom kurze Zeit später dieselbe Methode an, als es um die Ernennung eines neuen Bischofs für Haarlem ging. Auch dort wurde ein Koadjutor ernannt, obwohl der bisherige Bischof Zwartkruis durchaus imstande war, sein Amt auszuüben. Als er von der Ernennung seines Nachfolgers, eines holländischen Missionsbischofs in Äthiopien (Bomers), erfuhr, erlitt er einen Gehirnschlag, an dem er einige Stunden später starb. Erregt hatte ihn offensichtlich der Eindruck, von Rom hinters Licht geführt worden zu sein. Kurze Zeit vorher war er nämlich selbst im Vatikan gewesen, um dort seine Nachfolge zu besprechen. Obwohl Rom bereits seit einiger Zeit beschlossen hatte, Bomers zu ernennen (der natürlich nicht auf der Haarlemer Vorschlagsliste stand), hatte man in Rom (Kardinal Baggio) Zwartkruis dies nicht gesagt. Diesmal reichten die Reaktionen von Trauer über Empörung bis zu sarkastischen Kommentaren. Die Amsterdamer Tageszeitung TROUW, die täglich eine ganze Seite mit kirchlichen Nachrichten bringt, gab ihrem Bericht den Titel «Haar-

lem bekommt einen echten Missionsbischof».<sup>5</sup> Das Requiem für den verstorbenen Bischof wurde vom niederländischen Fernsehen live übertragen. Nach der eindrucksvollen Ansprache von Zwartkruis' Generalvikar Kuipers applaudierten die in der Kathedrale Versammelten minutenlang. Dem dort anwesenden Nuntius mögen noch lange die Ohren geklungen haben.

Sieht man einmal von manchen Besonderheiten ab, die diese Bischofsernennungen auszeichnen (der Soziologe Goddijn zog den Vergleich mit der Ernennung von Bürgermeistern in Kriegszeiten), ist eines wohl fast allen Fällen gemein, die Tatsache nämlich, daß die Ernannten «Externe» sind, wohl in unterschiedlicher Hinsicht, aber doch in dem Sinne, daß sie durchwegs nicht aus der Welt alltäglicher pastoraler Erfahrung in den Niederlanden kommen. Das bedeutet, daß diese Bischöfe die Sorgen und Probleme eines niederländischen Seelsorgers von heute allenfalls aus zweiter Hand kennen. Diese Entwicklung begann mit der Ernennung von Kardinal Willebrands zum Erzbischof von Utrecht, setzte sich fort in der Ernennung von Professoren zu Bischöfen und fand seinen vorläufigen Höhepunkt in der Ernennung eines Missionsbischofs zum Diözesanbischof von Haarlem. Dies fällt in den Niederlanden umso mehr auf, weil die Bischöfe dort früher ausnahmslos aus der praktischen Seelsorge kamen und nicht wie in anderen Teilkirchen Politiker oder Wissenschaftler waren.

### Horizontales Schisma?

Das zunehmende Auseinanderklaffen von Basis und Hierarchie wird durch derartige Bischofsernennungen zweifelsohne gefördert. Weiter oben wurde darauf hingewiesen, daß die niederländische Öffentlichkeit auf die Ernennung der letzten Bischöfe recht kritisch reagiert hat. Es gehört aber zu den sehr viel beunruhigenderen Signalen, daß sich viele Katholiken, die aktiv in ihren Gemeinden mitarbeiten, nicht mehr für das interessieren, was «dort oben» geschieht. Mehr und mehr Katholiken, wie gesagt: aktive Katholiken, werden demgegenüber gleichgültig, was sich auf der Ebene der Hierarchie abspielt. Während man Anfang der siebziger Jahre für Holland gelegentlich die Gefahr eines Schismas an die Wand gemalt hat, in dem sich Progressive und Konservative voneinander scheiden würden, eine Prognose, die nicht eingetreten ist, weil die große Mehrheit der Katholiken ihrer Kirche verbunden bleiben wollte, muß man heute eher von einem schleichenden horizontalen Schisma sprechen, wodurch Basis und «Oberkirche» mehr und mehr auseinanderdriften.

Zurzeit werden nun mehrere Versuche unternommen, diese Entwicklung wenn auch nicht zu stoppen, so doch zu steuern: An erster Stelle ist die Erklärung der sogenannten *Mariënburg-Gruppe* zu nennen, die Anfang November 1983 durch eine Reihe bekannter niederländischer Katholiken und zahlreiche Dekane herausgegeben wurde (u. a. durch Goddijn, Haarsma und Vollebergh). Die meisten Unterzeichner kann man vielleicht am besten als Vertreter eines gemäßigten Reformkurses im Sinne des niederländischen Pastoralenkonzils vor über zehn Jahren bezeichnen. Sie selbst betrachten sich als eine loyale Opposition innerhalb der Kirche und signalisieren zu Beginn ihrer Erklärung ein gewisses Verständnis für die Bedenken des Vatikans hinsichtlich der seelsorglichen Lage in den Niederlanden. Zentral steht auch in dieser Erklärung die Sorge über die wachsende Kluft zwischen den Maßnahmen der Amtskirche und der Realität in der niederländischen Kirche. Es wird darauf hingewiesen, daß diese Kirche für die jüngeren keine Anziehungskraft mehr hat und zusammen mit ihren Pfarrern «vergreist».

Natürlich werden viele im Ausland fragen, wie sich die starke niederländische Basisbewegung in der aktuellen Situation der

<sup>4</sup> Vgl. u. a. Ruud G. Scholten, Theologiestudenten in Holland 1967–1978: Orientierung 45 (1981) 235–238; Ludwig Kaufmann, Pionierkirche Holland: Orientierung 44 (1980) 13f.; Ders., Holländische Sondersynode – Versuch zur Konfliktbewältigung: ebenda, S. 29ff.

<sup>5</sup> In Kommentaren sprach man u. a. von «Mord in der Kathedrale», und in Anspielung auf Bischof Bomers aus Äthiopien hieß es andernorts: «Bis jetzt kam nur der Schwarze Piet aus Äthiopien». Der Schwarze Piet ist der Begleiter des hl. Nikolaus und entspricht dem deutschen Knecht Ruprecht.

niederländischen Kirche verhält. Vielleicht ist es erlaubt, wenn auch etwas gewagt, die derzeitige Lage der Basisbewegung in dreifacher Hinsicht zu kennzeichnen: Zunächst einmal fällt auf, daß unter ihren Mitgliedern gleichfalls das Interesse für das Geschehen in der Großkirche schrumpft. Die meisten Mitglieder der Basisbewegung haben ihre Heimat in dieser Bewegung gefunden und werden emotional kaum noch durch die jüngsten Ereignisse erreicht. Ferner ist festzustellen, daß die Basisbewegung mehr und mehr Teil der allgemeinen gesellschaftlichen Basisbewegung wird, daß also die Inhalte allgemeinpolitisch bestimmt und lediglich durch Adaptation der jüdisch-christlichen Tradition akzentuiert werden (Friede/Abrüstung; Umwelt, Dritte Welt/Befreiungskampf der Völker gegen Kapitalismus und Imperialismus). Schließlich fällt auf, daß diese Basisbewegung oder doch zumindest wichtige Repräsentanten dieser Bewegung ein im Vergleich zu den deutschsprachigen Ländern sehr viel unbefangeneres Verhältnis zu katholischen Gruppierungen in den sozialistischen Ländern unterhalten, die nicht in Opposition zu den dortigen Regierungen oder Staatsparteien stehen (Prager Friedenskonferenz, Berliner Konferenz Europäischer Katholiken). Der Basisbewegung nahe steht die Wochenzeitung *De Bazuin* (Die Posaune), die von Dominikanern herausgegeben wird. Die Basisbewegung gibt aber auch selbst eine Zeitschrift (*Uittocht* = Auszug, Exodus) heraus, die achtmal im Jahr erscheint.

#### Initiativen von der Basis her

Obwohl man gelegentlich Leute trifft, die sich, einem größeren resignativen Trend folgend, aus der Basisbewegung zurückziehen, wird man diese weiterhin als einen starken, lebendigen und darum beachtenswerten Faktor im kirchlichen und religiösen Spektrum der Niederlande betrachten können. So hat sich erst in diesen Wochen gerade auch aus den Reihen der Basisbewegung eine *Vereniging voor theologie en maatschappij* (Vereinigung für Theologie und Gesellschaft) geformt, die einen von der Amtskirche unabhängigen theologischen Ausbildungsweg auf die Beine stellen will. Anlaß für die Planung dieses Projekts war die Schließung der ATO (Agogisch Theologische Opleiding = A. T.-Ausbildung) in Utrecht. Die ATO war Teil der Katholisch-Theologischen Hochschule Utrecht; ihre Lehrgänge waren deutlich gesellschafts-, also auch kirchenkritisch geprägt, weshalb die ATO sich jahrelang mit allen möglichen Kritikern auseinandersetzen mußte. Die sie tragenden Bistümer Utrecht und Groningen bzw. deren Leitungen beschlossen endlich, die ATO 1982 zu schließen. Man wird diesen Vorgang auch als einen Teil der offiziellen Strategie nach der niederländischen Bischofssynode von 1980 betrachten können. Neben der Basisbewegung stützen diese neue Initiative die «Christen für den Sozialismus», die feministische theologische Arbeitsgruppe, Leute aus der Arbeiterseelsorge, den Studentenpfarreien usw. sowie der Dominikanerorden.

Sitz der progressiven «Vereinigung für Theologie und Gesellschaft» ist sinnigerweise die schöne alte Stadt Amersfoort, Zentrum des niederländischen Jansenismus. Von Amersfoort aus wirkt aber auch eine gänzlich anders ausgerichtete neue Bewegung im Spektrum der katholischen Kirche in den Niederlanden, das seit Oktober 1983 erscheinende *Katholiek Nieuwsblad*, Organ der in Amersfoort errichteten Arnulfus-Stiftung. Was Erscheinungsweise (dreimal wöchentlich), Umfang und Inhalt betrifft, stellt diese Zeitung ein Pendant zur *Deutschen Tagespost* dar. Im übrigen – wie jede andere Zeitung auch – mit schwarzen Typen gedruckt, trägt diese Zeitung im Kopf ein Signum in den weiß-gelben Kirchen- oder Vatikanfarben, womit die Richtung eindeutig signalisiert ist. Zudem steht das Blatt unter dem Motto «Aperite portas redemptori» (Öffnet dem Erlöser die Pforten), den ersten Worten jener Bulle, mit der der Papst das Hl. Jahr 1983 angekündigt hatte. Das Startkapital für dieses Unternehmen sollen katholische Industrielle und Unternehmer (darunter angeblich C&A Brennkemeyer) bereitgestellt haben. Inhalt, Stil und Kommentarton gleichen – wie ge-

sagt – denen der Würzburger Tagespost. Im Annoncenteil wird außer für französischen Rotwein, Maklerfirmen und einem Geschenkdienst für den Osten insbesondere für Paramente und religiöse Bücher einer bestimmten Kategorie geworben («Das Attentat auf den Papst im Licht von Fatima», «S.O.S. aus dem Fegfeuer», «Ich glaube» u. ä.).

Außer diesen eher privaten Initiativen gibt es auch eine Reihe von Versuchen seitens der Amtskirche, die innerkirchliche Entwicklung zu steuern. Wohl die größte Sorge des heutigen niederländischen Episkopats stellt die Entwicklung der geistlichen Berufe dar. Während sich die Niederlande einstmals darin auszeichneten, mehr «Berufungen» als die meisten anderen Teilkirchen zu haben, so daß bis heute in den sogenannten Missionen, aber auch in den Diasporagebieten Deutschlands zahlreiche niederländische Priester und Ordensleute arbeiten, dürfte heute die Zahl der geistlichen Berufe am unteren Ende einer internationalen Skala liegen. Nach Auskunft des niederländischen katholischen Instituts für sozialwissenschaftliche Forschung (KASKI) wurden in dem Jahrzehnt von 1972 bis 1981 in den Niederlanden insgesamt 230 Priester geweiht; davon waren 135 Ordensleute. Diese Statistik zeigt zwei interessante Entwicklungen an: Während früher und ja auch noch in der Gesamtsumme für jenes Jahrzehnt die Zahl der Ordensgeistlichen überwog, hat sich dies in den letzten Jahren geändert; nunmehr überwiegt die Zahl der Diözesanpriester. Zum anderen zeigt sich, daß die Mehrzahl dieser Diözesanpriester für die Bistümer Roermond und Rotterdam geweiht wurden, während für die Bistümer Breda, Groningen und Utrecht jahrelang überhaupt keine Priester geweiht wurden (im genannten Zeitraum für Breda 4, Groningen 1 und Utrecht 6).

Die relativ hohen Zahlen für Roermond (45) und Rotterdam (16) sind zweifelsohne das Resultat der besonderen Initiativen der beiden konservativen Bischöfe und des von ihnen initiierten Seminars in Rolduc (bei Heerlen). Inwieweit die dort ausgebildeten Theologen fähig sind, unter den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen in den Niederlanden als Seelsorger arbeiten zu können, ist umstritten. Immerhin haben sich andere Bischöfe, so etwa Kardinal Willebrands und Bischof Ernst von Breda, veranlaßt gesehen, in ihren Bistümern wieder Priesterseminare zu errichten. Nach belgischem Vorbild wurde in Brabant eine Art Wochenendseminar für zukünftige Priester eingerichtet. Da das Projekt erst vor kurzem gestartet worden ist, ist es zu früh, es zu bewerten. Jedenfalls ist zu begrüßen, daß man dabei davon ausgeht, daß der zukünftige Priester eigene Erfahrungen «draußen in der Welt» machen soll. Ob dies aber letztlich mit den Vorstellungen Roms übereinstimmt, darf bezweifelt werden.

#### Aggressive Sprache der Konservativen

Will man – was sicher bei der Kürze dieser Situationsbeschreibung ein Wagnis ist – zu einer Bewertung dieser so divergierenden Phänomene kommen, wird man vielleicht festhalten dürfen, daß in den Niederlanden stärker als in den deutschsprachigen Ländern unterschiedliche kirchliche oder religiöse Richtungen nebeneinander bestehen, obwohl sie vielleicht noch durch die überlieferten Dächer der Kirchen und Konfessionen überwölbt werden.

Insgesamt gesehen wird man den «Neuerern» heute eine sehr viel gemäßigtere Sprechweise bescheinigen können als den Konservativen. Kommentare in dem erwähnten *Katholiek Nieuwsblad* zeichnen sich nicht gerade selten durch ihren aggressiven Ton aus, selbst gegenüber einer Gruppe wie der *Mariëburg-Gruppe*, die in diesem Blatt z. B. als «antirömische Pressionsgruppe» diffamiert wurde (Ausgabe v. 11. 11. 83), obwohl sich diese Gruppierung um eine Überwindung der Spaltung bemüht. Noch schlimmer sind die Ausfälle des Blättchens *Confrontatie* gegen alles und jeden, was nicht mit der von ihm vertretenen reaktionären Richtung übereinstimmt.

Auch die beiden konservativen Bischöfe Gijzen und Simonis

sind in ihrer Ausdrucksweise nicht zimperlich und haben darum wegen ihrer intoleranten, unklugen und teilweise auch unzutreffenden Äußerungen keine gute Presse. So brachte das neue Oberhaupt der katholischen Kirche in den Niederlanden, Bischof Simonis, der schon früher wegen seiner unrichtigen Aussagen über die Kirche in den Niederlanden aufgefallen war, die Frauen, insbesondere die Feministinnen, gegen sich auf, als er vor dem Pastoralrat des Bistums Rotterdam äußerte, der Feminismus in seinen extremen Formen sei gefährlicher als der Marxismus.

Wie bereits eingangs angedeutet, stehen jene niederländischen Bischöfe, die den Reformkurs der frühen siebziger Jahre noch vertreten, immer wieder im Feuer der Kritik gewisser Kreise der Kirche in der Bundesrepublik, während die Bischöfe Gijsen und Simonis von dort tatkräftige Hilfe erfahren. Bezeichnenderweise geriet erst neulich wieder der Bischof von 's-Hertogenbosch, Jan Bluysen, ins Sperrfeuer der KNA, die ihm in ihrem Hintergrunddienst «Distanzierung von der kirchlichen Ehemoral» vorwarf und in diesem Kontext von «Häresie» sprach. Wer diesen aufrechten Mann kennt, der sich zugleich um die Kirche sorgt und die Menschen zu verstehen sucht,

weiß, daß diese Anschuldigungen nicht stimmen.

Während man sich in den Niederlanden selbst – sieht man einmal von der extremen Rechten ab – stets und immer noch um den Dialog zwischen den verschiedenen Gruppierungen und Richtungen bemüht, wird von außen immer wieder versucht, Zwietracht in diese Teilkirche zu säen. Der Papst will 1985 die Niederlande besuchen. Der Besuch von ein paar kurzen Tagen soll um die 10 Millionen Gulden kosten. Auch so etwas versteht die Mehrheit der aktiven Katholiken in diesem Lande nicht. So weiß heute niemand, ob es überhaupt zu diesem Besuch kommen wird. Hört man sich bei den Leuten um, muß man sagen: Hir wartet die große Mehrheit der Katholiken nicht auf den Papst, weil man von ihm nichts Gutes mehr erwartet. Und wer trägt dafür die Verantwortung? Diese Frage läßt sich nicht nur dadurch beantworten, daß man die Ursachen für diesen traurigen Umstand allein in diesem Land und seiner Teilkirche sucht. Rom weiß wenig von der Psyche dieses Volkes, seiner immer noch für Ideale zu begeisternden Menschen. Auch dies ist einer der Gründe für die völlig verfahrenere kirchliche Situation in den Niederlanden.

Knut Walf, Nijmegen

## «All die übermüt'gen Fragen ...»

Zum «Geistlichen Jahr» der Annette von Droste-Hülshoff (1797–1848)

Ein sperriges, ja widerborstiges Stück Literatur stellt dieser Zyklus der westfälischen Autorin dar, dessen sich ein heutiger Leser nur widerstrebend annehmen mag. Einerseits gründet das Unbehagen, diese «Schwellenangst», in der Tatsache, daß diese Verse in ihrer bisweiligen Gefühlsseligkeit einen modernen literarischen Geschmack empfindlich stören, weil sie die Grenzen dessen berühren, ja überschreiten, was wir als «Kitsch» zu erledigen pflegen. Andererseits liegt hier eine Dichtung vor, die vorerst nur spärliche Aktualisierungsmöglichkeiten erlaubt, weil sie in ihrer tiefempfundenen und oft auch strikt orthodoxen Religiosität quer zu unserer Zeit steht, der die christliche Substanz des Geschriebenen abhandengekommen ist. Diese Gegenläufigkeit, ja Abseitigkeit erschwert den Zugang selbst für Droste-Liebhaber. Allerdings lag genau hier der reizvolle Ansatzpunkt für die Verfasserin dieses Beitrages, jenseits des gängig-eingängigen Literaturbetriebes nämlich eine Dichtung aufzugreifen, die zum vornherein jegliche Konformität im Sinne einer vorschnellen Anpassung an heutige Denkmuster verbietet.<sup>1</sup>

### Diskrepanz zwischen Wollen und Vermögen

Noch 1966, zu einem Zeitpunkt allerdings, da das Selbstverständnis christlicher Dichtung bereits Fragen und Zweifel eingelassen hatte, konnte der Theologe *Walter Nigg* sagen, das «Geistliche Jahr» der Droste sei ein christliches Dokument ersten Ranges.<sup>2</sup> Daß aber diese Christlichkeit gar nicht so unumstößlich anwesend war, hatte *Emil Staiger* bereits 1933 in seiner Dissertation erkannt: «Es waren Anstrengungen, durch christliche Sprache und Gebärde sich christliches Wesen anzueignen, geistliche Exerzitien gleichsam, die aber ohne tiefere Einkehr erfolglos bleiben und bald ihrem Schöpfer selbst bedenklich erscheinen mußten.»<sup>3</sup> Dieser schmerzlich empfundene Abstand wird nun – so der Zürcher Germanist – selbst zum Gegenstand dieser Dichtung, und damit setzt erst die eigentliche Spannung ein, die Spannung nämlich zwischen dem Verlangen der Dichterin nach Geborgenheit innerhalb der Religion

und dem Instinkt eines Menschen des positivistischen 19. Jahrhunderts, dem die Irrationalität verdächtig erscheinen muß.

In der kritischen Haltung *Emil Staigers* steckt eine bedenkenswerte Wahrheit: daß nämlich diese Dichtung ihre Dynamik gerade aus der Diskrepanz zwischen Wollen und Vermögen bezieht und an diesem Punkt Modernität beanspruchen kann. Nicht umsonst muten diese Lieder immer wieder gezwungen an; die selbstverständliche Gebärde der hervorragenden Droste-Gedichte geht ihnen ab, und diese verkrampfte Haltung rührt nun wieder unmittelbar aus dem schmerzlich empfundenen Abstand der Droste. Die Dichterin selbst muß diese erkannt haben, denn sie gesteht in einem Brief:

«Es kümmert mich wenig, daß manche Lieder weniger wohlklingend sind als die früheren; dies ist eine Gelegenheit, wo ich der Form nicht den geringsten nützlichen Gedanken aufopfern darf. Dennoch weiß ich wohl, daß eine schöne Form das Gemüt aufregt und empfänglich macht, und nehme soviel Rücksicht darauf, als ohne Beeinträchtigung des Gegenstandes möglich ist, aber nicht mehr.»<sup>4</sup>

Und so kommt es auch, daß unter allen Werken der Westfälin das «Geistliche Jahr» am meisten ein Schattendasein führt, von der Leserschaft am wenigsten beachtet wird, obwohl es zeit lebens die größte Sorge der Dichterin gewesen, ihre Kräfte am meisten herausgefordert hat. Die Literaturwissenschaft selbst hat sich zwar immer wieder um dieses widerspenstig zu nennende Œuvre bemüht – die Sekundärliteratur reicht bis in die jüngste Zeit hinein –, doch ist auch ihr Interesse großen Schwankungen unterworfen gewesen. Es berührt daher seltsam, daß die vielzitierten Verse, in denen die Droste einer späteren Rezeption ihres Werkes nachsinnt, ausgerechnet innerhalb des «Geistlichen Jahres» stehen:

«Meine Lieder werden leben,  
Wenn ich längst entschwand:  
Mancher wird vor ihnen beben,  
Der gleich mir empfand.  
Ob ein anderer sie gegeben,  
Oder meine Hand:  
Sieh, die Lieder durften leben,  
Aber ich entschwand!»

(5. Sonntag in der Fasten)

In der Forschungsliteratur zum «Geistlichen Jahr» der Droste fällt allerdings der Hinweis spärlich, der den Typus des geistlichen Jahreszyklus aus seinen gattungsgeschichtlichen Bedin-

<sup>1</sup> Für die Zitate der einzelnen Verse des «Geistlichen Jahrs» wurde folgende Ausgabe benützt: Annette von Droste-Hülshoff, Sämtliche Werke. Gedichte, Epen, Prosa (Band 1), hrsg. von Günther Weydt und Winfried Woessler. Winkler-Verlag, München 1973.

<sup>2</sup> W. Nigg, Wallfahrt zur Dichtung, Zürich 1966, S. 64–85, bes. S. 81.

<sup>3</sup> E. Staiger, Annette von Droste-Hülshoff, Horgen-Zürich 1933; hier zitiert nach der 2. Auflage: Verlag Huber, Frauenfeld 1962, S. 38f.

<sup>4</sup> Zitiert nach E. Staiger, a. a. O., S. 49.

gungen zu erklären versucht. *Stephan Berning* widmet daher ein ganzes Kapitel innerhalb seiner Abhandlung «Sinnbildsprache»<sup>5</sup> der Gattungsgeschichte der lyrischen Perikopenzyklen. Die Tatsache, daß ein Auftreten der gleichen Form in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts u. a. bei der Droste wie auch bei *Clemens Brentano* und der Gräfin *Ida Hahn-Hahn* festzustellen ist, legt den Schluß nahe, «daß die verschiedenen Beispiele auf einen verborgenen, aber kontinuierlichen Traditionsstrom gründen» (Berning). Die folgenden Ausführungen geben in Kürze Bernings historische Erläuterungen wieder, weil deren Kenntnis wesentlich zum Verständnis des Droste-Gedichtkreises beiträgt.

#### Der geistliche Jahreszyklus zwischen 1550 und 1800

Ursprünglich haben sich die geistlichen Jahreszyklen im kirchlichen Bereich entwickelt und sind erst in der frühen Barockzeit zu einer poetischen Literaturform «säkularisiert» worden. Die größere Zahl der Werke ist daher der Gebetsdichtung zuzuzählen, während andere, wie z. B. die Zyklen von Gryphius und Opitz – wofür allerdings eine direkte Kenntnis der Droste nicht vorausgesetzt werden kann –, schon allein dadurch, daß sie Aufnahme in die jeweilige Gesamtausgabe der Dichter gefunden haben, zum dichterischen Werk schlechthin gezählt worden sind und damit der literarwissenschaftlichen Aufmerksamkeit gewiß sein durften. Damit hat sich aber eine unge-rechtfertigte Abtrennung der Kirchenlied- und Gebetsdichtung von der «eigentlichen Lyrik» ergeben, womit die Einheit einer mehrhundertjährigen Tradition zerstört worden ist.

In der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts vollzieht sich der Übergang von den frühen, rein liturgisch orientierten Zyklen zum Typus des häuslichen Erbauungsbuches, als welches auch das «Geistliche Jahr» von der Droste ursprünglich konzipiert worden ist. Die Funktion dieses Familien- und Hausbuches besteht in erster Linie darin, das Interesse der einfachen Gläubigen an Inhaltsmitteilung über die Bibelerzählung zu befriedigen, ferner aber auch eine kurze Ausdeutung der Erzählung zu liefern und diese in moralischem Sinn auf den Leser zu beziehen. Bis 1600 erfreut sich das Hausbuch einer steigenden Beliebtheit; die nach der Jahrhundertwende einsetzende Individualisierung der religiösen Sprache schafft eine Übergangs- und Konfliktsituation: Die Spannung zwischen Bibelsprache und Rhetoriktradition, zwischen dogmatischem Lehrton und individueller religiöser Reflexion wächst, wobei im Fall der Droste hier anzumerken wäre, daß die erwähnte Gezwungenheit der Sprache bereits ihre historischen Vorläufer besitzt und ein Stück weit eben auch in der Entwicklungsgeschichte der Gattung begründet liegt.

Der Pietismus des 18. Jahrhunderts nimmt sich in ganz besonderer Weise der lyrischen Perikopenzyklen an; seine Gedichte sind durch eine zunehmende Verinnerlichung geprägt, und an die Stelle des lehrhaften Tons der früheren Glaubenslieder tritt zunehmend eine stimmungsbetonte Gefühlsfrömmigkeit. Noch ihre Nachfahren in der Romantik zehren davon. – Von dieser Position der Verinnerlichung aus wird aber die Ablehnung der barocken Rhetorik und des Anspruchs der Dichtung auf ästhetische Autonomie begründet. Die pietistischen Autoren fordern eine an der Bibel orientierte Einfachheit der Sprache, und auf diesem Hintergrund sind auch die Worte der Droste zu sehen, mit denen sie die Form gegenüber dem Inhalt des «Geistlichen Jahres» relativiert.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geht die Zahl der geistlichen Jahreszyklen zwar zurück, doch lebt die Gattung trotz der anders orientierten Aufklärung und Klassik weiter. Allerdings richten sich die jetzt noch erscheinenden Zyklen keineswegs an den Maßstäben der aktuellen literarischen Entwicklung aus, denn die *Absage des Pietismus an die Kriterien der Form* hat hier kräftig mitgewirkt und zugleich formal orientierte Dichter von einer Beschäftigung mit dieser Gattung abgehalten. Vielmehr zieht sich das Hausbuch sozusagen in den Untergrund zurück: in den Bereich des häuslichen Zirkels, der pietistischen Gemeinschaft.

Die Zeit des Biedermeier nun, die Epoche der Droste, ist allgemein gekennzeichnet durch ein Anknüpfen an ältere Formtra-

<sup>5</sup> Sinnbildsprache. Zur Bildstruktur des Geistlichen Jahrs der Annette von Droste-Hülshoff (Studien zur deutschen Literatur, Bd. 41). Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1975.

ditionen und eben auch durch eine erneute Zuwendung zur geistlichen Dichtung, wobei nicht nur die Form des geistlichen Jahreszyklus eine Wiedergeburt erlebt, sondern auch eine Fülle weiterer alter kirchlicher Literaturformen; allen gemeinsam ist das Bemühen, Einzelgedichte in einen literarisch vorgeprägten, zyklischen Rahmen einzubinden. Somit fußt die Droste mit ihrem «Geistlichen Jahr» auf einer festen, mehr als dreihundert Jahre währenden Tradition. Sie steht mit solcher literarisch-gattungsmäßigen Rückwärtsgewandtheit keineswegs allein da, wie es überhaupt dem religiös orientierten Menschen des Biedermeier zum Bedürfnis geworden ist, die christliche Kultur zu retten und innerhalb eines Kreises, der bewußt eng gezogen wurde, fruchtbar zu wirken.

#### Das «Geistliche Jahr» im biografischen Umkreis

Demgegenüber erscheint die Frage, wodurch die Droste direkt zur Niederschrift ihres «Geistlichen Jahres» angeregt worden ist, eher sekundär. Auf jeden Fall unterschied sich die geistige Welt Westfalens von jener der überwiegend protestantischen Gegenden durchaus. Das Fürstentum Münster war nicht nur Hort der katholischen Kirche, sondern auch – in Verbindung mit den benachbarten geistlichen Territorien – Stütze der süddeutschen, monarchischen und konfessionellen Reichspolitik. Münster galt als Zentrum der aristokratisch-klerikalen Kultur. Obwohl der Minister Franz Freiherr von Fürstenberg (1729–1810) das Bildungswesen im Sinne eines aufgeklärten, hier zugleich christlich geformten Absolutismus erneuert hatte, war die freie literarische Produktion im Gegensatz zu derjenigen an den übrigen Zentren des deutschen Kulturkreises wenig entwickelt. Man wandte sich anderen Künsten zu oder pflegte – so im «Kreis von Münster» um Fürstenberg und die Fürstin Gallitzin (1748–1806) – eine auf hohe Empfindsamkeit gestimmte christlich-humanistische Kultur.

In diesem Klima erschien die Kreation eines geistlichen Jahreszyklus fast wie eine Selbstverständlichkeit. Zudem stellte die Beschäftigung eines jungen Adelfräuleins mit dieser Gattung auch nicht eine derartige gesellschaftliche Provokation dar, weil man im geistlichen Jahreszyklus vor allem die Funktion der Erbauung erblickte, nicht aber die Auseinandersetzung mit dem dichterischen Wort. Annette selbst ist ja in einem familiären Kreis aufgewachsen, dem das Dichten suspekt schien, sobald diese Betätigung die Grenzen des Dilettantismus und der Nützlichkeit überschritt.

Das «Geistliche Jahr» selbst ist früh begonnen, aber wieder zur Seite gelegt worden, um viel später von neuem vorgenommen und weitergeführt zu werden. Annette von Droste-Hülshoff hat mit der Reinschrift des ersten Teils (Neujahrstag bis 1. Sonntag nach Ostern) 1820 begonnen, im Alter von 23 Jahren. Erst im Sommer 1839, fast zwanzig Jahre später, wendet sie sich wieder dem «Geistlichen Jahr» zu. Sie beginnt mit dem zweiten Teil (einsetzend mit dem zweiten Sonntag nach Ostern) und schließt den Zyklus im Januar 1840 vorläufig ab, ohne jedoch eine Reinschrift zu hinterlassen. Der Zyklus, der späteren Editoren etliche textkritische Probleme stellen sollte, erscheint posthum; Annetens bewährter Freund Schlüter, dem sie das Manuskript anvertraut hat, gibt ihn zusammen mit Junkmann 1851 heraus.<sup>6</sup>

Ursprünglich war es der Plan der Dichterin gewesen, einzelne religiöse Gedichte und Festtagslieder für ihre Großmutter, die naiv-fromme Maria Anna von Haxthausen (1755–1829), zu schreiben. Schließlich entschied sie sich für die Großform des religiösen Jahreszyklus und ist darin später auch immer wieder von Schlüter bestärkt worden, zumal in der langen Zeitspanne der Pause zwischen erstem und zweitem Teil.

<sup>6</sup> Die den meisten Gedichten vorgegebenen Evangelientexte folgen fast alle der in Münster und Paderborn damals gebräuchlichen Mainzer Agende. Die römische Perikopenordnung, wie man sie in unseren katholischen Gemeinden dann bis zur Liturgiereform 1963 kannte, hatte sich noch nicht allgemein durchgesetzt. – Kalendarium: Dem 1. Teil des «Geistlichen Jahres» liegt das von 1820, dem 2. Teil das von 1839 zugrunde.

Vermutlich im Herbst 1820 hat Annette den vollendeten ersten Teil ihrer Mutter übergeben, nicht wie geplant der Großmutter, denn – so schreibt sie in ihrer Vorrede – «für die Großmutter ist und bleibt es völlig unbrauchbar, so wie für alle sehr frommen Menschen, denn ich habe ihm die Spuren eines vielfach gepreßten und geteilten Gemütes mitgeben müssen, und ein kindlich in Einfalt frommes würde es nicht einmal verstehen, auch möchte ich es auf keine Weise vor solche reine Augen bringen, denn es gibt viele Flecken, die eigentlich zerrissene Stellen sind, wo eben die mildesten Hände am härtesten hingreifen, und viele Herzen, die keinen Richter haben, als Gott, der sie gemacht hat ...»

Die Idee zu diesem Werk scheint schon seit einiger Zeit in Annettens Sinn gelegen zu haben, wie ebenfalls aus ihrer Vorrede hervorgeht; allein der unmittelbare Anlaß läßt sich vermutlich aus Ereignissen herleiten, die kurz vor der Niederschrift eingetreten sind: im Sommer 1820. Gemeint ist das unglückliche Ende ihrer Verbindung zu dem wenig älteren *Heinrich Straube* (1794–1847). Es war für sie ein zutiefst demütigendes Erlebnis, in welchem sie nicht nur die Vertreibung aus dem Paradies, die Zerstörung ihres Glücks sah, sondern auch die Vernichtung der Möglichkeit, zu sein wie andere. Nur wenig unmittelbare Zeugnisse liegen über diese Leiderfahrung vor, aber noch Jahrzehnte später klingt dieses Erlebnis in Versen nach. Und gewiß ist, daß dieser Sommer 1820 die Einsamkeit der späteren Droste, der nochmals mit dem weit jüngeren *Levin Schücking* ein ebenso beglückendes wie schmerzliches Liebeserlebnis widerfahren sollte, begründet hat. «Mein Werk ist jetzt ein betrübendes aber vollständiges Ganze, nur schwankend in sich selbst, wie mein Gemüt in seinen wechselnden Stimmungen», schreibt die Autorin des 1. Teils in ihrer Vorrede vom 9. Oktober 1820 an die Mutter, und sie wirft damit nicht nur ein Licht auf den Charakter ihres noch fragmentarischen Zyklus, sondern gibt auch eine Selbstdarstellung der eigenen Befindlichkeit: eines Wesens, das – mit luzidem Verstand und selbständigem Geist bedacht – ebenso sehr die Nachtseiten der Existenz kennengelernt hat. Das «Geistliche Jahr», seine Metaphorik vor allem, wird dies zwingend belegen.

#### «Spuren eines vielfach gepreßten und geteilten Gemütes»

«Allein schon die körperlichen Leiden, die sie beinahe das ganze Leben hindurch begleiteten, weisen auf eine nicht leicht zu deutende seelische Konstitution hin. Das Rebus vom abseitigen Leben Annettens ist schwer zu lösen ... – der Graben des Wasserschlosses ist ein Symbol für die geistige Distanz zwischen ihr und den andern Menschen», schreibt W. Nigg.<sup>7</sup> Schon die Wesensart der Droste verwehrt einen allzu ungehinderten Zugang gerade zum «Geistlichen Jahr», der offensten und zugleich verhülltesten Dichtung innerhalb des Werks, und der Freund *Christof Bernhard Schlüter*, langjähriger Weggefährte des Freifräuleins, hat kurz nach ihrem Tod geschrieben – er mochte in dieser Hinsicht wohl der Eingeweihteste sein –: «Doch gestehe ich, daß ihr Inneres zum Teil bis auf den heutigen Tag mir ein nicht ganz begreifliches Rätsel geblieben ist, weil die Religion sie nicht innerlich zu befreien und fröhlich zu machen schien.»<sup>8</sup> So ist denn auch das «Geistliche Jahr», wohl eines der stärksten Dokumente der Biedermeierfrömmigkeit, unter den Händen Annettens vom geplanten (und erwarteten!) Erbauungsbuch in vieler Hinsicht zum Zeugnis eigener Ängste und Zweifel geworden. Es trägt, wie sie sagt, «die Spuren eines vielfach gepreßten und geteilten Gemütes», darf aber gleichwohl nicht allein als inneres Tagebuch gelesen werden, denn schon Umfang und Thematik der einzelnen Gedichte waren durch die Bestimmungen des Kirchenkalenders vorgegeben.

Was die Droste von Gott entfernte und was sie ihm wieder zurückführte – gerade diese Irrungen und Wirrungen rücken sie der *Conditio* des heutigen Menschen in vertraute Nähe –, verteilt sich nicht im Sinn einer Entwicklung über die früheren

und späteren Teile des Zyklus. Distanz und Annäherung halten sich fast in allen Gedichten die Waage, der Glaube steht nirgends auf unverrückbarem Grund, die Skepsis lauert überall. So erhält dieses lyrische Werk trotz konventioneller Sprache und Form die Züge einer *Confessio*. Dabei ist das Gefühl einer Schuld – innerbiografisch gesehen bestärkt das Straube-Erlebnis diese Gefühle nur noch – stets anwesend und beherrschend; es stellt das «Geistliche Jahr» damit in einen Sinnzusammenhang mit der Novelle «Die Judenbuche» (1842), die in eminentem Maß den Verstrickungen menschlicher Schuld nachspürt.

Entsprechend dieser Grundverfassung eines menschlichen Ungenügens, ja einer nicht leicht auszumerkenden Schuldhaftigkeit wählt die Droste für ihre Bildsprache durchgängig Metaphern der Dunkelheit und Nebelhaftigkeit, aber auch der Morbidität und der Wüstenhaftigkeit. Imaginationen wie Nebelduft, Nebelrennen, Nebelbrücke, aber auch Moder und Modergruft gehen immer wieder als poetische Formeln in ihre Verse ein; sie selbst bezeichnet sich einmal als «Wüstenherold für die Not», trauert aber gleichzeitig um ihren Aronsstab, der nicht grünt. Und wenn sie, die sich in religiöser Hinsicht mit Blindheit geschlagen glaubt, immerhin um eine lichte Seele bitet, so eröffnen sich unversehens ganz persönliche Bereiche, verborgene Abgründe in Annettens Wesen, das sich immer wieder von Schwermut umstellt wähnt:

«... Gesundheit! teures Erdenlehen,  
Ach! schmerzlich hab' ich dich entbehrt!  
Doch nur um dieses mag ich flehen:  
Die Seele bleibe ungestört;  
Daß nicht die wirbelnden Gedanken  
Der kranke Dunst bezwingen mag,  
Daß durch der bängsten Nebel Schranken  
Ich immer ahnde deinen Tag ...» (5. Sonntag nach Ostern)

Das «Geistliche Jahr», merkt die Droste in ihrer Vorrede an, sei für jene geschrieben worden, «bei denen die Liebe größer wie der Glaube, für jene unglücklichen aber törichteren Menschen, die in einer Stunde mehr fragen, als sieben Weise in sieben Jahren beantworten können». Und gleich im 1. Gedicht auf den Neujahrstag stimmt sie ihr großes Thema des Unbehaustseins, der Zerrissenheit an, das sie durch alle Verse dieses Zyklus hindurchziehen wird:

«O Menschenherz, wie ist dein Haus zerfallen!  
Wie magst du doch, du Erbe jener Hallen,  
Wie magst du wohnen in so wüstem Graus!  
«O neues Jahr, ich bin ja nie daheim!  
Ein Wandersmann durchzieh ich ferne Räume,  
Es heißt wohl so, es ist doch nicht mein Haus.» (Am Neujahrstage)

#### Mangelnde Glaubenssicherheit eines «trockenen Herzens»

Nur das Vertrauen auf Gottes Gnade, die «grundlos wie sein Lieben» ist, kann den Menschen retten, der aus der Geborgenheit herausgefallen ist. Es ist die Hoffnung, die auf die teure und nicht auf die billige Gnade baut, um eine Redewendung von *Dietrich Bonhoeffer* zu gebrauchen, wie denn das «Geistliche Jahr» insgesamt den Weg des schwierigsten Widerstands beschreitet. Sie selbst, die Dichterin des «Geistlichen Jahres», spürt immer wieder den Schmerz des Verlusts, erklärt sich als versehrte Seele, schutzlos preisgegeben der Skepsis, die sich unmißverständlich als solche zu erkennen gibt:

«... Und muß ich schauen in des Schicksals Gange,  
Wie oft ein gutes Herz in diesem Leben  
Vergebens zu dir schreit aus seinem Drange,  
Bis es verzweifelt sich der Sünd' ergeben,  
Dann scheint mir alle Liebe wie ein Spott,  
Und keine Gnade fühl' ich, keinen Gott! ...»  
(Am 1. Sonntage nach hl. drei Könige)

«Ich suche dich in Schmerzen, birg dich nicht!», lautet die Schlußzeile dieses Gedichts. Sie, wie das gesamte «Geistliche Jahr» in seiner unablässigen Suche nach dem göttlichen Licht, charakterisiert die religiöse Welt der Droste, eine Welt des

<sup>7</sup> W. Nigg, a. a. O., S. 21.

<sup>8</sup> Zitiert nach E. Staiger, a. a. O., S. 50.

ernsten Katholizismus, mehr geprägt von Golgota als vom strahlenden Auferstehungslicht durchflutet. Die Erfahrung eines «Deus absconditus» verdrängt die tröstende Gewißheit einer steten göttlichen Präsenz. «... Und langsam abgekehrt / Ins Nichts mein Blick sich richtet ...», bekennt die Droste. Unter dem Einfluß einer strengen Erziehung, nicht zuletzt aber unter dem Eindruck des Liebeserlebnisses kann die Dichterin nur immer wieder ihre eigene Armut präsentieren: «Die Güter dein ließ ich zu Kot vergehen» – in einer Eindringlichkeit und Unablässigkeit, die man heute als Formelhaftigkeit und rhetorische Demutsgeste interpretieren möchte, die aber in Wahrheit ihrem ernsten Gemüt entspringt. Unmittelbar nachvollziehen kann der Leser dagegen ihre Zerrissenheit, die sie immer wieder beklagt, auch wenn sich die Schilderung solch quälender Zustände sehr oft in konventionelle, ja heute kitschig anmutende Formen kleidet:

«... Zerrissen in den Gründen  
Bin ich um meine Sünden,  
Und meine Reu' ist groß.  
O hätt' ich nur Vertrauen,  
Die Hütte mein zu bauen  
In meines Jesu Schoß! ...»

(4. Sonntag in der Fasten)

Die kirchlichen Kreise hatte zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des «Geistlichen Jahres» die mangelnde Glaubenssicherheit der Droste irritiert. Entgegen ihrer Diskretion in persönlichen Angelegenheiten, ihrer weitgehenden, ja oft hemmenden Rücksichten auf vorgegebene Normen und gesellschaftliche Übereinkünfte hat die Dichterin in diesem geistlichen Zyklus ihre Seelenlandschaft dem Blick preisgegeben und damit die Herausforderung gewagt. Im Goetheschen Sinn wird ihr «Geistliches Jahr» wahrhaft zum «Bruchstück einer großen Konfession»:

«... Wohl, so will ich vorwärts gehen  
Mit der schwerkgepreßten Brust,  
Wird doch alles mir bewußt,  
Wenn die Toten auferstehen.  
Und so lange muß ich tragen,  
Dies ist meine größte Not,  
All die übermüt'gen Fragen,  
Die mich drücken in den Tod ...»

(Mittwoch in der Karwoche)

Bis zu pathologisch anmutenden Zuständen geht das Ringen um Gott, der sie der Vereinsamung eines «trockenen Herzens» entreißen soll. Tröstend erscheint nur die immer wieder aus der Tiefe auftauchende Gewißheit: «... Der alles weiß, sollt' er nicht wissen / Was seine arme Magd bedarf?» Und bestimmend für die Religiosität der Droste wird die Spannung zwischen Glaube und Liebe, die sich mitunter zur Antinomie steigern kann. Eine Gedichtstrophe wie die folgende steht beispielhaft dafür da:

«Ist es der Glaube nur, dem du verheißen,  
Dann bin ich tot.  
O Glaube! wie lebend'gen Blutes Kreisen,  
Er tut mir not;  
Ich hab' ihn nicht.  
Ach nimmst du statt des Glaubens nicht die Liebe  
Und des Verlangens tränenschweren Zoll:  
Sö weiß ich nicht, wie mir noch Hoffnung bliebe;  
Gebrochen ist der Stab, das Maß ist voll  
Mir zum Gericht ...»

(Pfingstmontag)

### Kind ihrer Zeit: Einbrüche des Materialismus

Die Droste in ihren Zweifeln und mit «all den übermüt'gen Fragen»: Auch sie läßt sich nicht aus einer Zeit herauslösen, die von tiefgreifenden Umbrüchen gezeichnet worden ist und mit ihrer dynamischen Entwicklung solche Skepsis genährt hat. Nicht nur verdrängen Materialismus und Positivismus zunehmend den Idealismus der klassisch-romantischen Epoche, dringen naturwissenschaftliche Erkenntnisse tief ins öffentliche Bewußtsein ein, bricht die Skepsis den Glaubensgrund auf, der schon zuvor durch die Aufklärung erschüttert worden ist:

«... Und der Tyrann, so niederhält  
Mein bestes und mein einz'ges Gut,  
Nicht Trägheit ist's, noch Lust der Welt;  
Es ist der kalt gebrochne Mut,  
O, wie ich tausendmal gesagt,  
Verstandes Fluch, der trotzig ragt  
Und scharf an meinem Glauben nagt,  
Weh schwer Geschenk, verfallen bösen Mächten.  
Zu einer Zeit, schwarz wie die Nacht,  
Zu einer Zeit, die ich erlebt,  
Da war ich um mein Heil gebracht  
Wie dürres Blatt am Zweige bebt.  
Tröstlos und ohne Hoffnung war  
Unglaube wie die Sonne klar:  
Mein Leben hing an *einem* Haar:  
O, solche Stunde gönn' ich nicht den Schlechten! ...»

(25. Sonntag nach Pfingsten)

Auch die politische Gegenwart ist vehementen Bewegungen ausgesetzt. «Geboren bin ich in bedrängter Zeit ...», heißt es mit Recht im «Geistlichen Jahr», ausgesprochen von einer Frau, die 1797 geboren worden ist, im Zeichen der Napoleoni-schen Wirren und der Befreiungskriege ihre Jugend verlebt hat, die trügerischen Erwartungen der Heiligen Allianz zu spüren bekam und später die Funken der Juli-Revolution und endlich noch den Aufbruch der Jugend von 1848 erahnte, als sie selbst bereits im Sterben lag. In einer Zeit- und Atemwende lebte Annette von Droste-Hülshoff, und ihre bewußte Zeitgenossenschaft – die andererseits auch eine ausgeprägte Traditionalität und Abkehr von der Aktualität einschloß – hat es verhindert, daß aus dem «Geistlichen Jahr» ein unverbindliches Erbauungsbuch geworden wäre. Stattdessen führt es durch das Inferno einer immer wieder verzweifelten Dichterin, die als Seherin angesprochen worden ist (W. Nigg) und doch gerade in Dingen des Glaubens so sehr unter ihrer Blindheit gelitten hat:

«An Jahren reif und an Geschicke  
Blieb ich ein Kind vor Gottes Augen,  
Ein schlimmes Kind, voll schwacher Tücke,  
Die selber mir zu schaden taugen.  
Nicht hat Erfahrung mich bereichert;  
Wüst ist mein Kopf, der Busen leer;  
Ach! keine Frucht hab' ich gespeichert  
Und schau auch keine Saaten mehr! ...»

(Sonntag nach Weihnachten)

Die Zäsur in der Entstehungszeit dieses Zyklus ist auch in stilistischer Hinsicht spürbar. Der kürzere erste Teil aus dem Jahr 1820 (Neujahr bis 1. Sonntag nach Ostern) verhindert den unmittelbaren Zugang eines heutigen Lesers weit mehr, bedingt durch seine vom Pietismus wie auch von der Biedermeier-Sentimentalität gefärbte Gefühlswelt. Die allzu zahlreichen Diminutiva z. B. siedeln diese Gedichte im Bereich des Süßlichen an. Die Verse des größeren zweiten Teils indes (2. Sonntag nach Ostern bis Jahresende), 1839 weitergeführt, klingen kraftvoller und überzeugender. Die Droste hat sich hier, nach den schriftstellerischen Erfahrungen ihrer mittleren Schaffens-epoche, um größere Herbheit bemüht, ist in diesen Versen mehr sie selbst geworden. Dennoch dürfen auch diese Texte nicht mit rein formalen Kriterien beurteilt oder gar an den gelungensten Schöpfungen ihrer Lyrik gemessen werden, weil schon die Gattung und deren Tradition hier gewisse Maßstäbe zum vornherein gesetzt haben, wie der historische Abriss zu Beginn dieses Beitrags zeigt. Immer aber bleibt die westfälische Dichterin uns dort am nächsten, wo ihre Religiosität an Formelhaftigkeit verliert und die persönliche Aussage wagt:

«... Ich bitte nicht um Glück der Erden,  
Nur um ein Leuchten nun und dann,  
Daß sichtbar deine Hände werden,  
Ich deine Liebe ahnden kann;  
Nur in des Lebens Kümmernissen  
Um der Ergebung Gnadengruß:  
Dann wirst du schon am besten wissen,  
Wie viel ich tragen kann und muß ...»

(5. Sonntag nach Ostern)

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

# Wenn marxistische Historiker Luther lesen ...

Zu Gerhard Brendlers Lutherbiographie<sup>1</sup>

Wer das Lutherjahr 1983 mit einiger Aufmerksamkeit verfolgt hat, dem kann nicht entgangen sein, welch großes Interesse Partei und Staat der DDR Luthers 500. Geburtstag zukommen ließen. Neben dem staatlichen Engagement bei der Restaurierung der historischen Lutherstätten wie Eisleben, Wartburg, Erfurt, Wittenberg seien vor allem hervorgehoben:

▷ die Konstituierung des Martin-Luther-Komitees der DDR am 13. Juni 1980, dessen Vorsitz der Staatsratsvorsitzende Erich Honecker persönlich übernahm,

▷ Honeckers anlässlich der Konstituierung des Komitees gehaltene Rede «Martin Luther und unsere Zeit»<sup>2</sup>,

▷ die mittlerweile berühmten «Thesen über Martin Luther»<sup>3</sup>,

▷ die staatlichen Veranstaltungen in der DDR (bzw. solche, die auch der Staat amtlich zur Kenntnis nahm und sich beteiligte) aus Anlaß des Lutherjahres,

▷ Erich Honeckers Interview mit den Lutherischen Monatsheften zum Thema Martin Luther und die DDR.<sup>4</sup>

Nun wird man niemandem Unrecht tun, wenn man feststellt, daß die Führung der DDR sich ganz offenkundig nicht in lauter Pastoren und Pfarrer verwandelt hat, denen es im Lutherjahr darum zu tun gewesen sei, nach Kräften die Predigt des Evangeliums von Jesus dem Christus zu besorgen. Aber ein Wandel kann wenigstens insofern konstatiert werden, als das Lutherjahr 1983 ein entkrampfteres Verhältnis von Staat und Kirche offenbarte, was nicht zuletzt auch in staatlichen Unterstützungen zahlreicher rein kirchlicher Veranstaltungen in der DDR zum Ausdruck kam. Daß im Zusammenhang eines entkrampfteren Umgangs die Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche in der DDR vom 6. März 1978 eine Rolle spielen, ist offenkundig, ebenso die seit Ende der sechziger Jahre möglichen, aber seit Mitte der siebziger Jahre verstärkt wahrgenommenen Kontakte von (Profan-)Historikern der DDR und Kirchenhistorikern. Dies alles kann hier jetzt nicht näher dargelegt und begründet werden. Näher dargelegt sei vielmehr, wie sich die marxistische Geschichtswissenschaft der DDR Martin Luthers angenommen und wie sie ihren derzeitigen Höhepunkt in der umfangreichen Lutherbiographie von Gerhard Brendler erreicht hat. Über den Weg, den die marxistische Geschichtswissenschaft von 1945 bis heute zurückgelegt hat, sind wir sowohl aus marxistischer wie nichtmarxistischer Sicht genauestens informiert. Hingewiesen sei hier auf die Arbeiten von Günter Vogler<sup>5</sup>, Siegfried Bräuer<sup>6</sup> und Rainer Wohlfeil<sup>7</sup>: «Wer die Entwicklung des marxistischen Lutherbildes verfolgt», so stellt Günter Vogler fest, «wird nicht davon ausgehen können, es habe dem ein Konzept zugrundegelegen, das zielgerichtet verfolgt wurde, so wie man eine Aufgabenliste positionsweise abhaken kann. Und doch zeichnet sich im nachhinein eine gewisse Folgerichtigkeit ab, die sich durch den Verweis auf drei themati-

tische Schwerpunkte aufzeigen läßt»<sup>8</sup>:

▷ Luthers Platz in der deutschen Nationalgeschichte,

▷ die «Revolutionsqualität von Luthers Werk und der Reformation»,

▷ Luthers Einfluß auf die europäische Gesellschaft am Beginn der Neuzeit, am Beginn der Epoche des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus.

Während der positive Zugang zu Luther mit der nationalen Frage gefunden wurde, «wie sie durch die Spaltung Deutschlands im Gefolge des Zweiten Weltkrieges als aktuelles politisches Problem existierte» (Vogler, 55), hat man sich mit der «Revolutionsqualität» von Luthers Werk und Wirkung schwerer getan, weil Luthers Stellung zum Bauernkrieg den positiven Zugang zu ihm wieder zu verbauen schien. Die heute herrschende These von Reformation und Bauernkrieg als frühbürgerliche Revolution, deren Initiator Luther mit den revolutionären Potenzen seiner Lehre war, wurde 1952 in der DDR erstmals formuliert, 1953 aufgegriffen, 1956 von sowjetischen Historikern diskutiert und dadurch gewissermaßen salonfähig gemacht, so daß der Leipziger Historiker Max Steinmetz 1960 Thesen zu diesem Thema vorlegen konnte, die ausführlich diskutiert wurden und nach Differenzierungen und Korrekturen Eingang fanden in die erste marxistische Teilbiographie über Martin Luther, die der verstorbene Gerhard Zschäbitz 1967 vorlegte.<sup>9</sup> Im Zusammenhang der marxistischen Reformationsforschung in der DDR verdienen vor allem Max Steinmetz, Gerhard Zschäbitz, Horst Bartel, Adolf Laube, Günter Vogler, Siegfried Hoyer und Gerhard Brendler erwähnt zu werden, die mit ihren vielen Arbeiten dazu beigetragen haben, daß in der DDR auch seitens des Staates Martin Luther unbefangener in den Blick genommen werden konnte, als das bisher für möglich schien. Insbesondere verdient dabei hervorgehoben zu werden, daß die marxistische Forschung heute durchaus gemachte Fehler eingestehen und ihre Lernfähigkeit unterstreichen kann. Dabei benennt sie zu Recht ein Desiderat, dem die theologische Lutherforschung bisher viel zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet hat, nämlich die Wechselbeziehung von Theologie und Gesellschaft gründlicher zu untersuchen.

## Die eigene Stimme Martin Luthers

Nun zu Gerhard Brendlers Lutherbiographie, die soeben erschienen ist und nur in der in der Bundesrepublik Deutschland vertriebenen Lizenzausgabe den zusätzlichen Untertitel «eine marxistische Darstellung» trägt. Je nach Standpunkt, Geschmack und Kenntnis der Vorgänge in der DDR wird vielen diese Lutherbiographie als «Sensation» erscheinen, was sie in bestimmter Hinsicht auch wirklich ist. Schon das Vorwort läßt aufhorchen. Da Gerhard Zschäbitz im ersten Teil seiner Lutherbiographie das gesellschaftliche Umfeld, in dem Martin Luther wirkte, dargestellt und als Wirkungsbedingung und Erklärungsgrund für das Handeln in der Persönlichkeit erfaßt hatte, «konnte ich (Brendler) mich in den diesbezüglichen Partien kurz fassen und mich mehr Luthers geistiger Entwicklung und seinem individuellen Verhalten zuwenden» (7). «Eine historische Persönlichkeit ist aus ihren Wirkungsbedingungen heraus zu verstehen, aber nicht auf diese zu reduzieren. Martin Luther war nicht nur ein Echo seiner Zeit; er trat ihr mit eigener Stimme entgegen und brachte sie eben dadurch voran. Er dachte als Theologe und handelte als Intellektueller im Fürstentum unter den Bedingungen seiner Zeit, die von der ersten Revolution auf deutschem Boden gekennzeichnet war. Dies prä-

<sup>1</sup> G. Brendler, Martin Luther. Theologie und Revolution. Eine marxistische Darstellung. Pahl-Rugenstein, Köln 1983. 452 Seiten, DM 24,80.

<sup>2</sup> Martin Luther und unsere Zeit. Konstituierung des Martin-Luther-Komitees der DDR am 13. Juni 1980 in Berlin. Berlin - Weimar 1980, S. 1ff.

<sup>3</sup> Thesen über Martin Luther. Zum 500. Geburtstag: Einheit 36 (1981) S. 890-903.

<sup>4</sup> Luther - Mitbeweger unserer Geschichte. Interview mit dem DDR-Staatsratsvorsitzenden Erich Honecker: Lutherische Monatshefte 22 (1983) S. 452-455.

<sup>5</sup> G. Vogler, Der Platz Martin Luthers in der Geschichtsschreibung der DDR: Martin Luther in beiden deutschen Staaten. Hrsg. v. d. Politischen Bildungsstätte Helmstedt e. V. Mit Beiträgen von B. Lohse, R. Wohlfeil, S. Bräuer, G. Vogler, J. Brosseder, O. Dann. Helmstedt 1983, S. 49-68.

<sup>6</sup> S. Bräuer, Martin Luther in marxistischer Sicht von 1945 bis zum Beginn der achtziger Jahre. Berlin 1983.

<sup>7</sup> R. Wohlfeil, Das wissenschaftliche Lutherbild der Gegenwart in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik. Hannover 1982.

<sup>8</sup> Vogler (Anm. 5), S. 54.

<sup>9</sup> G. Zschäbitz, Martin Luther. Größe und Grenze. Teil I (1483-1526). Berlin 1967.

te sein Leben und steht deshalb im Mittelpunkt dieser Biographie. Wenn wir ihn verstehen wollen, dann sollten wir ihm glauben, daß er die Probleme hatte, von denen er sprach, und daß er es so meinte, wie er es sagte ... Wer ihn befragt, sollte seine Antworten auch als Fragen an sich selbst und das eigene Verständnis vom Menschsein in der Geschichte gelten lassen» (7f.). Der Lutherbiographie Brändlers merkt man es an, daß sie aus diesem Geist heraus auch geschrieben wurde. Brendler ist in der Tat tief eingedrungen in Luthers theologisches Denken. Sämtliche 15 Kapitel dieses Buches bezeugen dies. 12 Kapitel auf 348 Seiten führen von Luthers Kindheit bis in die Zeit der Bauernkriege 1525. Drei Kapitel (349–439) erörtern den Zeitraum von Luthers Eheschließung 1525 bis zu seinem Tod 1546. Der Epilog (440–445) versucht eine Gesamtbewertung.

Luthers Biographie braucht hier nicht nacherzählt, die Stationen können nachgelesen werden. Sie ist sprachlich brillant und auch im Detail spannend erzählt. Gelegentlich ist sie nicht korrekt; z. B. wird 107ff. das «gute Werk» im Anschluß an den Empfang des Bußsakramentes als «Bußstrafe» vorgestellt und deshalb verwechselt mit den zeitlichen Sündenstrafen, womit ein wichtiger Aspekt des Ablaßwesens nicht angemessen geschildert wird. Den Thesenanschlag an die Schloßkirche zu Wittenberg hält Brendler für wahrscheinlich; aber, ob die Thesen nun angeschlagen worden sind oder nicht, ist ihm nicht so wichtig angesichts der Tatsache, daß Luther mit ihnen in einen Streit geriet, der nicht nur die Kirche, sondern das gesamte Gesellschaftsgefüge erschütterte (107). Selbstverständlich wird die These von der frühbürgerlichen Revolution anhand von Reformation und Bauernkrieg vorgelegt, wobei Luthers Klassenzugehörigkeit zu ermitteln versucht wird (330–348): Die reformatorische Bewegung «ist ihrem historischen Wesen nach eine frühe Form der bürgerlichen Revolution. Sie beginnt als Bewegung zur Reformation der Kirche, ausgelöst von Luthers Wittenberger Thesen von 1517, erfaßt immer breitere Schichten des Volkes, macht sich deren Probleme, Hoffnungen und Forderungen zu eigen, greift damit weit über den kirchlichen Bereich hinaus, wird so zu einer Bewegung zur Umgestaltung der kirchlichen, sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse der Gesellschaft; sie differenziert und radikalisiert sich und greift im Bauernkrieg mit revolutionärer Wucht die Feudalherrschaft in ihren Grundfesten an. Sie erleidet dabei jedoch eine Niederlage und wird auf jenes Maß an Veränderungen und Fortschritt zurückgeworfen, das von den Fürsten toleriert und vom Interesse bürgerlicher Oberschichten wie auch adliger Kreise getragen wird. (...) Luthers Anteil an dieser Bewegung ist bedeutend, aber begrenzt. Er hat sie so, wie sie sich entfaltete, weder gewollt noch bewirkt, aber er gab in einer gesellschaftlichen Krisensituation unversehens den auslösenden Impuls: er vollzog eine Revolution in der Theologie. Die konkrete Figur dieser Revolution ist der rebellische Rekurs auf Paulus. (...) Das Revolutionäre in Luthers Theologie bestand darin, daß sie den etablierten Autoritäten der feudalen Gesellschaft prinzipiell das Recht absprach, in Sachen des Glaubens Entscheidungen über die Gewissen zu fällen. Dies machte den Weg frei dafür, daß sich die Interessen oppositioneller Kräfte mit der neuen Theologie verbinden konnten. Luther wollte seine Ideen durch Wort und Schrift verbreiten und so die Reformation vorantreiben, warnte aber vor dem Aufstand. Dies ist die entscheidende Grenze in seinem Denken; sie korrespondiert mit seiner Klassenposition» (443). Die rein historische Seite dieser Zusammenfassung sei hier jetzt nicht diskutiert, so verlockend das auch sein mag.<sup>10</sup> Vielmehr sei hier der Blick auf ein anderes, dem Theologen hier wichtigeres Thema gelenkt.

### Der sündige Mensch und die Entfremdung

Während Profanhistoriker dazu neigen, das theologische Denken oft nur kurz zu streifen und es nur selten umfassend im inneren Zusammenhang in ihre Geschichtsschreibung einzubezie-

hen, nimmt in Brändlers Biographie Luthers Theologie einen konstitutiv breiten Raum ein, weil das, was Menschen denken und glauben, selbst ein historischer Fakt ist. Man würde also die Geschichte verzeichnen, wenn man den inneren Zusammenhang von Luthers theologischem Denken nicht mit in die Geschichtsschreibung einbezüge. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht das 2. Kapitel «Lehrer der Heiligen Schrift. Auf der Suche nach den Gründen des Glaubens» (48–75). Hier werden in ungewöhnlicher Breite an Hand von Luthers Vorlesungen der Jahre 1513 bis 1516 eine ganze Palette theologisch höchst bedeutsamer Sachfragen erörtert bis hin zu spezielleren Problemen des theologischen und philosophischen Occamismus und der mittelalterlichen Schriftauslegung, was hier nicht expliziert werden muß. In diesem Kapitel wird auch Brändlers eigene Auffassung von christlicher Theologie unmißverständlich deutlich. Wer hier bloße Ablehnung vernimmt, hat nicht genau gelesen; Faszination und Distanz zugleich kennzeichnen die Stellung des Autors: «Was bleibt und aus dem Entsetzen herausführen kann, ist der nackte und durch nichts als Worte in der Bibel belegte Glaube daran, daß auf einen Karfreitag das Ostern folgt, auf den Kreuzestod die Auferstehung. Hier helfen keine Vernünftleien und Begriffskrücken der Philosophie mehr, das muß geglaubt werden ohne Wenn und Aber, sonst reduziert sich der Bericht auf eine interessante Tragödie aus der Antike. Diese zweite Lesart ist nicht schlecht und für eine immer größer werdende Anzahl von Menschen in der Gegenwart die allein noch annehmbare; für Luther jedoch kam sie nicht in Frage. Auch als Theologe mit breiter philosophischer Bildung blieb er gläubiger Christ. Wo die Philosophie den Glauben störte, tat er sie beiseite: Und wo die Theologie dem Glauben nicht genügte, da gestaltete er sie um und schuf sie neu» (69). Und an anderer Stelle bemerkt Brändler zu Luthers Glauben als Vertrauen: «Freilich ist diese Fassung von einem mythologischen Rankenwerk («Christus in uns», «Wiedergeburt als neuer Mensch», J. B.) umgeben, das man sich nicht ohne weiteres wegdenken soll, aber von seinen historischen Ursprüngen her verstehen kann, dann aber auch in seinem poetischen Glanze genießen darf. Christliche Theologie ist systematisierte Dichtung über Wesen und Weg des Menschen; Martin Luther einer ihrer Meistersinger» (71f.). Ob solchen Verständnisses von Theologie wird natürlich bei christlichen Theologen nicht schon der helle Jubel ausbrechen, aber durch die Kennzeichnung des Kreuzestodes Jesu als antike Tragödie, durch die Charakterisierung des Glaubens und des Nachdenkens über ihn als Poesie, Glanz, Dichtung, Gesang, welche genossen werden dürfen, sowie durch die Akzeptanz der Funktion des Glaubens als Vertrauen, das «die unerläßliche Voraussetzung eines jeden auch nur einigermaßen erträglichen Zusammenlebens zwischen den Menschen» (70) ist, sind Dimensionen benannt, deren Qualität mit Gerhard Brändler zu diskutieren wäre; gleichzeitig stände dann auch die wahrhaft menschliche Qualität des Genießens zur Debatte; denn «die Entfremdung des Menschen von Gott, die Sünde» (71) ist eben *nicht*, wie Brändler meint, «nur die theologische Fassung von dem, was wir mit Karl Marx die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen nennen» (71). Sünde ist vielmehr sich selbst an die Stelle Gottes setzen, die Anerkennung Gottes als Gott verweigern und sie sich selbst zukommen lassen (und sei es dem Gattungswesen, was diesbezüglich keinen Unterschied macht). Der Wahrheitsgehalt christlicher Gottesbotschaft besteht *zumindest* darin, daß Menschen – mit ihr konfrontiert – schlicht hören und deshalb wissen können, daß sie jedenfalls nicht Gott sind und deshalb Menschen sein und bleiben können, ohne zum Tyrannen über andere werden zu müssen. Dies ist in Begriff und Sache des Gattungswesen Marxscher bzw. Feuerbachscher Prägung nicht zu artikulieren, da auch gegenüber der Gattung als Gattung das Gottsein Gottes zu reklamieren ist. Kurz: Christliche Theologie spricht «symbolisch» von einer Wirklichkeit, die Marxisten,

ke (Hrsg.), Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation. München 1983.

<sup>10</sup> Siehe die Studie von R. Wohlfeil (Anm. 7) sowie H. Löwe – C.-J. Roep-

die nach eigenem Bekunden realitätsbezogen sein und bleiben wollen, zu verdrängen gar nicht nötig hätten, wenn sie alle Dimensionen von menschlicher Wirklichkeit einschließlich der in der Frage des Menschen nach Gott aufleuchtenden göttlichen zuließen. Daß Menschen «nur» symbolisch von dieser Wirklichkeit sprechen können, hängt mit der Wirklichkeit Gottes zusammen, von der sie sprechen wollen und die die Qualität des Menschseins ausmacht. Symbole partizipieren an Gottes Wirklichkeit, aber diese selbst erschöpft sich nicht in ihnen (vgl. Tillich). Deshalb sind Symbole auch nicht beliebig vertauschbar; Gott ist z. B. «Brot des Lebens»; in diesem Zusammenhang ist das Symbol Brot nicht durch das Symbol Stein zu ersetzen. Dies sagend, muß durchaus zugestanden werden, daß Feuerbach und Marx einer verbreiteten Gestalt christlicher Theologie und deren Funktion in der damaligen Gesellschaft begegneten, die ihre Kritik historisch, wenngleich nicht sachlich, verständlich machen.

Die Lutherbiographie Gerhard Brendlers mit einer umfassenden Berücksichtigung von Luthers theologischem Denken führt mitten in ein Sachgespräch über den Wahrheitsgehalt christlichen Selbstverständnisses und dem darin gegebenen Verständnis vom Menschen und dessen Weg. Daß Brendler als Historiker, der selbstverständlich auch um die historischen Voraussetzungen und den dadurch gegebenen Grenzen von Karl Marx weiß, bei Martin Luther die Wahrheitsfrage vernommen und dargelegt hat und in einer historischen Biographie sich genötigt sah, sich ihr zu stellen, sie als Anfrage gelten zu lassen und gleichzeitig eine marxistische Antwort zu «stammeln», das macht nicht nur die historische, sondern auch die theologische Seriosität dieser Biographie aus, die auf ihre Weise bekundet, daß Menschen, die das wirklich vernehmen, wovon Martin Luther sprach, über alle Grenzen hinweg sich auch miteinander als Menschen einlassen und sich auf einen Weg begeben können, den sie nur dann nicht sehen werden, wenn sie ihn mit den Nebelpatronen bloß übernommener traditioneller Überzeugtheiten wechselseitig zudecken.

Johannes Brosseder, Königswinter

## Demokratisierung in Brasilien?

Zuschrift zu Nr. 18, S. 201–204

Von einer fünfwöchigen Reise des Freckenhorster Kreises durch Brasilien zurück, stieß ich auf den Artikel von Paul Ammann. Ich dachte: Er muß von einem anderen Brasilien sprechen, als wir es kennen lernten. Sicher waren die Wahlen im letzten Jahr wie schon zuvor die Amnestie ein wirklicher Fortschritt, der von allen begrüßt wurde. Aber in Präsident Figueiredo den Mann zu preisen, der «einen klaren Begriff von Demokratie» hat und seine demokratische «Öffnung» gleich noch als Sozialreform auszugeben, wirkt auf mich wie politische Werbung durch ein PR-Büro. Jedenfalls haben wir bei keinem unserer Gesprächspartner (Bischöfe und Priester, Arbeiterführer und Arbeiter, Favela-Bewohner und Landarbeiter) eine ähnliche Einschätzung des Präsidenten gefunden. Nun schreibt Ammann aus den Regierungsvierteln von Brasilia: Verstellt ihm dieser Wohn- und Arbeitsplatz vielleicht den Blick für die ganz anderen Realitäten im weiten Land?

Um gleich bei den Wahlen zu bleiben. Patres im Landesinnern haben uns dazu folgendes erzählt: Die Aufseher von Großgrundbesitzern standen vor dem Wahllokal mit einem bereits bei der Regierungspartei angekreuzten Wahlzettel. Wenn die Landarbeiter diesen Wahlzettel abgaben und als Beleg dafür ihren unangekreuzten Wahlzettel wieder nach draußen brachten, bekamen sie dafür 1000 Cruzeiros. Solche Wahlmanipulation hat Tradition. Ammann selber schreibt: «Regierung und Regierungspartei unternahmen natürlich alles, um die Wahlen zu gewinnen. Sie veränderten andauernd, je nach den Resultaten der Meinungsumfragen, die Spielregeln des Wahlprozesses und gaben über eine Billion Cruzeiros aus» (S. 201). Soll einer glauben, dies geschehe ohne Billigung und Förderung durch den Regierungschef.

Nun unterscheidet Ammann allerdings deutlich zwischen der positiven Erscheinung des Präsidenten und dem Versagen der meisten Mitglieder der Regierung und des Militärs. Andererseits schreibt er: «Figueiredo hat die Macht, welche Verfassung und Gesetz ihm verleihen. Der brasilianische Präsident hat viel mehr Macht als der Kongreß.» Kann man ihn

dann so einfach entlasten von dem, was seine Regierung tut und was im Land geschieht? Klingt das nicht nach dem alten Modell: Die Ausführenden sind schlimm, aber der Herr ist gut? Steckt nicht auch in solcher Sicht immer noch der «tief eingewurzelte Paternalismus», den Ammann selber am Schluß beklagt? Hat er dieses Grundübel, verbunden mit dem jüngeren Etatismus voll erfaßt?

### Paternalistischer Etatismus – Diagnose der Bischöfe

Gerade der letzte Teil, in dem Ammann kritisch auf die verbleibende Gefährdung der Demokratisierung hinweist, scheint mir in der Ursachenfrage noch nicht zu genügen. Neben seinem Artikel liegt auf meinem Tisch ein Dokument, das die Situation viel klarer benennt und zwar so, wie wir sie auch von unseren Gesprächspartnern erklärt bekommen haben. Es ist der *Basistext der brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) zur Kampagne der Brüderlichkeit 1983*: «Brüderlichkeit Ja – Gewalt Nein!» (erhältlich beim Institut für Brasilienkunde, D-4532 Mettingen, Sundernstraße 15. – Dokumentation 19). Vier Punkte seien herausgegriffen.

► *Landreform*: Nach Ammann wäre die Verteilung von Grundbesitz und ein Gesetz zugunsten des automatischen Landerwerbs für Siedler, die mindestens 5 Jahre lang ein Stück Land unter 25 Hektaren bebauen, ein Ruhmesblatt der Regierung Figueiredo. Offenbar steht aber dahinter immer noch die Vorstellung von «Gabe», nicht von einklagbarem Rechtsanspruch. Die Bischöfe dazu: «Das Volk hat ein Recht auf Landbesitz, aber wenn jemand Anspruch auf sein Land erhebt, bekommt er es mit Landräubern und gedungenen Pistolenschützen zu tun, oder aber er wartet ewig auf Landvermessung und Enteignung» (Nr. 41). In vielen Berichten unserer Gesprächspartner haben wir von konkreten Beispielen der *Landverteilung* gehört. Sie ist nach wie vor (bzw. eben gerade jeweils vor Ablauf des 5. Jahres) an der Tagesordnung und zwar zumal in Verbindung mit staatlich geförderten Großfarmen für Viehzucht und Zuckerrohranbau, die für den Export bzw. für die Alkoholgewinnung als Benzinersatz arbeiten.

► *Sparmaßnahmen/Lohngesetz*: Die jetzige austerität-Politik dient der Überwindung einer Situation, die das Volk, wie die Bischöfe bemerken, nicht zu verantworten hat; trotzdem müssen für die früher gemachten Fehler die Armen den Rücken hinhalten, was die Bischöfe in aller Schärfe verurteilen: «Dem Volk werden diese Sparmaßnahmen zugemutet, obwohl dies in einem schreienden Gegensatz steht zu den immensen Ausgaben der Technokratie, die sich zusammengetan hat, um die gewaltige, in der Bundesregierung konzentrierte Macht wirtschaftlich zu verwalten, im Gegensatz auch zu den exorbitanten Ausgaben der großen Staatsunternehmen und zur offiziell geduldeten Vetterwirtschaft: ein Skandal, der zum Protest herausfordert.» (Nr. 29) Vom ursprünglich lobenswerten Lohngesetz erwähnt schon Ammann «Modifikationen»; inzwischen – natürlich auf Druck des internationalen Währungsfonds, aber das ist ja die Folge der von den Bischöfen kritisierten Mißwirtschaft und Megalomanie – haben Präsident und Parlament beschlossen, daß auch die niedrigen Einkommen nur um 80% der Inflationsrate (jeweils nach 6 Monaten) erhöht werden, sodaß sogar sie noch Reallohneinbußen von über 20% im Jahr hinnehmen müssen. In São Paulo haben wir den Generalstreik miterlebt. Er stand u. a. unter dem Motto: «Heraus aus dem Internationalen Währungsfonds!»

► *Menschenrechte*: Der Bischofsbrief hat die *Gewalt* zum Thema, und nichts hat ihr mehr Eingang verschafft als das Gesetz der «Nationalen Sicherheit» (NS). Ammann meint, es werde nur noch selten angewandt und erwähnt die Lockerung der Pressezensur. Aber für die Bischöfe ist die NS eine ganze Doktrin, auf die sich die diktatorischen Regime in Lateinamerika stützen: «(Sie) haben in brutaler Weise Gewalt geübt und tun es noch immer in Form von Machtmißbrauch, Folter, Verfolgung, Korruption, Unterschlagung öffentlicher Gelder und Manipulation des Verwaltungsapparates zu ihrem eigenen Nutzen.» (Nr. 26; vgl. Nr. 13, wo es heißt, daß «physische und psychische Folter ein oft gebrauchtes Mittel sind, «Geständnisse» zu erzwingen»). Selber haben wir im Gefängnis zu Brasilia die beiden französischen Patres *Aristide Camio* und *François Gourio* besucht, die (wegen «Aufwiegelung der Landarbeiter») aufgrund des Gesetzes der NS zu 8 bzw. 10 Jahren verurteilt wurden. Sie berichteten von der Folter, der Landarbeiter, die nur ihre eigenen Rechte wahrnehmen wollten, ausgesetzt wurden. Sie äußerten die Hoffnung, daß die Prozesse gegen diese Landarbeiter und sie selber aus dem Bereich der NS herausgenommen würden. Aber inzwischen sind die Urteile bestätigt und ist eine Revision abgelehnt worden. Die Bischofskonferenz hat sich voll hinter die beiden Patres und die Landarbeiter gestellt. In ihrem Dokument werfen sie den Sicherheitsbehörden vor, daß sie den Mißbrauch von Repressions- und Vernichtungsmechanismen rechtfertigen und daß sie «die fundamentalen

Rechte der Einzelperson verletzen, wenn es keine Möglichkeit zur Verteidigung vor Gericht gibt». Unter solchen Umständen, sagten sie, gibt es «keinen demokratischen Prozeß» (Nr. 106).

► *Paternalismus*: An den Kern der Sache kommen die Bischöfe, wo sie von der «versteckten» Gewalt sprechen und hierzu ihre Fragen stellen: «Bis zu welchem Punkt gründet die Ausübung der Macht auf der impliziten Voraussetzung, daß das Volk zwar Rechte hat, daß ihm aber die nötige Reife fehlt, diese Rechte auch einzufordern? Das Volk hätte also einfach die Pflicht zu gehorchen, und die politische Autorität hätte das Recht, Befehle zu erteilen und die Voraussetzung für deren Ausführung zu schaffen. Bis zu welchem Punkt ist in den verschiedenen Rängen der für die Ausübung der Autorität Verantwortlichen die Mentalität des Verwalters bzw. des Gutsbesitzers zu erkennen?» Dann wer-

den Beispiele von wahrgenommenen Rechten (auf Gesundheitsvorsorge, auf Arbeit, auf Landbesitz) angeführt, und wie es dabei zugeht: «Leider scheinen die Tatsachen zu beweisen, daß man nur wenig oder gar nichts erreicht, bevor das Volk sich nicht entschlossen hat, sich zu organisieren und die Durchsetzung seiner Rechte zu erzwingen.» Wenn es dabei zu Konflikten komme, so die Bischöfe weiter, sollte man die Erklärung nicht zuerst bei den «Unruhestiftern» sondern bei der *unge-rechten und untragbaren Situation* suchen. Und so lautet der Schluß: «Unter diesen Voraussetzungen erscheinen die Lösungsversuche, die von den Behörden jetzt in Angriff genommen werden – z. B. die Vergabe von Besitztiteln an Grund und Boden – als gnädige Gaben eines wohlwollenden staatlichen Paternalismus.» (Nr. 41).

Ferdinand Kerstiens, Marl

## ARBEIT ANDERS VERTEILEN

### Wirtschaftsethik am Beispiel der BRD

Mit 2,7 Millionen Arbeitslosen im Durchschnitt rechnet die deutsche Bundesregierung bis 1987. Wer allerdings in den Geschäftsberichten der Bundesbank, in den Analysen und Prognosen wirtschaftswissenschaftlicher Forschungsinstitute sowie im Wirtschaftsteil führender Zeitungen herumblättert, gewinnt den Eindruck, daß die Wiederbelebung der Wirtschaft eher mit der Veränderungsrate des Preisniveaus, dem Zinssatz, der Entwicklung der Geldmenge, dem Zahlungsbilanzausgleich sowie der Eigenkapital- und Investitionsquote zusammenhängt als mit der Beseitigung der Massenarbeitslosigkeit. Entsprechend abenteuerliche Diagnosen und Therapien werden von den professionellen Ökonomen angeboten. Aber sind wirklich die Löhne zu hoch, wenn nicht einmal die vorhandene Nachfrage ausreicht, um die Produktionsanlagen auszulasten? Geht wirklich der Industriegesellschaft die Arbeit aus, solange noch grundlegende Bedürfnisse unbefriedigt, dringende öffentliche Aufgaben unerledigt bleiben? Ist die hohe Arbeitslosigkeit nicht in erster Linie auf eine radikale Verteilungskrise der Arbeit zurückzuführen?

## Verteilungskrise der Arbeit

Die Verteilungskrise der Arbeit hat drei Aspekte:

*Erwerbsarbeit und Konsum werden anders eingeschätzt*: Das noch herrschende Arbeitsverständnis sah in der Arbeit eine Ware, die gegen ein Einkommen getauscht wird. Sie war Mittel zur Sicherung des Lebensunterhalts, Aufwandsfaktor, dem der Konsum als Ertrag gegenübergestellt wird. Infolgedessen waren zahlreiche Arbeiter bereit, belastende Arbeitsbedingungen in Kauf zu nehmen, um das Einkommen zu erhöhen, Akkordarbeit und Überstunden zu machen in der Erwartung, sich durch mehr Konsum in der Freizeit zu entschädigen.

In wachsendem Maß aber wird der illusionäre Schleier dieser Aufwand/Ertrags-Rechnung durchschaut: Man denkt an die Folgekosten, die zunehmenden Berufskrankheiten, den Verschleiß im Arbeitsprozeß, der nur etwa die Hälfte der Arbeitnehmer das gesetzliche Rentenalter erreichen läßt, vor allem jedoch daran, daß mit wachsender Güterausstattung der Grenznutzen zusätzlicher Einkommen vergleichsweise gering wird. Man sieht auch die Schäden, die durch belastende Arbeitsbedingungen des Arbeitnehmers auf die übrigen Familienglieder abgeladen werden. Der Anteil der Arbeitnehmer wächst, die eine Verringerung der Arbeitszeit einer Erhöhung des Arbeitseinkommens vorziehen würden.

*Verschärfter Verteilungskampf zwischen Arbeit und Kapital*: Die angespannte Wirtschaftslage seit Mitte der 70er Jahre hat das soziale Klima in den Betrieben und Unternehmen rauher werden lassen. Die Konflikte um die Beteiligung der Arbeitnehmer am unternehmerischen Entscheidungsprozeß sowie die Verteilungskämpfe um das Produktionsergebnis sind härter geworden. Verstärkt werden die Kennzeichen der kapitalistischen Marktwirtschaft herausgestellt: die ausschließliche Entschei-

dungskompetenz der Kapitaleigner bzw. der durch sie bestellten Manager. Die unternehmerischen Entscheidungen werden vorrangig an der Kapitalrentabilität orientiert, so daß Arbeit als reiner Produktionsfaktor, dessen Kosten zu minimieren sind, eingestuft wird. Gerade den unteren Lohngruppen wird zugemutet, mit modernen technischen Anlagen zu konkurrieren. Die öffentliche Meinung wird mobilisiert, um eine Lohnpause, das heißt eine Reallohnsenkung durchzusetzen. Der Staatsapparat wird zur Umverteilung zugunsten der Einkommen aus Unternehmertätigkeit und Vermögen eingesetzt. Doch bisher dienen die Investitionen, die getätigt wurden, mehr der Rationalisierung als der Schaffung zusätzlicher Arbeitsplätze. Außerdem ist Kapital in erheblichem Umfang ins Ausland, insbesondere in die USA abgeflossen. Die wirtschaftlichen Führungseliten nutzen die Massenarbeitslosigkeit zur Disziplinierung der abhängig Beschäftigten, zur Einschüchterung und Entsolidarisierung der noch Erwerbstätigen.

*Strukturbrüche zwischen privatem und öffentlichem Sektor*: Die einzelwirtschaftliche Rentabilitätsrechnung nimmt in der Marktwirtschaft den Rang eines gesamtwirtschaftlichen Steuerungsinstruments ein. Vom Standpunkt des Unternehmens ist sie Ausdruck vernünftigen Wirtschaftens. Sie kann allerdings, wenn sie ausschließlich kurzfristig erfolgt, langfristig gegenproduktiv sein. Einzelwirtschaftliche, selbst langfristige Kostenminimierung bedeutet oft aber nichts anderes als Abwälzung von Kosten auf den Arbeitnehmer, auf unbeteiligte Dritte oder die Allgemeinheit. So zahlt das Unternehmen Akkordprämien, ersetzt Arbeitskräfte durch technische Anlagen, verdrängt die Wohnraumnutzung aus den Stadtkernen und nimmt die Umwelt gleichsam zum Nulltarif in Anspruch, solange die Gesundheitskosten, die Kosten der Arbeitslosigkeit, die Kosten des Pendelns und die Kosten der Umwelterhaltung der Allgemeinheit aufgebürdet werden können. Was einzelwirtschaftlich vernünftig ist, ist gesamtwirtschaftlich schädlich, private und gesellschaftliche Kosten/Erträge fallen auseinander.

Die Irrationalität ausschließlich privatwirtschaftlicher Arbeit wird zunehmend durchschaut: wo sie Umwelt-, Persönlichkeits- und Sozial-schäden hervorbringt, die ihr verursachungsgemäß im Rahmen einer marktwirtschaftlichen Steuerung nicht zugerechnet werden; wo sie eine öffentliche Reparaturarbeit herausfordert, um die Folgeschäden privatwirtschaftlicher Produktion zu beseitigen, zu deren Finanzierung eine weitere Steigerung privatwirtschaftlich rentabler, aber öffentlich schädlicher Arbeit benötigt wird; wo die Strukturbrüche der primären und sekundären Einkommensverteilung, zwischen privater Produktionskapazität und öffentlicher Güternachfrage immer offener zutage treten: auf der einen Seite steht Kapital zur Verfügung, das Spitzenverdiener zur Verfügung stellen; auf der anderen Seite wird der Staat daran gehindert, eine öffentliche Nachfrage nach Gütern zu entfalten, die privatwirtschaftlich nicht angeboten werden; auf der einen Seite stehen Arbeitskräfte zur Verfügung, die keine produktive Verwendung finden, obwohl sie auf ein Einkommen zur Deckung des Grundbedarfs angewiesen sind; auf der anderen Seite werden private authentische Bedürfnisse angemeldet, die aber nicht mit entsprechender Kaufkraft ausgestattet sind.

Die Verteilungskrise der Arbeit macht den Widerstand der arbeitenden Menschen gegen ein rein instrumentelles Verständnis der Erwerbsarbeit und gegen eine Erwerbsarbeit, die ausschließlich dem Interesse der Kapitalverwertung und der Privatwirtschaft dient, offenbar. Dieser Widerstand signalisiert eine Umwertung der Arbeit.

## Umwertung der Arbeit

Worin äußert sich die Umwertung der Arbeit? Arbeit wird nicht mehr als Dienstwert, sondern als Eigenwert begriffen – als grundlegendes Merkmal menschlicher Existenz in drei Dimensionen:

► Die *naturale Dimension* meint die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur. Arbeit dient der Selbsterhaltung, dem physischen Überleben in einer dem Menschen von Haus aus feindlichen natürlichen Umwelt. Die Sicherung des Lebensunterhalts erfolgt unmittelbar durch die Konsumgüter, mittelbar durch die Produktionsmittel, deren sich der Mensch bei seiner Arbeit bedient. Dem Arbeitsergebnis in dieser zweifachen Form entspricht ein Arbeitseinkommen, das den Anspruch auf einen Teil des produzierten Güterbündels in Geldeinheiten zum Ausdruck bringt.

► Die *personale Dimension* erinnert daran, daß der Mensch das eigentliche Subjekt der Arbeit ist, daß Arbeit nicht als reines Produktionsmittel eingestuft und gegenüber dem Ertrag bzw. dem Lohn als Aufwandsfaktor verrechnet werden kann. Der ethische Maßstab zur Bewertung der Arbeit kann nicht in Qualifikationsnachweisen, gesellschaftlichem Prestige, angewandter Technologie oder kaufkräftiger Nachfrage liegen, sondern erstrangig in dem Verständnis, daß derjenige, der arbeitet, eine mit Selbstbewußtsein und Freiheit ausgestattete menschliche Person ist, die sich in der Arbeit selbst bestimmt und verwirklicht. Die Würde der menschlichen Person begründet die Würde der menschlichen Arbeit; deshalb darf die Technik den Menschen nicht verdrängen und arbeitslos werden lassen oder seiner schöpferischen Verantwortung berauben und zum Sklaven der Maschine machen.

► Die *soziale Dimension* der Arbeit umfaßt vier Momente:

- Zunächst steht jede Tätigkeit des einzelnen Menschen in einem Zusammenhang gesellschaftlicher Anerkennung. Diese kann sich dort, wo Produktion und Konsum überschaubar sind oder gar innerhalb einer Primärgruppe stattfinden, in persönlichen Ausdrucksformen unmittelbarer Sympathie darstellen. In einer komplexen Tausch- bzw. Marktwirtschaft erfolgt die gesellschaftliche Resonanz, die dem einzelnen bestätigt, daß seine Arbeit gesellschaftlich notwendig ist und einen gesellschaftlichen Bedarf befriedigt, weithin über das Einkommen; es bringt gleichzeitig die Anpassung des Produktionsvolumens und der Produktionsstruktur an Volumen und Struktur der Nachfrage zum Ausdruck bzw. erzwingt sie. Das Arbeitseinkommen ist also immer auch ein Signal gesellschaftlicher Anerkennung und gesellschaftlichen Bedarfs.
- Außerdem drängen die unterschiedlichen Begabungen und Interessen der Menschen dahin, den Produktionsprozeß selbst arbeitsteilig zu organisieren. Dazu ist ein System der Über- und Unterordnung, um die abweichenden Einzelinteressen auf das unternehmerische und betriebliche Gesamtinteresse hinzulenken, erforderlich. Eine Unternehmensverfassung, die dem personalen Charakter menschlicher Arbeit Rechnung trägt, begreift das Unternehmen in erster Linie als Zusammenschluß von arbeitenden Personen, beteiligt die Mitarbeiter aktiv an den betrieblichen und unternehmerischen Entscheidungsprozessen und rechtfertigt die Leitungskompetenz vorrangig aus dem gemeinsamen Interesse der Belegschaft.
- Darüber hinaus ist die Schaffung tendenziell gleicher Verhandlungschancen bei der Regelung der Arbeitsbedingungen dem solidarischen Zusammenschluß der Industriearbeiter in Gewerkschaften zu verdanken; dadurch wurde die wirtschaftliche Abhängigkeit des einzelnen Arbeiters, der, um seinen Lebensunterhalt zu sichern, darauf angewiesen war, seine Arbeitskraft zu verkaufen, gegenüber dem Arbeitgeber, der als Eigentümer der Produktionsmittel die Entscheidung über Investitionen und Arbeitsplätze beansprucht, erheblich verringert.

- Und schließlich ist das einzelne Arbeitsergebnis in einen Komplex gesellschaftlicher Einrichtungen eingebunden, der sich als «mittelbarer Arbeitgeber» benennen läßt: Personen, Verhaltensgrundsätze, Tarifpartner, Staat, Notenbank, Weltwirtschafts- und Weltwährungssystem. Sie werden dafür verantwortlich gemacht, das soziale Grundrecht auf Arbeit für jeden arbeitswilligen und arbeitsfähigen abhängig Beschäftigten einzulösen.

Die dreifache Dimensionierung menschlicher Arbeit verlangt nach einer Neuverteilung der in der heutigen Gesellschaft geleisteten Arbeit. Bei der Neuverteilung insbesondere der Erwerbsarbeit anzusetzen, erscheint aus folgenden Gründen plausibel: Erhebliche Versorgungsdefizite in marktwirtschaftlichen Teilbereichen sind unübersehbar. Ebenso springen die Defizite der Güterausstattung bei den unteren Einkommensschichten ins Auge. Andererseits werden im eigenwirtschaftlichen Bereich neben den alten neue Abhängigkeiten vom marktwirtschaftlichen Bereich sichtbar. Alternative Arbeitsprojekte überzeugen immer weniger, je mehr sie sich von der ursprünglichen Gründerzeit entfernen. Und schließlich weist eine gewisse wahrnehmbare Flexibilität des ökonomischen Systems darauf hin, daß die Wechselwirkung zwischen Personen, Gruppen, Bewegungen und den gesellschaftlichen Strukturen als Ausdrucksmittel ihrer Kommunikation bei der Deutung und Konstruktion der Welt nicht ganz außer Kraft gesetzt, vermutlich sogar noch halbwegs intakt ist. Dadurch erhöht sich die Chance einer Befreiung der Erwerbsarbeit selbst durch deren Neuverteilung.

## Neuverteilung der Erwerbsarbeit

Die Neuverteilung der Erwerbsarbeit wird als Zielgröße übereinstimmend bejaht; doch drei Wege, dieses Ziel zu erreichen, konkurrieren miteinander.

### Mehr-Verteilung

Eine starke Gruppe unter den etablierten Parteien und Tarifpartnern erwartet vom wirtschaftlichen Wachstum, von der Schaffung zusätzlicher Nachfrage ein Mehr an Erwerbsarbeit, das dann zur Verteilung anstünde. Man versucht, Nachfragenischen aufzuspüren, indem neue Bedürfnisse geweckt und vorhandene mit Kaufkraft ausgestattet werden. Es erscheint äußerst sinnvoll, den Verbrauch der unteren und mittleren Einkommensschichten auszuweiten, die Energieanwendung zu modernisieren, die Umwelt zu sanieren, den sozialen Wohnungsbau zu fördern, Städte menschenfreundlich, vor allem kinderfreundlich zu gestalten, die Aus- und Weiterbildung zu verbessern, die soziale und medizinische Versorgung auszubauen, außerordentliche Anstrengungen der Entwicklungshilfe zu leisten, den kleinen und mittleren Unternehmen die Mikroelektronik zu erschließen, die Bio- und Solartechnologie anwendungsreif zu machen.

Aber wer soll der Motor dieser Mehr-Nachfrage sein? Die Anhänger dieses Weges, um durch wirtschaftliches Wachstum mehr Arbeit neu zu verteilen, weisen entweder der Staatsnachfrage ein besonderes Gewicht zu, weil überwiegend öffentliche Güter, die privatwirtschaftlich nicht angeboten werden, bereitgestellt werden müßten; oder sie treten für eine Ausweitung der privaten Konsumnachfrage ein und damit für eine Stärkung der Massenkaukraft, weil die unteren Einkommensschichten einen erheblichen Nachholbedarf anzumelden hätten. Oder sie verlegen sich auf die Anregung der privaten Investitionsnachfrage, weil erst das Angebot neuer Produkte z. B. im Bereich der Telekommunikation die Kaufzurückhaltung einkommensstarker Bevölkerungsgruppen überwinden und ganze Konsumketten in Gang bringen könnte. Oder sie setzen auf die Auslandsnachfrage insbesondere der Entwicklungsländer, die, wenn sie nur mit Krediten und Kaufkraft ausgestattet würden, die Absatzchance der deutschen Exportindustrie sichern und die Exportquote der deutschen Volkswirtschaft erhöhen könnten.

Nachdem der Wachstums- und Konjunkturrausch der Märzwahl 1983 verfliegen ist, werden die Chancen von Mehr-Nachfrage und Mehr-Arbeit realistischer beurteilt. Um vor der Jahrtausendwende die Arbeitslosigkeit mit den herkömmlichen Mitteln wirksam zu beseitigen, wären jährliche Wachstumsraten des Bruttosozialproduktes zwischen 5% und 7% erforderlich. Nun sind aber die durchschnittlichen Wachstumsraten der 50er, 60er und 70er Jahre jeweils geringer geworden, und für die 80er Jahre wird mit durchschnittlichen jährlichen Wachstumsraten von 2% bis 3% gerechnet.

Außerdem wären die Kosten im Umwelt-, Human- und Sozialbereich aufzulisten, die entstünden, wenn sich die Ausstattung an Gütern und Diensten jeweils alle 10 Jahre verdoppelte. Sind solche Mehrproduktion und Mehrarbeit überhaupt wünschenswert? Welchen Sinn ergibt ein Konsum, der nur über massive Werbemaßnahmen durchgesetzt werden kann? Der lediglich Folgeschäden aus vorangegangenen Konsum und vorangegangener Arbeit repariert? Der nur aus Mitleid mit sonst gefährdeten Arbeitsplätzen aufrechterhalten wird? Der im Ausland die Lücken der Inlandsnachfrage stopft, der einer kleinen Oberschicht in Entwicklungsländern eingeredet wird, damit die in den Industrieländern abgestandenen Produkte und Produktionsverfahren dort abgeladen werden? Der lediglich bisherige Hausarbeit, Eigenarbeit, Hobbytätigkeit in marktwirtschaftlich organisierte Erwerbsarbeit umwandelt?

Die Grenzen dieses Weges, durch mehr Nachfrage mehr Erwerbsarbeit zu schaffen und neu zu verteilen, treten zunehmend in Erscheinung. Deshalb hat ein anderer Verteilungsweg Eingang in die öffentliche Diskussion gefunden.

### Schräg-Verteilung

Wenn die bisherigen Produktionssteigerungen in Zukunft nicht mehr zu erwarten sind, gleichzeitig aber am Fortschritt der Produktivität, das heißt des Verhältnisses von Produktionsausstoß und Arbeitseinsatz festgehalten wird, dann erscheint eine erhebliche Arbeitszeitverkürzung unausweichlich. Arbeitszeitverkürzung hat es auch bisher schon gegeben: in den Jahren 1960–1982 ist das reale Bruttosozialprodukt in der BRD verdoppelt worden, die Arbeitszeit ist im gleichen Zeitraum um ein Fünftel zurückgegangen, das heißt durchschnittlich um ein Prozent pro Jahr. Ebenfalls stellen die mehr als 2 Millionen Arbeitslosen in der Bundesrepublik eine massive, allerdings extrem schräg verteilte Arbeitszeitverkürzung dar; gleichzeitig, nämlich im Jahre 1982 haben die Erwerbstätigen durchschnittlich 2 Stunden pro Woche und 86 Stunden pro Jahr an Überstundenarbeit geleistet.

Eine andere Form schräg verteilter Erwerbsarbeit beherrscht gegenwärtig die tarifpolitische und regierungspolitische Debatte. Nachdem begriffen wurde, daß man zur Wiedergewinnung der Vollbeschäftigung an der Verkürzung der Arbeitszeit nicht vorbeikommt, werden die schwächsten Gruppen auf dem Arbeitsmarkt und im Betrieb ausfindig gemacht, denen man die Verteilung der vorhandenen Erwerbsarbeit einseitig aufbürdet: die älteren Arbeitnehmer, damit sie vorzeitig ihre Rente beantragen, die Jugendlichen in der Berufsausbildung, damit sie noch einmal oder wieder zur Schule gehen, die Frauen, damit sie zur Kindererziehung und Hausarbeit zurückkehren, die Ausländer, damit sie mit der Rückkehrprämie ausgestattet in ihre Heimat ziehen.

Ebenfalls kritisch zu überprüfen sind die propagierten Formen des Job-sharing und der Arbeitszeitflexibilisierung, ob sie das Solidaritätsrisiko einseitig dem schwächeren Partner übertragen, ob sie die breite Masse der Arbeitnehmer nach Ausbildungsstand, Beruf und Geschlechtsmerkmalen ausfiltern und dann spalten, ob sie den einzelnen Arbeitnehmer aus dem Schutzbereich kollektiver Tarifverträge herausdrängen und ausschließlich für eine kapazitätsorientierte Personalpolitik in Dienst nehmen.

Die skizzierten Wege ungleichmäßiger Verteilung der Erwerbsarbeit sind sehr gefährlich, denn sie spalten die menschliche Arbeit nach Personen, Gruppen und Wirtschaftsbereichen und verstärken damit die Tendenz einer Klassengesellschaft: Männer sind beispielsweise erwerbstätig und werden durch ein Einkommen entschädigt, Frauen arbeiten daheim und werden durch das Hohelied vom gesellschaftlichen Wert der Hausfrau und Mutter entschädigt. Oder ein Teil der er-

werbsfähigen Bevölkerung arbeitet in einem hochproduktiven Sektor mit moderner Technik und stellt dort die Güter und Dienste für die gesamte Bevölkerung bereit, während ein weiterer Teil der Bevölkerung aus diesem produktiven beziehungsweise formellen Sektor ausgekoppelt ist und einer Hobbytätigkeit nachgeht, die ein gewisses Maß an personaler Selbstverwirklichung bietet. Ein dritter Teil nimmt sich auf Grund sozialcaritativer Gesinnung der Randgruppen der Gesellschaft an, ein vierter Teil bietet im Rahmen des Eigenbedarfs oder der Nachbarschaftshilfe Reparaturarbeiten an, während ein fünfter Teil sich ausschließlich auf die Wahrnehmung politischer Interessen verlegt.

Daß die ungleichmäßige Verteilung der Erwerbsarbeit weder die Verteilungskrise der Arbeit überwindet noch der Umwertung der Arbeit gerecht wird, dürfte einsichtig sein. So empfiehlt sich schließlich der Weg einer gleichmäßigen Verteilung der Arbeit.

### Gleich-Verteilung

Entwicklung und Anwendung moderner Technik machen es möglich, daß der Produktionsprozeß dem Menschen angepaßt wird, daß der Zusammenhang zwischen Arbeitsvollzug und Arbeitsergebnis durchschaubar bleibt, daß Gruppenarbeit die Isolation des einzelnen Arbeiters am Arbeitsplatz ablöst, und daß die Trennung von ausführender und leitender Arbeit überwunden wird. Damit könnte jeder Mensch entsprechend seinen Gabungen und Neigungen die Chance erhalten, sich in den verschiedenen Dimensionen und in den verschiedenen Sektoren der Arbeit zu engagieren, zwischen Erwerbsarbeit, Hobby- und Sozialarbeit, zwischen dem vollmechanisierten arbeitsteiligen Produktionsprozeß und handwerklichen Arbeitsformen mit sanfter Technologie, zwischen der Mitarbeit in Großorganisationen und der Mitgliedschaft in überschaubaren Gruppen, zwischen Kernfamilie und gemeinsamen Wohnformen, zwischen parlamentarischer Auseinandersetzung und projektorientierter Basisinitiative zu pendeln.

Gegen eine solche gleichmäßige Verteilung der Erwerbsarbeit werden allerdings erhebliche Widerstände mobilisiert.

► *Gleichmäßige Verteilung der Erwerbsarbeit muß kostenneutral sein*, sagen die Arbeitgeber. Deshalb listet man die zusätzlichen Personal-, Kapital-, Verwaltungs- und Sozialkosten auf; man rechnet mit einer Faustregel, daß die Verringerung der Arbeitszeit um eine Wochenstunde die Kosten der Beschäftigtenstunde um 4% bis 5% erhöhen würde. Die Forderung nach Kostenneutralität ist zweifellos berechtigt. Deshalb müssen die produktiven und finanziellen Reserven angegeben werden, damit die Arbeitgeberverbände ihren notorischen Widerstand aufgeben. Zunächst ist auf den jahresdurchschnittlichen Produktivitätsfortschritt von 2,5% bis 3% hinzuweisen, der in Arbeitszeitverkürzung statt in Produktionswachstum beziehungsweise Lohnerhöhung umgesetzt werden kann. Darüber hinaus kann mit einem Produktivitätszuwachs gerechnet werden, der durch die Arbeitszeitverkürzung induziert wird, der durch die bisherigen Arbeitszeitverkürzungen noch nicht vollends ausgeschöpft ist. Außerdem sollten die bereits jetzt anfallenden Kosten der Arbeitslosigkeit mit 24000 DM pro Arbeitslosem und Jahr berücksichtigt werden, die sich 1983 mit 55 Milliarden DM an Arbeitslosengeld und Einnahmeausfällen bei der Bundesanstalt für Arbeit und im Bundeshaushalt niederschlagen. Und schließlich muß die bestehende Verteilung der Einkommen aus Unternehmertätigkeit und Vermögen und aus abhängiger Beschäftigung zur Disposition gestellt werden, falls man sich nur einmal von der Zwangsvorstellung befreit, Investitionen könnten nur aus Gewinneinkommen finanziert werden, und statt dessen einen Teil des Lohneinkommens für investive Zwecke und zur Streckung der Eigenkapitaldecke verfügbar macht.

► *Gleichmäßige Verteilung der Erwerbsarbeit muß einkommensneutral sein*, sagen die Gewerkschaften. Sie fordern Arbeitszeitverkürzung mit vollem Lohnausgleich, das heißt der nominelle Monatslohn soll bei einer Arbeitszeitverkürzung unverändert bleiben.

Die Argumentation der Gewerkschaften erscheint insofern plausibel, als daß der Verteilungsspielraum, der bisher für die Lohnpolitik verfügbar war, für die Arbeitszeitverkürzung genutzt wird, und daß der Lohnkostenanstieg pro Arbeiterstunde mit dem jährlichen Produktivitätszuwachs, dem durch die Arbeitszeitverkürzung induzierten Produktivitätszuwachs, dem Inflationsausgleich und der Umverteilungskomponente verrechnet wird.

Darüber hinaus schließt die Forderung der Gewerkschaften sogar die Möglichkeit einer Reallohnsenkung für die mittleren und höheren Einkommen ein, solange nur verhindert wird, daß die unteren Einkommensgruppen mit der Verkürzung der Arbeitszeit eine Verminderung ihrer Realeinkommen, wie es in den letzten Jahren geschehen ist, erleiden. Das relativ behutsame Konzept der Gewerkschaften zur Arbeitszeitverkürzung und zum Einstieg in die 35-Stunden-Woche macht überdeutlich, daß eine gleichmäßige Verteilung der Erwerbsarbeit bzw. ein beschäftigungspolitischer Durchbruch solange eine Illusion bleiben wird, als nicht ganz elementar die primäre Einkommensverteilung zur Diskussion gestellt wird, vor allem jene Einkommensdifferenzierungen, die sich nicht durch unterschiedliche Leistung, Qualifikation, Risikoprämien und Nachfragestruktur rechtfertigen lassen, sondern lediglich Monopolstellungen, Standesprivilegien und wirtschaftliche Macht widerspiegeln.

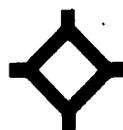
Wie für die unteren und mittleren Lohngruppen Arbeitszeitverkürzung nur mit vollem Lohnausgleich gerechtfertigt erscheint, so ist den oberen Einkommensgruppen ein Verzicht auf den vollen Lohnausgleich zumutbar. Dieser Einkommensverzicht darf aber nicht bloß die sogenannten Spitzenverdiener in den Vorstandsetagen der Konzerne oder in den gepflegten Räumen der Ministerialbürokratie treffen, sondern bereits die Bezieher von durchschnittlichen Nettohaushaltseinkommen um DM 2000.-. Natürlich wird jeder Arbeitnehmer einen anderen ausfindig machen, der über ihm steht und mit der Arbeitszeitverkürzung ohne vollen Lohnausgleich anfangen sollte. Natürlich kann jeder abhängig Beschäftigte sich dagegen wehren, daß auf dem Rücken seines Verzichts und seiner Solidarität die Kapitaleigner oder die Vertreter der sogenannten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Eliteschicht extreme Umverteilungsprozesse in Gang setzen. Andererseits findet aber auch jeder Erwerbstätige einen, der in der Einkommensskala unter ihm steht, gegenüber dem er beim Lohnverzicht vorangehen müßte. Und es wird auch keine gerechte Verteilung von Arbeit und Einkommen geben, wenn nicht eine Seite eine begrenzte Vorleistung erbringt und damit ein Zeichen setzt, in welche Richtung der Ausweg aus der Verteilungskrise der Arbeit gefunden werden muß.



**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen  
**Redaktion:** Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico  
**Ständige Mitarbeiter:** Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)  
**Anschrift von Redaktion und Administration:** Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60  
**Bestellungen, Abonnemente:** Administration  
**Einzahlungen:** «Orientierung, Zürich»  
**Schweiz:** Postcheck Zürich 80-27 842  
 Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge  
 Konto Nr. 0842-556967-61  
**Deutschland:** Postcheckkonto Stuttgart 6290-700  
**Österreich:** Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127  
**Italien:** Postcheckkonto Rom Nr. 29290004  
**Abonnementspreise:**  
 Schweiz: Fr. 35.- / Halbjahr Fr. 19.50 / Studenten Fr. 25.50  
 Deutschland: DM 43.- / Halbjahr DM 23.- / Studenten DM 29,50  
 Österreich: öS 330,- / Halbjahr öS 185,- / Studenten öS 215,-  
 Übrige Länder: sFr. 35.- plus Versandkosten  
**Gönnerabonnement:** Fr. 40.- / DM 50,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)  
**Einzelexemplar:** Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

Die Missionsgesellschaft Immensee sucht eine(n)



## Redaktorin (Redaktor)

für ihre Monatszeitschrift WENDEKREIS. Die Zeitschrift engagiert sich für die missionarische und entwicklungspolitische Bewußtseinsbildung. Wichtige Voraussetzung zur Erfüllung dieser Aufgabe sind journalistische Erfahrung und aktives Interesse für die benachteiligten Menschen in Afrika, Asien und Lateinamerika.

Von uns können Sie erwarten: weitgehend selbständige Tätigkeit, ein der verantwortungsvollen Aufgabe angemessenes Gehalt, fortschrittliche Sozialleistungen.

Bewerbungen sind möglichst bald zu richten an:  
 Missionshaus, zuhänden von Herrn Pius Bischofberger,  
 Ressort Kommunikation, 6405 Immensee (Telefon 041/815181).

► *Gleichmäßige Verteilung der Erwerbsarbeit muß schließlich geschlechtsneutral sein.* In der letzten Zeit sind die sogenannten Doppelverdiener zur Zielscheibe teilweise moralischer Vorwürfe geworden, sie sollten ihren Arbeitsplatz für einen Familienvater zur Verfügung stellen. Häufig versteckt sich allerdings hinter diesen Appellen die Vorstellung, die Vollerwerbsarbeit sei ein natürliches Merkmal des Mannes, die Frauen dagegen hätten die konjunkturelle Reservearmee zu spielen, die man immer dann, wenn der Arbeitsmarkt leergefegt ist, ins Erwerbsleben zieht, und regelmäßig dann, wenn ein Überangebot an Arbeitskräften herrscht, in die Hausarbeit und Mutterrolle zurückstößt.

Gegenwärtig sind Teilzeitarbeitsverhältnisse fast nur bei Frauen üblich, ein Drittel aller erwerbstätigen Frauen ist teilzeitbeschäftigt: Betriebliche Personalabteilungen weigern sich hartnäckig, Teilzeitarbeitsplätze für Männer, auch wenn diese mit entsprechenden Einkommensabstrichen einverstanden wären, einzurichten. Das traditionelle Rollenklischee ist nur erst in Ansätzen aufgebrochen. Gerade bei den erwerbstätigen Männern muß noch eine erhebliche Bewußtseinsveränderung einsetzen, bevor nicht nur im Privatbereich der Familie, sondern auch im Erwerbsleben ein partnerschaftliches Verhalten zur Gewohnheit wird.

Die Forderung der Industriegewerkschaft Metall, die 35-Stunden-Woche in einem Schritt einzuführen, und die Festlegung der Arbeitgeberverbände, sich gegen «eine weitere Reduzierung des Arbeitsvolumens durch Verkürzung der Wochenarbeitszeit unter 40 Stunden» zu wehren, markieren Kampfgräben, aus denen heraus wahre Gespensterschlachten vorgeführt werden. Wenn Arbeitslosigkeit kein Schicksal ist, das vom Himmel fällt, sondern Ergebnis menschlicher Entscheidungen, kann die Verteilungskrise der Arbeit nicht durch Beschwörung sogenannter wirtschaftlicher Sachzwänge wie Wirtschaftswachstum, Produktivitätszuwachs und internationaler Konkurrenzdruck bewältigt werden; ebenfalls nicht durch eine Verteilung der Erwerbsarbeit auf wenige und eine Verteilung der Einkommen auf alle. Denn die gegenwärtig Arbeitslosen verlangen nicht nach Almosen, sondern nach Arbeit. Nach Arbeit nicht nur zur Sicherung des Lebensunterhalts, sondern auch zur Selbstdarstellung und gesellschaftlichen Anerkennung. Diese sozialetische Umwertung der Arbeit kann aber weniger durch Fortsetzung des bisherigen Wirtschaftswachstums politisch wirksam werden, sondern eher durch Arbeitszeitverkürzung und Gleichverteilung der Erwerbsarbeit.

Friedhelm Hengsbach, Frankfurt

AZ

8002 Zürich