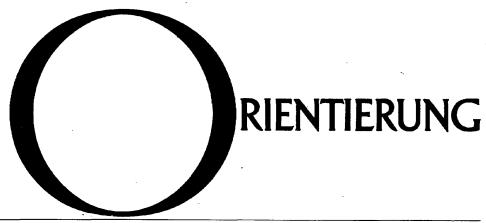
Katholische Blätter für weltanschauliche Information



Nr. 19 50. Jahrgang

Erscheint zweimal monatlich

Zürich, 15. Oktober 1986

Man hat in der jugendsoziologischen oder -politischen Literatur, die sich mit der Studentenbewegung der sechziger Jahre befaßte, oft deren Einordnung in das Phänomen der «Jugendbewegungen» unseres Jahrhunderts vorgenommen. Gleichzeitig wurden diese als Ausdruck gesellschaftspolitischer Träumereien eingestuft, die sich dem Fortschritt der Gesellschaftsentwicklung verweigern wollten und ihre Anhänger zu romantischen, unrealistischen Phantasten machten. Eine ähnliche Einstufung nimmt man zurzeit wieder mit jenen Gruppen vor, die ihren Protest gegen die derzeitige Gesellschaft und ihre Entwicklung vortragen. «Aussteiger» aus der Industriegesellschaft werden sie genannt, wenn sie gegen Atomkraft demonstrieren, «utopische Pazifisten», wenn sie die Abschreckungstheorie mit ihrem weltzerstörenden militärischen Vernichtungspotential als weltgeschichtlich unerträglich ansagen.

Kritisches Maß unserer Gesellschaft?

Es soll nicht geleugnet werden, daß es unrealistische oder phantastische Träumereien als Maß für die politische Wirklichkeit gibt, die verführen, weil sie auf Illusionen bauen. Und es soll auch nicht verneint werden, daß junge Menschen - weil sie viel Hoffnung und wenig (politische) Erfahrung haben – besonders anfällig dafür sein können. Ernst Bloch hat die pure, realitätsflüchtige Utopie zu Recht als Politik- und Geschichtsgefahr zurückgewiesen. Aber er hat nicht weniger zu Recht jene Mentalität und jenes Denken als zutiefst unmenschlich bezeichnet, in dem es keine Träume und Utopien mehr gibt, sondern die bestehenden Verhältnisse zum scheinbar unausweichlichen Gesetz des Handelns erhoben werden. Bloch hat den beiden Extremen der politischen Phantasterei einerseits und der phantasielosen Hoffnungslosigkeit der Politik anderseits die Kraft der real-utopischen Lebenspraxis entgegengehalten (E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 1968, S. 3-9). Und wiederum mit Recht! Denn wie könnten diese unsere sogenannten Tatsachenverhältnisse noch menschlich umgestaltet werden, wenn nicht Hoffnung zur tragenden Kraft wird, Hoffnung auf eine menschlichere Welt für die Menschen? Hoffnung aber lebt von dem Blick auf die real mögliche Utopie. Wer Menschen auf ihre Utopie-Kraft hin verklagt, verklagt sie auf ihre Hoffnung. Und wer Hoffnung unter den Menschen noch will, darf ihnen den Glauben an das bisher nur Erhoffte, das vom Realitätsstandpunkt jetzt noch Utopische, nicht verwehren.

Der Umstand, daß Jugend auf Zukunft und Hoffnung angelegt ist, stellt nicht in erster Linie die Jugend, sondern unsere Gesellschaft in eine kritische Perspektive. Wer Jugend will, muß Leben auf Zukunft und auf Hoffnung hin wollen. Wer der Jugend die Hoffnung streitig macht, macht ihr das Leben streitig. Wer aber Hoffnung bejaht, bejaht auch Verwandlung vom Untragbaren weg zum besseren Leben. Der jungen Generation kommt es in besonderer Weise zu, eine Kultur und Gesellschaft auf ihr konstruktiv-kritisches Potential zu behaften. Das «Siehe, ich mach alles neu» ist der Verheißungshorizont, unter dem der junge Mensch zu Recht einer alten Welt begegnet: in der Erwartung, daß sich mit ihm und in seiner Generation das Leben neu ereigne, das Neue also im Leben und in unserer Welt Wirklichkeit werden könne. Wer der jungen Generation den Glauben an diese Verheißung nimmt, nimmt ihr die ihr eigene Lebensweise. Und es gilt auch das Weitere: Eine Gesellschaft, die die Kraft dieser jugendlichen Hoffnung und Utopie-Fähigkeit diskriminiert, nimmt sich die Chance ihrer eigenen Jugend und damit ihrer Zukunft. Stephan Pfürtner, Marburg

Aus: Jugend ohne Zukunft? Die Institutionskritik der jungen Generation als Anfrage an Kirche und Gesellschaft. Vortrag zum 20jährigen Bestehen der Jugendakademie Walberberg (20.7.1986).

GESELLSCHAFT

Frauen entdecken die Bibel: Wer ist mir Bruder, Schwester und Mutter? – Keine «heilige Familie» in den neutestamentlichen Schriften – Aufforderung, uns mit dem Fremden zu verbrüdern – Die Ideologie vom «trauten Heim» – Offenheit für die Bedürfnisse der gesamten Gesellschaft.

Vilma Sturm, Bonn

KIRCHE

Zur Rolle der Laien: Ein öffentlicher Vortrag von Kardinal Basil Hume – Verschlüsselte Wiedergabe der Stellungnahme der britischen Bischöfe, deren Veröffentlichung verboten wurde? – Kirche ist «Volk Gottes» – Zu den Bewegungen innerhalb der Kirche – Jeder Getaufte hat eine Sendung. Peter Hebblethwaite, Oxford

PHILOSOPHIE

Nicht nur der Lehrer von Albert Camus: Der französische Philosoph und Hochschullehrer Jean Grenier (1898–1971) – Als Literat und als Kritiker tätig – Camus' Begeisterung für Die Inseln – Innerhalb der Normalität ist authentisches Leben zu gewinnen – Intensive Auseinandersetzung mit politischen Themen.

Heinz Robert Schlette, Bonn

THEOLOGIE/LITERATUR

Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur (3): «... daß das letzte Wort über uns nie gesprochen wird» – Menschen können an sich selber schuldig werden – Max Frischs Geschlechterschuld, gesehen aus der Perspektive des Mannes – Diskrepanz zwischen Kunst und Wirklichkeit – Hartmut Lange: Erkenntnis als Verhängnis – Literatur äußert sich als Widerstand gegen Tendenzen der Zeit – Säkulare Welt hat einen eigenen Schuld- und Sündenkatalog – Zum Verhältnis von Theologie und Literatur – Literatur behandelt Schuldthematik aus Interesse an Veränderung – Strukturelle Analogizität zur theologischen Reflexion. Karl-Josef Kuschel, Tübingen

ÄSTHETIK/POLITIK

War der Futurismus ein Wegbereiter des italienischen Faschismus?: Ausstellung Futurismo e Futurismi (in Venedig) läßt eine alte politische Kontroverse wieder aufleben – F. T. Marinetti als Wortführer – Persönliche Freundschaft mit Mussolini – Verherrlichung des Krieges – Futurismus als Modernismus à tout prix – Faschismus als antimodernistische Reaktion – Zwei entgegengesetzte Tendenzen konvergieren in ihrem Antirationalismus – Die Kontroverse der 20er Jahre.

Klaus Litwan, Sarnen

BUCHBESPRECHUNG

China im Wandel: Zu einer Veröffentlichung von Luis Gutheinz SJ (Taiwan) - Versuch eines Brückenbaus über Kontinente hinweg - Zur Begegnung zwischen christlichem und chinesischem Denken.

Knut Walf, Nijmegen

«... der ist mir Bruder und Schwester und Mutter»

Wie heilig spricht das Evangelium die Familie?

Eines jener skandalösen Worte Jesu, die uns die Haare zu Berge trieben, bedächten wir sie in ihrer Verbindlichkeit und in all ihren Konsequenzen, ist uns von Matthäus, Markus und Lukas gemeinsam überliefert. Markus berichtet es so:

«Und es saß um ihn herum viel Volk, als man ihm sagte: Deine Mutter und deine Brüder sind draußen und suchen dich. Da antwortete er ihnen: «Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?» Und er blickte auf die im Kreis um ihn Sitzenden und sprach: «Seht meine Mutter und meine Brüder! Denn wer den Willen Gottes tut, der ist mein Brüder, meine Schwester und meine Mutter!»» (Mk 3,32-35).

In anderen Aussagen Jesu begegnet uns ähnliche Strenge und Härte. Wenn der Meister bei der Hochzeit zu Kana seine Mutter anfährt: «Frau, was willst du von mir?», wenn er die Jünger von ihren Familien fortruft mit der schneidenden Aufforderung, die Toten ihre Toten begraben zu lassen – dann jedesmal weht es eisig aus den Zeilen der Frohen Botschaft. Man läßt solche Worte gern auf sich beruhen, legt sie zu den übrigen Rätseln des dunklen Buches und widmet sich dem Kult der Familie als einem gottwohlgefälligen Unternehmen.

Keine «heilige Familie»

Die Familie: noch zu meiner Kinderzeit eine unantastbare Gemeinschaft nach dem Vorbild jener heiligen Familie in Nazaret, die uns in treuherzigen Bildern gegenwärtig war. Der Vater an der Werkbank, die Mutter hausfraulich fleißig, zwischen ihnen das Kind, von dem es hieß, es sei ihnen untertan gewesen. Lange Zeit merkten wir es nicht, daß da ein solid-handgewebtes christliches Ideal an einem wenig haltbaren Haken aufgehängt worden war. Denn diese Familie war ja in Wirklichkeit keine. Nach katholischem Glauben war da ein Mann, der sich eines Tages damit abfinden mußte, daß seine Verlobte ein Kind erwartete, nicht von ihm gezeugt: also kein Vater. Dann war da eine Mutter, die keine Ehefrau war, und schließlich ein Zwölfjähriger, der behauptete, nicht bei ihnen, sondern im Tempel zu Hause zu sein – ziemlich von oben herab hatte er das den Eltern bedeutet, die in Sorge um ihn waren.

In Wirklichkeit war diese so häufig zitierte heilige Familie nichts als das Wunschbild christkatholischer Sozialpädagogen! Denen war Nazaret ein Inbegriff: Handwerkerfleiß und Muttersorge und ein bis zu seinem dreißigsten Lebensjahr untertäniger Jüngling, still und genügsam werkend, fern der bösen Welt der Pharisäer und Zöllner – ja, diesem Inbegriff hatte man nachzueifern, wir glaubten es viele Jahre lang.

Aber dann traf die Frage Jesu, wer seine Mutter, wer seine Brüder seien, eines Tages auf ein verändertes Bewußtsein. Da fielen Schuppen von den Augen, die Kindervorstellung von der heiligen Familie zu Nazaret sowie von der Heiligkeit der Familie überhaupt ging in die Brüche, und es wuchs die Erkenntnis, daß die christlichen Ideologen mit ihren biedermeierlichen Tendenzen nicht das geringste Recht hatten, sich darin auf den Stifter und Gründer ihrer Religion zu berufen. Es gab nicht eine einzige familienfreundliche Äußerung aus dem Mund des Herrn, nur eher geringschätzige Verlautbarungen: Diese mußten nicht bedeuten, daß er die Familie mißachtete, aber sie taten unzweideutig sein tiefes Desinteresse kund. Familie schien ihm absolut gleichgültig gewesen zu sein.

Verbrüderte Fremde - verfremdete Brüder

Er war damit völlig konsequent. Jemand, der befahl, daß man unterschiedslos alle Menschen zu lieben habe, insbesondere die Feinde – mußte der es nicht ablehnen, bestimmte Personen zu bevorzugen, nicht nur angeheiratete Großneffen, sondern sogar Eltern und Geschwister? Er, der einen Stammesfremden – den Samariter – dazu ausersah, jene Tat der Barmherzigkeit zu

vollbringen, die für alle Zeiten zum Muster und Modell barmherziger Taten geworden ist - der sah die Familie, die Sippe, den Stamm nicht als geschlossene Einheit an, sah auch im Fremdesten den Nächsten. Von uns verlangte er dasselbe: uns mit den Fremden zu verbrüdern, uns die Brüder zu verfremden. Die Aufforderung, uns mit den Fremden zu verbrüdern, fangen wir allmählich wenigstens zu hören an, nachdem wir viele Jahrhunderte lang die sogenannten Bindungen des Blutes: Familie, Verwandtschaft, Stammeszugehörigkeit, Nation, Rasse überschätzten. Wir fangen an, die Verbrüderung mit den Fremden ernst zu nehmen. Wir beginnen zu begreifen, daß die Feindesliebe kein heroischer, dem Durchschnittsmenschen unvollziehbarer Akt ist, sondern eine politische Lebensnotwendigkeit in der gegenwärtigen Situation. Wenn es uns nicht gelingt, uns mit dem Fremden zu versöhnen, mit seiner uns fremden Art des Denkens, Wirtschaftens, Regierens (nicht nur fremd, auch unbegreiflich, ja, tief zuwider) - dann haben wir keine Zukunft mehr auf diesem Planeten.

Daß Jesus uns die Brüder verfremdete, das haben wir noch lange nicht deutlich genug begriffen. Noch immer glauben wir uns in vollem Recht, wenn wir die Familienbeziehungen allen anderen voranstellen, sie mit Ausschließlichkeit hegen und pflegen und uns innerhalb der Zäune unserer Verwandtschaften, innerhalb der vier Wände unseres Heims vor den Ansprüchen der Welt verstecken. Charity begins at home - so lautet der Slogan, den wir zu unserer Rechtfertigung parat haben: Die Barmherzigkeit fängt zu Hause an. Das heißt also: Erst wenn meine eigenen Kinder mit allem aufs beste versorgt sind, mit Nahrung, Kleidung, Wohnung, Bildung und Vergnügen, mit wohlangelegten Erbteilen - erst dann werde ich mein Augenmerk auf notleidende Kinder anderer Leute richten. Das Wort Christi aber «Wer sind meine Brüder?» legt freilich die Vermutung nahe, er habe nicht gemeint, man solle den eigenen Kindern soviel mehr Sorgfalt angedeihen lassen als den fremden. Es mag in seinem Sinne sein, die eigenen Kinder mit einer besonderen Art von Liebe zu lieben, mit persönlicher Liebe. Ich glaube nicht, daß er die persönliche Liebe geringschätzte, auch er hatte ja seinen Liebling unter den Jüngern. Aber einen bestimmten Kreis von Menschen personlich zu lieben, darf wohl nicht heißen, Sorge und Aufmerksamkeit ihnen in so ausschließlicher Weise zuzuwenden, wie dies die meisten von uns innerhalb ihrer Familie tun.

Trautes Heim und/oder Reich Gottes

Unser Wirken für andere muß bestimmt sein vom Grad ihrer Bedürftigkeit, nicht vom Grad der Verwandtschaft. Es gilt, Wertungen abzubauen, die uns seit Jahrhunderten lieb und teuer sind, sie zu entladen von der Gefühlsfracht, die wir auf sie gehäuft haben. Was haben wir uns nicht alles mit dem Wort «Heim» zuschulden kommen lassen! Das Heim, Inbegriff von Geborgenheit, von gemütlicher Nestwärme, wo man innerhalb seiner vier Wände «ganz unter sich» ist - kann ein solches Wort vor dem Evangelium überhaupt bestehen? Nach den Weisungen des Evangeliums sollen wir gerade nicht «ganz unter uns» sein, sondern mit allen Menschen guten Willens zusammen eine Gemeinschaft bilden. Vier Wände mögen uns erlaubt sein; aber unangebracht ist der Kult, den wir mit diesen vier Wänden treiben, vor allem damit, daß sie uns als unser Eigentum gehören sollen - unangebracht in Anbetracht dessen, daß der Menschensohn nichts hatte, wohin er sein Haupt legen konnte. Er hatte weder Höhle noch Nest - wir aber tragen wie die Hamster und Eichhörnchen, wie die Elstern und Dohlen Habe zusammen, um unsere Nester und Höhlen aufs beste auszustatten, uns darin, hinter verschlossenen Eingängen, gemütlich zu fühlen und unsere Ruhe zu haben. Erst allmählich lernen wir von den Wohngemeinschaften, daß auch Familien Heime der offenen Tür sein sollen - selbst auf die Gefahr hin, daß es Durchzug gibt. Von ihnen lernen wir, daß wir unsere Feste nicht mehr «im kleinsten Familienkreis» feiern und nicht nur diejenigen einladen und beschenken, die wir gut leiden mögen oder denen wir uns verpflichtet fühlen, vielmehr das Wort Jesu bedenken, das Lukas uns überlieferte: «Wenn du ein Mittagessen oder ein Abendmahl gibst, so lade nicht deine Freunde ein, auch nicht deine Brüder und Verwandten und nicht reiche Nachbarn, daß auch sie dir eine Gegeneinladung machen und du deine Wiedererstattung erhältst. Lade vielmehr, wenn du ein Gastmahl gibst, Arme und Krüppel ein, Lahme und Blinde, und du wirst selig sein, weil sie keine Möglichkeit haben, dir zu vergelten, denn vergolten wird dir bei der Auferstehung der Gerechten» (Lk 14,12-14). Wir lernen, Eigentum gemeinsam zu benutzen, den Fremden zum Hausgenossen zu machen. Wir lernen und erproben verschiedene Arten des Zusammenlebens, die der Frau ein größeres Maß an Freiheit und Selbständigkeit ermögli-

Lange Zeit war es christliche, von den Kirchen mit Vehemenz verfochtene Ideologie, daß die Frau ins Heim gehöre und ihre Lebensaufgabe darin zu erblicken habe, dieses Heim für Mann und Kinder zu «gestalten». Wirtschaftliche Notwendigkeiten und gesellschaftliche Entwicklungen haben uns gelehrt, daß das falsch ist – die Christen selbst erkannten nicht, daß Worte wie «Heimgestaltung» nicht christlich riechen und schmecken, daß sie nicht den Zugang zu jener weltweiten Verantwortung eröffnen, die uns mit der Frohen Botschaft auferlegt wurde. Jetzt entdecken die Frauen immer mehr, daß ein privates Dasein in Heim und Familie höchstens eine vorübergehende Lebensaufgabe für sie sein kann, daß auch sie sich an den öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen haben – zum Wohl dieser Angelegenheiten, aber auch zu ihrem eigenen Wohl und dem ihrer Kinder.

Es verhält sich nämlich durchaus nicht so, daß das Heim sozusagen von Natur aus ein heiler Ort sei, überfließend von Segen für alle in ihm Versammelten. Das Heim, auch das vielgepriesene Heim der christlichen Familie, Pflanzstätte der Tugenden, als solche zumindest von vielen unserer Kanzelredner gepriesen, ist ja nicht selten ein unheimliches Heim. Ein Ort, wo die täglichen und nächtlichen Affekte, wenn auch verborgen, an allen Ecken und Enden lauern. Dazu bedarf es nicht einmal besonderer, außergewöhnlicher Konflikte. Die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern sind von Natur aus schon spannungsreich genug; ein allzu enges Miteinander und Aufeinander-Angewiesensein (beispielsweise der Kleinfamilie in einer Sozialwohnung) tut ihnen nicht gut. Heute ist der Blick - nicht zuletzt dank der Psychologie - dafür geschärft, daß Eltern fast immer an ihren Kindern schuldig werden, auch wenn sie sie liebhaben. Auch die besten Eltern erfahren ihre Kinder manchmal als Störung und empfinden unbewußt oder bewußt so etwas wie Abwehr gegen sie. Das geschieht besonders bei der großen inneren Unsicherheit junger Paare. Und umgekehrt ist auch die beste und liebevollste Erziehung immer ein Eingriff in das kindliche Dasein, der nicht selten als Angriff erlebt wird. Zwangsläufig entnehmen Kinder in bestimmten Situationen aus dem Verhalten der Eltern, daß sie anders sind, als sie sein müßten, dürften und sollten - das erweckt Schuldgefühle, Trotz und Aggression. Diese erfahren dann besonders die Mütter: weil sie es sind, die heute noch die Hauptlast der Erziehung tragen.

Für ein «Haus der offenen Tür» ...

Das alles sind höchst komplizierte Vorgänge. Sie werden aber um so besser vollzogen, je intensiver und engagierter das Leben der Familie sich einfügt in die größeren gesellschaftlichen Zusammenhänge, je mehr es sich dem Großen und Ganzen eröffnet. Je mehr die Öffentlichkeit hineinreicht in das bisher so ängstlich gehütete Heim, desto eher gelingt es, die Familienbelange weniger wichtig zu nehmen, die unumgänglichen Spannungen zu neutralisieren, geforderte Verzichte einleuchtender und damit die Kinder gesellschaftsfähig zu machen – das heißt, sie zu lehren, die Andersartigkeit der mit ihnen lebenden Menschen kritisch aufzunehmen, sie anzuerkennen und sich auf ein gemeinsames Leben mit ihnen einzustellen.

Dieser soziologisch so bedeutende Vorgang, den die Familie des 20. Jahrhunderts zu vollziehen hat, ist sehr wohl dazu angetan, die Menschen in jene Richtung hinzulenken, die unser Schriftwort andeutet. Der Familien-Egoismus, an schrankenlose Verfügung über Familieneigentum gebunden, wird sich auflösen zugunsten von Offenheit für die Bedürfnisse der gesamten Gesellschaft; es werden nicht mehr unbedingt die leiblichen Brüder sein, die uns in den Sinn kommen, wenn von Brüdern die Rede ist. Väter werden imstande sein, ihren Kindern Verzichte abzuverlangen zugunsten fremder Kinder. Ehefrauen werden nicht mehr weinerlich klagen, daß sie nichts von ihren Männern «hätten», sondern sich mit ihnen teilen in die Erfüllung öffentlicher und allgemeiner Aufgaben. Der Wert eines Heims wird nicht mehr bemessen werden nach Ordnung und Sauberkeit oder nach repräsentativen Schaustücken, sondern nach der Kraft, mit der es Bedürftige anzieht und getröstet entläßt, nach der Kraft, mit der es zum Sammelpunkt wird für solche, die an der Veränderung der Welt arbeiten wollen.

Vilma Sturm, Bonn

Vorabdruck aus dem soeben erschienenen Buch «Frauen entdecken die Bibel» (Reihe «frauenforum»), hrsg. von Karin Walter. Herder-Verlag, Freiburg/Br. 1986, 200 Seiten, DM 19,80 (weitere Autorinnen dieses Bandes sind u. a.: Hanna-Renate Laurien, Catharina Halkes, Silja Walter, Elisabeth Gössmann, Marianne Dirks, Leni Altwegg, Dorothee Sölle). – Titel und Zwischentitel dieses Vorabdrucks stammen von der Redaktion.

Zur Rolle der Laien

Die Geschäfte der Kirche werden immer mehr in verschlüsselter Sprache geführt. Ein Meister in dieser Kunst ist Kardinal Basil Hume, Erzbischof von Westminster. Kürzlich ging er ins All Hallows College in Dublin, wo er, wie man dort sagt, «a powerful lot of signalling» machte - viele kräftige Signale gab. Doch zunächst der Hintergrund. Es ist kein Geheimnis, daß die englischen und walisischen Bischöfe verstimmt waren, als ihnen von Rom her verordnet wurde, ihren Bericht für die übers Jahr fällige römische Bischofssynode über die «Sendung der Laien in Kirche und Welt» nicht zu veröffentlichen. Der angebliche Grund für das Verbot - dies würde «andere unter Druck setzen», auch zu veröffentlichen - schien nicht überzeugend zu sein. Ja, er schien geradezu absurd, von dem Moment an, da die Deutschen unverfroren vorangingen und ihren Synodenbericht am 30. April 1986 veröffentlichten. So war es wohl der Inhalt des englischen und walisischen Berichtes, der nicht willkommen war: Vielleicht fürchtete man, die Veröffentlichung der Briten könnte die Synode in eine bestimmte Gangart bringen – ungefähr wie ihr Bericht von 1985 dazu beigetragen hatte, die Außerordentliche Synode vom letzten Jahr in Richtung Koinonia/Communio zu stoßen.

Am 20. September nun hielt der Benediktiner Hume eine Vorlesung über – man höre und staune! – die Rolle der Laien in der Kirche und in der Welt.² Er berührte alle kontroversen Fragen. Demzufolge können wir uns jetzt eine ziemlich gute Vorstellung davon machen, was in dem uns vorenthaltenen Synodenbericht steht. Hume begann mit einer charakteristischen Warnung. «Heftet nicht zu viele Hoffnungen an diese Synode», riet er, denn «sie sollte nicht als ein entscheidender Augenblick im Leben der Kirche betrachtet werden».³ Was ist sie dann? «Am

Der Laie in Kirche und Welt. Stellungnahme der deutschen Bischöfe zur Bischofssynode 1987, in: Herder Korrespondenz 40 (1986), S. 323-331.

² Bericht in The Tablet vom 20. September 1986, S. 99lf.

¹ Mit den gleichen Warnworten war der Kardinal schon den Enttäuschungen über die Außerordentliche Bischofssynode des letzten Jahres zuvorgekommen: vgl. Orientierung 1985, S. 225ff.

besten betrachtet man sie als weitere Etappe auf der Reise zu Selbstverständnis und Erneuerung.» Hume, das weiß man, liebt «Reisen», Pilgerfahrten und Untertreibungen. Nach dieser Absicherung gegen Enttäuschungen stellte Hume die Bezeichnung «Volk Gottes» wieder an ihren zentralen Platz im Denken über die Kirche zurück. Dies war eine bewußte Reaktion gegen die Außerordentliche Synode, die das «Volk Gottes» zu begraben versuchte, weil es zu gefährlich demokratischen Gedanken führte.

Das Volk Gottes an die erste Stelle zu rücken bedeutet auch, daß es «ein Fehler wäre, zu starr auf einer Unterscheidung von Rollen zu bestehen». Denn die Aufgaben des Klerus und der Laien sind komplementär: «Es hilft nichts, dem Klerus eine ausschließlich (kirchliche) (churchy) Rolle zuzuschreiben, und den Laien eine ausschließlich weltliche.»

Hume apostrophiert hier eine Tendenz in den «Lineamenta» (erstes Vorbereitungsdokument) der Synode. Dieses warnt vor der Gefahr der «Säkularisierung des Priestertums und der Klerikalisierung der Laien», ein Epigramm, ursprünglich geprägt vom kolumbianischen Kardinal Alfonso López Trujillo und hier entlehnt einer Ansprache Papst Johannes Pauls II. in der Schweiz im Jahre 1984. Hume verwirft folgendes Dilemma als falsch: Sollen die Laien in der Kirche oder in der Welt aktiv sein? «Müssen die Laien die Aufgabe übernehmen, die weltliche Wirklichkeit zu heiligen, während ihnen eine verantwortliche Rolle im Leben ihrer Pfarrei, ihres Dekanats und ihrer Diözese verwehrt bleibt?» Eine Frage, die als Antwort ein «Nein» insinuiert.

Seit dem Vatikanum II, fuhr Hume fort, «sind die Kraft und die schöpferische Energie des Heiligen Geistes immer noch am Werk ... Neue Formen der Mission und des Amtes nehmen Gestalt an. Sie müssen anerkannt und bejaht werden». Die Lineamenta der Synode stufen sie aber im Gegenteil als «Problem» ein. Ferner findet sich darin die Tendenz, Basisgemeinschaften zu verdächtigen, offenbar weil sie zu eng mit Leonardo Boff und der Befreiungstheologie verbunden sind. Hume hingegen ist der Meinung, daß «die Entwicklung kleiner Gruppen und die Pfarrei als eine Gemeinschaft von Gemeinschaften am meisten Hoffnung in sich schließen.

Ein weiterer Unterschied in der Akzentsetzung ergibt sich in der Einstellung zu den «Bewegungen» innerhalb der Kirche. Hier wird die Verschlüsselung besonders undurchsichtig. Die Lineamenta sagen zum Beispiel: «In einigen Ortskirchen stößt man sowohl auf Krisen des Verbandswesens, wenigstens des traditionellen, wie auf die gleichzeitige Suche nach neuen und sinnvolleren Formen von Laienvereinigungen». Übersetzt heißt dieser «gobble-dy-gook» (Amtsjargon): Die Katholische Aktion ist vom Weg abgekommen und wird nun durch starke neue Bewegungen wie Comunione e Liberazione ersetzt. Der Uruguayer Guzmán Carriquiry, der führende Laie im Laienrat, ist Mitglied dieser Organisation. Diese hat die Gunst und das Ohr des Papstes. Hume hat keine Einwände gegen «Bewegungen» als solche, aber er betont, daß heute viele Katholiken «in breit abgestützten Kampagnen für Frieden und Gerechtigkeit und in der Frauenbewegung aktiv sind. Desgleichen lieferten Fachgruppen für medizinische Ethik, für Medien, für medizinisches Personal und Besucher von Gefängnissen einen weiteren Beweis von der (Kreativität des Geistes unter den Laien).» Deshalb wird er sich dafür einsetzen, daß die Synode nicht durch besondere Bewegungen vereinnahmt wird. Und er wird auch darauf hinweisen, daß die Zugehörigkeit zu einer Bewegung nicht wesentlich ist: es genügt, getauft zu sein, um sowohl Sendung wie Auftrag zu haben.

Als Leitbild, wie Christen die weltliche Gesellschaft angehen sollen, verwies Hume bezeichnenderweise auf Papst Paul VI. Dieser, sagte er, verwarf zwei Haltungen der Welt gegenüber: erstens, daß die Kirche sich einfach «mit einer Untersuchung der Übel der weltlichen Gesellschaft begnügen» solle; zweitens, daß sie «die weltliche Gesellschaft in der Absicht angehen solle, einen überwiegenden Einfluß auf sie auszuüben und sie einer demokratischen Macht zu unterwerfen». Natürlich, sagte Hume, hat die erste Haltung nur wenig Sinn und die zweite kaum Aussicht auf Erfolg. Verschlüsselung!?

Er brach aus der Verschlüsselung aus, als er die pessimistische Deutung der «Zeichen der Zeit», wie sie von der Außerordentlichen Synode vorgebracht wurde, ablehnte: «Es gibt keinen Grund zur Annahme, die Menschheit habe über die letzten 25 Jahre hin bedeutende Rückschritte gemacht. Der Pluralismus der Gesellschaft tritt heute eher profilierter zutage und erfordert den von «Gaudium et Spes» angeregten Dialog; dabei wird von der Kirche dringend erwartet, ebensoviel zu hören und zu empfangen, wie sie anbietet und spricht.» Dialog, erklärte Hume, ist die «menschliche Weise, auf die wir es Christus möglich machen, seine Sendung auszuführen ... Wir besitzen bis jetzt immer noch nicht die gesamte Wahrheit – die ganze christliche Geschichte ist ihre schrittweise Erforschung unter der Führung des Heiligen Geistes.»

Peter Hebblethwaite, Oxford

Aus dem Englischen übersetzt von Karl Weber.

Jean Grenier - Nicht nur der Lehrer Camus'

Ende letzten Jahres erschien in der anspruchsvollen und hübsch anzusehenden «Bibliothek Suhrkamp» ein Bändchen mit einem tiefblauen, südliche Sonne verheißenden Umschlag. Sein Titel: Die Inseln. Der Name des Verfassers, Jean Grenier, verweist nach Frankreich1; hierzulande werden wohl nur jene Leser ihn schon einmal gehört haben, die mit dem Werk des bekannten Albert Camus ein wenig vertraut sind. Bei ihm haben sie vielleicht den Namen Grenier als Widmung oder auch in Anmerkungen im Mythos von Sisyphos oder in Der Mensch in der Revolte gelesen; wer darüber hinaus die eine oder andere Arbeit über Camus in die Hand genommen hat, z.B. die Biographie von Germaine Brée oder die als Rowohlt-Monographie erschienene von Morvan Lebesque, wird wissen, daß Jean Grenier in den dreißiger Jahren auf dem Gymnasium und dann auf der Universität in Algier der Lehrer Camus' gewesen ist. Ansonsten wird allenfalls noch einigen Romanisten zu dem Namen Jean Grenier etwas einfallen.

In Frankreich dagegen ist Grenier durchaus bekannt, und zwar keineswegs nur als der Lehrer Camus'; obwohl es natürlich keine Schande ist, daß Grenier den jungen Camus entdeckt und gefördert hat, und obwohl Grenier, wie die 1981 erschienene Korrespondenz mit Camus aus den Jahren 1932–1960 bezeugt, seinem Schüler stets freundschaftlich verbunden war und 1968 ein Erinnerungsbuch über den berühmt gewordenen, 1957 mit dem Literatur-Nobelpreis geehrten, 1960 bei einem Autounfall tödlich verunglückten Camus geschrieben hat, weiß man dort sehr wohl, daß Grenier als der Verfasser eines eigenen, umfangreichen und bedeutenden Œuvre Beachtung verdient.

Daß also vor einigen Monaten, 14 Jahre nach dem Tode Greniers, zum ersten Mal eine Schrift von ihm in deutscher Sprache erschienen ist, übersetzt von Olaf Ohlenburg unter Mitarbeit von Serge Belluzzo, sollte ein günstiger Anlaß sein, dieser Gestalt auch im deutschsprachigen Bereich die ihr gebührende Aufmerksamkeit zuteilwerden zu lassen. Vor drei Jahren kam in London eine erste größere Darstellung über Leben und Werk Greniers heraus, die Oxforder Dissertation von J. S. T. Garfitt,

⁴ Der Text der Lineamenta der Bischofssynode 1987 wurde veröffentlicht in: Schweizerische Kirchenzeitung 153 (1985), S. 274-285.

¹ Jean Grenier, Die Inseln. Bibliothek Suhrkamp Band 887. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1985.

eine vorzügliche, mit umfassenden bio-bibliographischen Angaben versehene Einführung², die die Bedeutung des Autors Grenier unter Beweis stellt und auf die wir uns hier beziehen, um in wenigen Sätzen sein Werk einem deutschen Publikum vorzustellen.

Grenier, 1898 in Paris geboren³, lehrte nach dem Philosophiestudium an so verschiedenen Orten wie Avignon, Algier, Neapel, Lille, Alexandria, Kairo, bis er 1962 als Professor für Ästhetik und Kunstwissenschaft an die Sorbonne berufen wurde. 1971 ist er in Paris gestorben. Seine akademischen Arbeiten b efaßten sich mit dem kritischen Freiheitsphilosophen Charles Bernard Renouvier (1815-1903) und dem aus Greniers bretonischer Heimat stammenden, philosophisch und theologisch ebenfalls vor allem dem Freiheitsthema zugewandten Jules Lequier (1814-1862), über den er sich habilitierte und dessen vollständige Werke er 1952 herausgab. Sein philosophisches Interesse galt aber auch der antiken Skepsis und nicht zuletzt der Weisheit Indiens und dem Taoismus. Wie sehr er sich mit diesen asiatischen Traditionen befaßt hat und sich von ihnen angezogen fühlte, bestätigt das Buch von Garfitt in eindrucksvoller Weise.

Grenier war, als Christ, der sich jedoch keiner kirchlichen Orthodoxie zugehörig fühlte, zeitlebens von der Suche nach dem Absoluten umgetrieben, dem er in der für Europäer nicht selten faszinierenden Form des Leeren und des Nichts oder auch als dem der Natur immanenten Geheimnis sich anzunähern suchte. Seine besondere Aufmerksamkeit richtete der Weitgereiste auf fremde Kulturen und Landschaften, mit einer Vorliebe für die mittelmeerische Welt; insbesondere interessierten ihn Fragen der Literatur, der Malerei und der Musik. Er trat aber nicht nur als Kunst- und Literaturkritiker mit zahllosen Schriften und Aufsätzen hervor, sondern schrieb seit den zwanziger Jahren auch eine stattliche Anzahl literarischer Texte von hoher Sensibilität und Dichte. 1948 veröffentlichte er zum ersten Mal ein «Lexique», dessen Stichworte sich aus seinen philosophischliterarischen Reflexionen ergaben; es erschien in vier, jeweils erweiterten Fassungen.

Die zahlreichen Beiträge Greniers in Zeitschriften wie der Nouvelle Revue Française, Empédocle, L'Express, Preuves, der aus dem Widerstand hervorgegangenen Zeitung Combat sowie für den Rundfunk trugen zu seiner Bekanntheit erheblich bei. Nicht wenige französische Schriftsteller und Philosophen erinnern sich noch mit Respekt an das Werk und die noble Persönlichkeit Greniers.

In kritischer Solidarität stand er nach dem Krieg jener philosophischen Strömung nahe, die um das Modewort «Existenz» kreiste. 1945 gab er bei Gallimard mit dem Titel *L'Existence* einen Sammelband heraus, der Aufsätze von Autoren wie Albert Camus, Maurice de Gandillac, Étienne Gilson, Louis Lavelle, Brice Parain u.a. enthielt.

Das Insel-Motiv

Dieser Überblick über Greniers Arbeiten mag hier genügen, um hervorzuheben, daß man ihm nicht gerecht wird, wenn man in ihm nur den Lehrer Camus' sieht und nicht auch den souveränen, über den üblichen Karrierebetrieb einer Universität hinausragenden Intellektuellen, Schriftsteller und Kunsthistoriker. Für Deutschland ist er, wie gesagt, immer noch zu entdecken; mit der Übersetzung der Aufsatzsammlung Les Iles, Die Inseln, ist ein guter Anfang gemacht worden. Richten wir deshalb einen Blick auf diesen schmalen, seit seinem Erscheinen in Frankreich im Jahre 1933 viel beachteten und gelobten Band.

Zum 75. Geburtstag soeben im Wiener Herder-Verlag erschienen:

Piet Schoonenberg

Auf Gott hin denken

Deutschsprachige Schriften zur Theologie Herausgegeben von Wilhelm Zauner 23×15 cm, 267 Seiten, Pappband DM 35,-, öS 240.-, Fr. 32.20

Der bedeutende niederländische Jesuit bietet in diesem Band 14 Artikel an, die alle in deutscher Sprache abgefaßt worden sind und vom Linzer Pastoraltheologen Prof. Zauner herausgegeben, eingeleitet und um drei Zentralthemen gruppiert wurden:

- Der Gott der Menschen
- Die Menschen Gottes
- Der Gottmensch

In seiner behutsamen Art enfaltet der Autor wichtige Gedankenreihen, die teilweise verblüffende Neuansätze erkennen lassen (z.B. eine Erlösungslehre auf der Basis der «Kraft des Beispiels».

Ein zwölfseitiges «Biographisches Interview» Prof. Zauners mit dem Jubilar rundet das Angebot ab.

VERLAG HERDER WIEN FREIBURG BASEL

Camus, den diese Seiten faszinierten und in seiner eigenen Weise zu schreiben erheblich beeinflußten, schrieb 1959 für eine Neuauflage ein Vorwort, das der deutschen Übersetzung vorangestellt ist und aus dem ich die letzten Sätze zitieren möchte, weil sie anzeigen, wie stark die Wirkung war, die von diesem Buch ausging; Camus schrieb also 1959:

«Es ist an der Zeit, daß sich zu der alten Leserschaft der *Inseln* eine neue gesellt. Ich wollte, ich wäre einer von ihnen; ich wollte, es wäre noch einmal der Abend, an dem ich das kleine Buch, nachdem ich es auf der Straße aufgeschlagen und die ersten Zeilen gelesen hatte, an mich drückte und in mein Zimmer lief, um es allein und ohne Zeugen zu (verschlingen). Und ich beneide ohne Bitterkeit und, wenn ich so sagen darf, leidenschaftlich den unbekannten jungen Mann, der heute zum ersten Mal die *Inseln* aufschlägt und zu lesen beginnt ...» (14).

Es dürfte heute nicht leicht sein, insbesondere nicht für den deutschen Leser, die begeisterte Zustimmung nachzuempfinden, die dem kleinen Buch damals, nicht nur von Camus, zuteil wurde. Wer es nicht langsam und öfters liest, kann die feinsinnigen, symbolisch-hintergründigen, an alltägliche Erfahrungen anknüpfenden Meditationen, die zu den Grundfragen des Lebens führen, schwerlich verstehen. Der Titel dieser Essays ergab sich aufgrund jener lyrisch-intellektuellen Betrachtungen, die ausdrücklich auf Inseln bezogen sind, z.B. auf die Kergueleninseln im Indischen Ozean, die Osterinsel oder die Borromäischen Inseln im Lago Maggiore. Das Insel-Motiv wird jedoch für Grenier paradoxerweise zum Symbol dafür, daß wir gerade nicht in die Ferne abschweifen, sondern innerhalb des Normalen, in der Nähe also, jene Inseln authentischen Lebens auffinden sollen, die das Dasein möglich und menschlich machen. «Ein Handschlag, ein Zeichen von Aufmerksamkeit, ein Blick», meint Grenier, könnten mitten in der Routine der Abläufe unsere Borromäischen Inseln werden (118).

In diesem ganzen Büchlein geht es um den Zugang zu Wirklichkeiten, aus denen man leben kann, wenn man, wie Grenier for-

² J. S. T. Garfitt, The Work and Thought of Jean Grenier (1898-1971). The Modern Humanities Research Association, Textes and Dissertations, Vol. 20, London 1983; Heinz Robert Schlette, Albert Camus: Welt und Revolte. Freiburg/München 1980, S. 43-49.

³ Im Musée de la Ville in Saint-Brieuc, wo Grenier Kindheit und Jugend verbrachte, fand von Juni bis September 1986 unter dem Titel «Le chemin des sources» eine Grenier-Ausstellung statt. Der Katalog kann dort angefordert werden.

muliert, «all das verloren hat», was «Episode», «Dekoration» und «Zerstreuung» ist. Gegen die Verzweiflung sucht er eine Hoffnung zu erschließen, die nicht aus antiken Tempeln, aus Kirchen, Palästen oder gar Fabriken hervorgeht, sondern aus Realitäten wie dem Vertrauen, dem Mitleid und der Liebe. Die Beziehung zu dem Kater Mouloud, von dem Grenier berichtet, vermag die geheimnishaft uns tragende Natur bewußt werden zu lassen als Korrektiv unserer hektischen Betriebsamkeit.

Die Tiere, schreibt Grenier, «ruhen mit so großer Sorgfalt, wie wir arbeiten. Ihr Schlaf ist genauso hingebungsvoll wie unsere erste Liebe. Die alte Erdverbundenheit des Antäus erneuern sie mit tiefgreifendem Ernst.» (24)

Der spielende und glückliche Kater Mouloud erweckt in Grenier Assoziationen an die Weisheit der Upanishaden: Der menschliche Hochmut wird relativiert, das Ich verliert an Autorität, das große Es des Lebens, der Welt als Natur, des uns einschließenden Geheimnisses wird fühlbar.

Doch in den Betrachtungen mit dem Titel «Phantastisches Indien» löst sich Grenier von den Versuchungen, die für uns westlich-abendländisch Empfindende bisweilen von dem indischen Traum ausgehen und uns von den realen Pflichten abzulenken drohen. Grenier ist bei aller Hinneigung zum Absoluten, zum Geheimnis keineswegs ein unpolitischer Mensch, hat er sich doch intensiv mit Fragen des Sozialismus und Marxismus befaßt, wenngleich er dessen Orthodoxie und Intoleranz ebenso kritisiert hat wie Orthodoxie und Intoleranz des Christentums. Hierzu findet man sehr deutliche Worte in seinem Buch Essai sur l'esprit d'orthodoxie (Abhandlung über den

Geist der Orthodoxie) aus dem Jahre 1938, das auch das politische Denken Camus' unverkennbar beeinflußt hat. Aber nicht nur solche ausdrücklichen Äußerungen, auch Greniers Kritik an der Denkweise der Menschen des Westens ist durchaus politisch; wer denkt nicht an uns heute bedrängende Probleme, wenn er Sätze wie die folgenden liest:

«Ein Abendländer (unter einem Abendländer verstehe ich eine Art Geisteshaltung, die ich eher durch das bestimme, was er denkt, als durch seine Herkunft) hat mehr und mehr nur noch Vertrauen auf seine Ohren, seine Augen, seine Hände und auf all die Mittel, die ihre Fähigkeiten und ihre Leistung verzehnfachen: Er vertraut auf technische Hilfsmittel und die Vernunfttätigkeit.» (101)

So könnte noch vieles, nicht nur aus Les Iles, sondern auch aus den übrigen, hoffentlich eines Tages ebenfalls übersetzten Schriften Greniers angeführt werden,w as die erfrischende Wirklichkeitsnähe seiner Gedanken vernehmbar machen würde. Die leise, leicht überhörbare Stimme dieses Autors, der den Problemen der Moderne in Philosophie, Kunst und Politik ebenso zugewandt war wie den alten Menschheitsfragen nach dem Absoluten, nach dem Geheimnis in und hinter den Dingen, dürfte auf die Dauer heilsamer wirken als manches lautet und kurzatmige Gerede, das den morgigen Tag nicht überdauert. Und insofern sich bei näheren Untersuchungen erweisen könnte, in welchem Maße Camus seinem Lehrer verpflichtet ist, wird man der Wahrheit die Ehre geben und den Lehrer aus dem Schatten des Schülers hervorholen müssen.

Heinz Robert Schlette, Bonn

«... daß das letzte Wort über uns nie gesprochen wird»

Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur (III)*

Schuld und Geschlechterschuld: Dies ist ein viertes Thema in der Literatur unserer Zeit. Ein Dirnenmord vor dem Schwurgericht. Der Angeklagte, ehemaliger Gatte des Opfers, hat kein Alibi. Es kommt zum Freispruch mangels Beweis. Wie lebt einer damit, nachdem er sechs Ehen bereits hinter sich hat? Wie wird einer mit der Schuld fertig, obwohl er nicht der Täter war? Das ist Frischs Ausgangsfrage in einer seiner letzten Publikationen, Blaubart (1982). Literatur liegt hier vor als Versuch der Aufarbeitung kollektiver sexistischer Verblendungszusammenhänge, vor allem der «Sache mit der Männlichkeit», wie ein lesenswerter Aufsatz von Peter Schneider heißt (Kursbuch 1974). Max Frisch, in dessen Werk Beziehungskrisen zwischen Mann und Frau zur «unendlichen Geschichte» geworden sind, legt in den siebziger Jahren mit Montauk (1975) und dann mit Blaubart nochmals Variationen zum gleichen Thema vor: der Eifersucht, der Unfähigkeit zum Glück, der Vergänglichkeit aller Leidenschaft, der beengenden Macht der Bilder, die wir von uns selbst und anderen entwerfen. Und Blaubart thematisiert noch einmal - wie seit den fünfziger Jahren nicht mehr - das Problem der Schuld angesichts des immer wieder scheiternden Versuchs des Helden, mit Frauen eine dauerhafte Beziehung zu leben: «Ich möchte den Angeklagten fragen, ob er der Meinung ist, daß er je eine Frau verstanden hat. Denn das scheint mir nämlich nicht der Fall zu sein, Herr Doktor, denn immer rätseln sie an den Frauen herum, und wenn eine Frau sich nicht an ihre männliche Deutung hält, was dann?»'

In der Tat: Nie las man so deutlich, bitter calvinistisch bei Frisch von so umfassendem Schuldbewußtsein. «Ein Schuldbewußtsein», so Joachim Kaiser, «das weit über verständnisvolles (unverständiges) oder verständnisloses (einleuchtendes) Verhalten zu Frauen hinausreicht bis in die Tiefe des Geschlechts. Es ist ein Schuldgefühl wegen des Sexus selber. Es hat mit «Mißverständnissen» ... wenig zu tun. Es quillt vielmehr aus dem Be-

wußtsein und dem Eingeständnis geschlechtlicher Urschuld. «Seit meinem vierzehnten Lebensjahr habe ich nicht das Gefühl, unschuldig zu sein.» Anders gesagt: In diesem Menschen herrscht seit Beginn der Geschlechtsreife, des Begehrens, seit der sogenannten Männlichkeit – ein Schuldgefühl!»²

Menschen werden an sich selbst schuldig

Schuld als Grundbefindlichkeit, Leben unter Rechtfertigungszwang: Was sich bei Frisch aus der Perspektive des Mannes darstellt, bricht sich in zahlreichen Varianten kaleidoskopähnlich in vielen Texten heutiger Autorinnen. Von Ingeborg Drewitz (Gestern war heute - Hundert Jahre Gegenwart. Roman. 1978) bis Karin Struck (Lieben. Roman. 1977): Schuld ist hier mehr als Schuldzuweisung an die patriarchalische Schuldgeschichte. Schuld wird hier noch einmal brisant in Reflexionen darauf, daß Schuld keineswegs nur ein zwischenmenschliches Phänomen ist. Es sind Autorinnen, die in ihren Texten von der Tatsache Zeugnis geben, daß Menschen auch schuldig an sich selber werden können, indem sie es versäumen, die eigenen Potentiale zu entdecken, ihr eigenes Leben verantwortlich zu gestalten, ein authentisches Ich und somit wahrhaft erwachsen zu werden. Schuld ist hier das Verbleiben in Abhängigkeit und Unmündigkeit, das Beharren in fixen Rollenklischees und die Unfähigkeit zur Selbstannahme.3

Unfähigkeit zur Selbstannahme: Sie beruht aber auch auf schuldhaftem Versagen bei Eltern. Das Motiv der Eltern-Kind-Analyse, der Aufarbeitung neurotischer Beziehungsstrukturen zwischen Mutter und Tochter, Vater und Sohn, Sohn und Mutter, dominiert in der Gegenwartsliteratur. Ich nenne Christoph Meckel und Peter Härtling in bezug auf ihre Vater (Suchbild;

^{*} Teil I und II: vgl. die beiden letzten Nummern, S. 178ff. und 195ff.

^{&#}x27; M. Frisch, Blaubart. Eine Erzählung. Frankfurt 1982, S. 99.

³ J. Kaiser, Vom Schuldgefühl des Mannes, in: Süddeutsche Zeitung vom 1. April 1982.

³ Vgl. zum ganzen Themenkomplex in der modernen Literatur: K.-J. Kuschel, Ansätze zu einem neuen Bild der Frau in der Gegenwartsliteratur, in: Kunst und Kirche 3/1983, S. 163-167.

Nachgetragene Liebe; beide 1980), Christoph Burger, den Schweizer, in bezug auf seine traumatische Beziehung zu seiner Mutter, Diana Kempf in bezug auf ihren Vater (Fettfleck. Roman. 1979). Die heftigste, leidenschaftlichste und provokativste Abrechnung mit seinen Eltern aber schreibt jener junge Schweizer Krebskranke, der unter dem Pseudonym Fritz Zorn seiner Gesellschaftsschicht die Verachtung anklägerisch entgegenschleudert. Die Verwendung des Schuldmotivs hat mehr als zeitkritische Funktion. Die Schuldzuweisung behaftet die Eltern bei ihrer unverwechselbaren, auf nichts abzuschiebenden Verantwortung und stellt sie dort, wo sie am verwundbarsten sind: bei ihrer Vergangenheit.

«Ich stelle mein Unglück fest; das ist eine Realität. Diese Realität ist nicht aus dem Nichts entsprungen, sondern sie ist geworden. Ich bin nicht (halt eben) unglücklich, ich habe nicht (Pech gehabt), es ist kein Zufall, daß ich unglücklich bin. Man hat mich unglücklich gemacht. Daß ich unglücklich bin, ist nicht das Resultat eines Zufalls oder Unfalls, sondern eines Vergehens. Es ist nicht (passiert), sondern es ist bewirkt worden; es ist nicht Schicksal, sondern Schuld.»

Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur: Es ist unmöglich, in diesem Rahmen allen Verästelungen und Verzweigungen nachzugehen. Sprechen müßte man über das Thema geschlechtlicher Schuld und Geschlechterschuld hinaus auch zu einem fünften Themenkomplex, dem der ästhetischen Schuld, die in der Diskrepanz zwischen Kunst und Wirklichkeit, Ästhetik und Realität angesiedelt ist, im Bewußtsein des Künstlers, mit der Ästhetik die Wirklichkeit auch immer wieder zu verraten und mit der Wirklichkeit die künstlerische Form zu verletzen.

Formunfähigkeit, Sprachohnmacht, Gestaltungskrisen als Auslöser durchgängiger Schuldstrukturen im Leben des Künstlers: angefangen von Frischs frühen Dramen bis zu den neuesten Arbeiten von Adolf Muschg (Licht und Schlüssel; Literatur als Therapie?) und Peter Handke (Kindergeschichte; Langsame Heimkehr).

Gott und Mensch - miteinander verknotet

Ein sechstes, vielleicht überraschendes Schuldmotiv sei noch erwähnt. Es findet sich in Hartmut Langes Roman Die Selbstverbrennung (1982). Überraschend deshalb, weil hier das Schuldmotiv in metaphysischem Zusammenhang neu auftaucht, freilich auf radikal veränderte Weise. Anders gesagt: Im Roman dieses aus der DDR stammenden Autors findet keine Wiederherstellung des traditionellen Zusammenhangs von Moral und Metaphysik statt, im Gegenteil: von der Hauptfigur des Romans, einem Pfarrer aus der DDR namens Koldehoff, einer Brüsewitz-Gestalt, der in seiner düsteren Existenz mit dem Selbstverbrennungstod spielt, wird das Schuldproblem theologisch radikal verkehrt. In seiner Dorfkirche hält dieser Pfarrer, dessen Leidenschaft astronomische Studien sind, eine Predigt zum Thema: «Bewußtsein als Verhängnis».

«Dieses Motto klang wie eine Drohung, und die Predigt, die (man) zu hören bekam, klang selbst den in der Anhörung biblischen Vokabulars ungeübten Ohren kühn. Koldehoff sprach von jenem Sündenfall, mit dem der Mensch sich selbst unrettbar dem Elend einer bewußten Existenz ausgeliefert hatte, indem er nämlich so vermessen war, entgegen der Ermahnung des Herrn, vom Baume der Erkenntnis zu essen. Und dies sei seine lebenslängliche, untilgbare Strafe: Daß der Mensch nun (und der Koldehoff wisse, wovon er rede, er leide unter dieser Strafe von Kindheit an), in den Stand der Erkenntnis gesetzt, immer nur und ohne Hoffnung die Sinnlosigkeit seines Lebens erkennen muß. Dies sei die Hölle des Menschen auf Erden. Aber an dieser Hölle sei nicht allein der Mensch schuldig, auch Gott, der Herr, könne nicht frei von Schuld sein, indem er nämlich diesen überflüssigen, betrügerischen Baum der Erkenntnis überhaupt erst hatte wachsen lassen.

Zuletzt schlug Koldehoff vor, dem Herrn seine Schuld durch

Staat

Dorothee Sölle/Horst Goldstein **"Dank sei Gott und der Revolution"** Christen in Nicaragua (5438)

Dorothee Sölle **Im Hause des Menschenfressers** Texte zum Frieden (4848)

Dorothee Sölle/ Luise Schottroff **Die Erde gehört Gott** Texte zur Bibelarbeit von Frauen (5634)

Siegfried Rudolf Dunde (Hg.) **Katholisch und rebellisch**Ein Wegweiser durch die andere Kirche (5351)

Kirche





Herausgegeben von Freimut Duve

5536 56

besonders intensives Gebet zu vergeben und ihn um Verständnis dafür zu bitten, daß der unbedingte Glaube, das verlorene Paradies des Menschen, da Gott den Baum der Erkenntnis weiterhin blühen und gedeihen lasse, nun allerdings immer schwerer zu erringen sei.»

Die Herausforderung an die theologische Reflexionsgeschichte hinsichtlich der Schuldthematik könnte nicht größer sein. Folgen wir diesem Roman, so muß man nicht nur vom Scheitern der klassischen Theodizee, der Rechtfertigung Gottes angesichts der Unrechts- und Schuldgeschichte der Welt ausgehen. Ausgehen muß man auch vom Scheitern der aufklärerischen Anthropodizee, der Rechtfertigung des Menschen angesichts der bedrückenden Versagens- und Schuldgeschichte seiner selbst. Gott und Mensch sind vielmehr in ein und dieselbe Schuldgeschichte verwickelt, angesichts der Tatsache, daß es Gottes Willen entsprach, den Menschen über sein Verhängnis in Kenntnis zu setzen, den Menschen also zur Sünde zu verführen. Gott und Mensch - verknotet in ein und dieselbe Schuldgeschichte, aber auch in ein und dieselbe Vergebungsgeschichte? Schuld im Spannungsfeld von Politik und Moral (Lenz), Schuld im Spannungsfeld von technologischem Herrschaftswissen und Moral (Dürrenmatt, Hochhuth), Schuld und Gegenschuld (Fried), Schuld aus dem Versagen gegenüber dem

F. Zorn, Mars. 1977: TB-Ausgabe, Frankfurt 1979, S. 209.

⁵ H. Lange, Die Selbstverbrennung. Roman. Hamburg 1982, S. 99f.

Schicksal des einzelnen (Schnurre), Schuld als Komplizenschaft mit der Lebensverfälschung (Born), geschlechtliche Schuld und Geschlechterschuld (Frisch, Drewitz, Struck, Zorn), ästhetische Schuld (Handke, Muschg), metaphysische Schuld (Lange): Das sind Grundmotive heutigen Schuldverständnisses im Raum der Literatur. Ein überraschend breites Reflexionsfeld auf der Linie Camus' (sieht man von Lange ab), das dem Thema Schuld eine neue, zeitgenössische Vitalität verschafft.

Was zeichnet diesen Befund aus? Welche Folgerungen können wir daraus ziehen?

► Es war Friedrich Dürrenmatt, der in seiner Schrift Theater-probleme schon Mitte der fünfziger Jahre jene vielzitierte These aufstellte: «In der Wurstelei unseres Jahrhunderts, in diesem Kehraus der weißen Rasse, gibt es keine Schuldigen und auch keine Verantwortlichen mehr. Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt. Es geht wirklich ohne jeden. Alles wird mitgerissen und bleibt in irgendeinem Rechen hängen. Wir sind zu kollektiv schuldig, zu kollektiv gebettet in die Sünden unserer Väter und Vorväter. Wir sind nur noch Kindeskinder. Das ist unser Pech, nicht unsere Schuld». Dies untermauert er durch die Überzeugung, daß unserer heutigen Situation nicht mehr die Tragödie, sondern nur noch die Komödie «beikommen» könne.

Diese These, scheint mir, hat sich in der deutschen Nachkriegsliteratur nicht durchgesetzt. Die kollektivistische Entsubjektivierung fand nicht statt in der Literatur. Die Ich-Auslöschung und damit die Schuldunfähigkeit und Verantwortungsabschiebung griff nicht Platz. Literatur zeigt schuldfähige und damit veränderungsfähige Menschen. Ja, pointiert gesagt: An der Schuldthematik sind Schriftsteller unserer Zeit überhaupt nur um der Veränderbarkeit des Menschen und seiner Strukturen willen interessiert. Ihr Interesse ist nicht moralistisch, sondern emanzipatorisch. Wenn der Zustand der Welt, aber auch des eigenen Ich auf dem Spiele steht, entsteht für moderne Autoren die Dringlichkeit, Menschen über individuelle und kollektive Schuldzusammenhänge aufzuklären. Schuld also im Interesse von Verantwortung, Verantwortungsübernahme im Interesse der Veränderung: Von dieser unlösbaren Trias von Schuld -Verantwortung - Veränderung gibt Literatur unserer Zeit Zeugnis.

Die hier dokumentierten literarischen Texte wären somit auf doppelte Weise Widerstand gegen Tendenzen der Zeit: Widerstand gegen alle Formen der Ich-Auslöschung und der Preisgabe des Menschen («Tod des Menschen») an die Strukturen sowie Widerstand gegen Entlastungs- und Fluchtbewegungen vor Schuld und Verantwortung, der Flucht in die Schuldvergessenheit. Nicht Dürrenmatt, sondern Camus und Brecht scheinen sich durchgesetzt zu haben mit ihrem Glauben an die Veränderbarkeit des Menschen. Er hatte recht, der alte Dürrenmatt, als er im August 1985 in einem Gespräch von sich sagte: «Was mich von Brecht trennt: Er glaubt an eine Welt, die veränderbar ist, nach dem Motto: richtige Wissenschaft - richtige Politik - richtige Menschen. Nun ist weder der Mensch (richtig) noch die Wissenschaft, noch die Politik. Die Welt verändert sich durch den Menschen, aber der Mensch verändert sich nicht und fällt der durch ihn veränderten Welt zum Opfer» (DIE ZEIT vom 16.9. 1985).

► Gewiß: Bei keinem der Nachkriegsautoren (sieht man von Max Frisch einmal ab) hat das Thema Schuld je wieder die Dringlichkeit, Universalität und große literarische Form gefunden wie bei Dostojewskij, Kafka und Camus. Aber in ihren je eigenen Bemühungen, in einem differenzierten Spektrum von Motiven das Schuldthema zu reflektieren, geben auch literarische Texte unserer Zeit Zeugnis von der unaufhebbaren Dialektik von Schuldlosigkeit und Schuldhaftigkeit und stellen so den Menschen dar als Täter und Opfer zugleich. Gewiß: Literatur zeigt den Menschen nicht in Rollenaufsplitterungen als «Divi-

duen» (M. Walser), sondern als verantwortungs- und schuldfähige *Individuen*, zugleich aber nicht individualistisch, privatistisch, sondern als Personen, verflochten und verstrickt in individuelle Strukturen und Prozesse, die nicht zum Alibi für Ohnmacht werden.

► Literarische Texte behaupten ihr Eigenrecht jenseits von Moralismus und Schuldvergessenheit und werden zum Indikator eines tiefgreifenden Wertewandels in unserer Gesellschaft. Die Folgen für das Schuldverständnis sind weitreichend: von Trennungsgeschichten und Partnerschaftsgeschichten bis hin zu Sexualität und Emanzipation: Wo früher (Flaubert, Fontane, Ibsen) Schuld thematisiert, mindestens Schuldgefühle beschrieben wurden, steht heute Selbstverwirklichung, Befreiung, Identität am gleichen Platz. Anstelle des traditionellen Moralismus ist freilich eine neue politische Moral zu entdekken, neue Tugenden, gegen die man verstoßen, neue «Sünden», die man begehen kann. Scham und Trauer, Fälschung und falsche Werte, mangelnde Ichbehauptung und falsche Selbstentlastung: Schuld, aber auch Sünde sind längst nicht mehr Reservat religiösen Vokabulars, sie sind in den säkularen, nicht-religiösen Sprachraum eingewandert, haben dort ihre kritische Eigenfunktion übernommen. Die säkulare Welt hat ihren eigenen Schuld- und Sündenkatalog.

Theologie und Literatur

Was kann theologische Reflexion mit diesem literarischen Befund anfangen? Wie soll sie mit der säkularen Schuldproblematik umgehen? Nur einige skizzenhafte Anmerkungen sollen dazu gemacht werden.

- Das theologische Gespräch mit der Literatur über die Schuld darf nicht darin bestehen, Schuld nun doch noch als das eigentliche Reservat der Religion zu reklamieren. Literatur verkäme so zur bloßen Propädeutik einer Theologie, die einerseits Literatur zwar zur Ausstaffierung ihres modernen Images braucht (nach dem Motto: Selbst der säkulare Mensch redet noch von Schuld, seht her!), andererseits aber nicht von der Vorstellung Abschied nimmt, nur bei ihr sei die Schuldthematik so richtig aufgehoben. Literatur vertritt einen autonomen Wahrheitsanspruch, den die Theologie ernst zu nehmen hat.
- ⊳ Das theologische Gespräch mit der Literatur darf auch nicht darin bestehen, daß Theologie Literatur gleichsam zu übertrumpfen versucht nach der Devise: Selbst wenn moderne Autoren von Schuld reden, von Gnade, Barmherzigkeit und Vergebung können sie nicht reden.
- ▶ Theologie ist vielmehr gut beraten, wenn sie sich zunächst am Wahrheitsgehalt literarischer Texte reibt, wundreibt, aufreibt. Dann wird ihr klar, daß die hier behandelten literarischen Texte einem auch christlich motivierten Schuldentlastungsdenken auf die Schliche kommen. Christen denken in Sachen Schuld nach wie vor vielfach individualistisch-privatistisch: Wo keine persönliche Sünde, da keine persönliche Schuld. Literarische Texte zeigen umgekehrt: Auch wo keine individuelle Verfehlung vorliegt, ist Schuld so etwas «Allgemeines wie eine Sonnenfinsternis» (S. Lenz).
- De Wie aber dann noch theologisch von Vergebung reden? Zunächst gilt es zu sehen, daß die Rede vom Erbarmen und Vergeben Gottes keineswegs unproblematisch, oft ideologisch besetzt, jedenfalls nicht selten patriarchalisch dominiert ist. Es ist aufgrund der literarischen Texte nicht zu erkennen, daß der sogenannte «moderne Mensch», ohne Gott mit der ganzen Last seiner Geschichte unbarmherzig konfrontiert, vergebens nach Vergebung Ausschau hielte. Dieses Menschenbild ist ein theologischer Mythos, der pastoralem Wunschdenken entspringt. Ein solches Bild ist ja schon deshalb ideologieanfällig, weil die Rede von Vergebung nach wie vor für viele Literaten ein «Herr-Knecht-, ein oben-unten-, ein würdig-unwürdig-Verhältnis» von Gott und Mensch vorauszusetzen scheint. Die Herausforderung Hartmut Langes wäre hier zu hören: Sind Gott und Mensch nicht beide in eine Schuldgeschichte verstrickt, nicht

⁶ F. Dürrenmatt, Theaterprobleme, in: Theaterschriften und Reden. Zürich 1966, S. 122.

beide vergebungsbedürftig? Nein, das Bild vom Menschen ohne Gott, der vor einem angeblichen «Dauertribunal» stehe, Ankläger und Richter seiner selbst zugleich sei, unter «absolutem Rechtferigungsdruck» stehe und «unter absoluten Legitimationszwang» geraten sei, ständig mit der Entschuldigung auf den Lippen, daß er überhaupt existiere': Den literarischen Zeugnissen zufolge, die oft nüchterner und realitätsnäher sind als philosophische oder theologische Traktate, ist dies eine Chimäre. Schuld taucht in Literatur gerade nicht im Interesse der Vergebung, sondern der Veränderung auf: Es muß anders, besser, humaner werden als zuvor. Die nichttheologische Rede von Schuld in Texten der Gegenwartsliteratur ist oft die säkulare Verkleidung der Rede von Reue.

▶ Bei diesem emanzipativen Ansatz der Literatur sollte Theologie ansetzen und ihr Eigengewicht einbringen. Die grundlegende Ambivalenz dieses emanzipativen Ansatzes sollte Theologie kritisch aufzeigen. Sie kann dies am besten dadurch tun, daß sie die literarische Schuldthematik nicht theologisch ausbeutet, wohl aber in ihrer strukturellen Analogizität zur theologischen Reflexion entdeckt: Auch dem, der ohne Gott lebt, bleiben Erfahrungen von Versagen, Ohnmacht, Schuld nicht erspart. Was Theologie, von der christlichen Botschaft belehrt, an Wissen bewahrt hat, an Weisheit über den Menschen, hier kehrt es in säkularem Gewande wieder: In der Schulderfahrung werden Menschen sich selbst zur Frage und zur Aufgabe. Diese innere Dynamik von Frage und Aufgabe setzt aus sich freilich ein Ziel- und Hoffnungsbild frei: Erhofft wird auch im Raum der Literatur eine Zeit ohne Schuld, ein schuldfreier Zustand ohne Verstricktheit und Verfallenheit. Literatur und Theologie wären so zu sehen in einer Koalition der Betroffenheit über die Unausweichlichkeit des Schuldig-werden-Müssens und in einer Koalition der Hoffnung, daß Schuld nicht das letzte Wort über den Menschen ist. Vergebung wäre von da aus nicht als patriarchalische Herrschaftsgeste, sondern als Ziel- und Hoffnungsbild einer wahrhaft erlösten, schuldfreien Menschheit zu begreifen, die der Vergebung nicht mehr bedarf, weil alles vergeben und vergessen ist.

⊳ Wenn christlicher Glaube etwas mit Memoria, Erinnerung, zu tun hat: Dann kann Theologie auch im Gespräch mit der Literatur nicht davon absehen, daß es eine Schuldgeschichte gegeben hat und gibt. Das Gedächtnis der Toten, der Unrechtsund Schuldgeschichte: Theologie hätte dies immer wieder allen zukunftsfixierten, emanzipativen Ansätzen entgegenzuhalten. Das war schon Dostojewskijs Frage: Was ist mit denen, die vor uns waren, und was ist mit der Schuld unserer Vorfahren, die nicht abgegolten ist? Wie also steht es mit dem Schuldüberhang, der auch nicht mit dem Hinweis auf einen Ersatz im Himmel wegzurationalisieren ist?

Theologie, Zeugnis gebend von der christlichen Botschaft, hat von daher ihre Chance, nicht die Menschen von ihrer Schuld zu entlasten, wohl aber mit dem Schulddruck (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) anders umzugehen: nicht durch Verdrängung oder Vergessen, wohl aber zur Veränderung meiner selbst und der Strukturen, die über mich herrschen. «Die Literatur ist das Medium, in dem die Zivilisation und der Autor am ehesten ihre eigene Unsicherheit erfahren. Die Literatur sucht die kräftigsten Wörter, um anzudeuten, daß sie nicht das letzte hat. Ja sie könnte Ausdruck der Hoffnung sein, daß das letzte Wort über uns nie gesprochen wird.» Theologie wäre nicht Theologie und Glaube nicht Glaube, wenn sie nicht von dem Vertrauen Zeugnis gäben, daß das letzte Wort über uns keinem Menschen, keinem Literaten oder Philosophen, wohl aber Gott Karl-Josef Kuschel, Tübingen selbst zusteht.

Futurismus - Wegbereiter des italienischen Faschismus?

Eine neu entfachte alte Kontroverse

Die große, umfassende Ausstellung «Futurismo e Futurismi» im Palazzo Grassi in Venedig hat ihre Tore geschlossen. Sie machte die ästhetische Vielfalt des Futurismus zugänglich, jener literarischen, künstlerischen und politischen Bewegung, die durch das am 20. Februar 1909 im Pariser «Figaro» erschienene «Manifesto futurista» des italienischen Dichters Filippo Tommaso Marinetti begründet wurde. Bewußt antiintellektuell, antilogisch, antiakademisch lehnte der Futurismus sich gegen alles Bestehende auf und trat für eine radikale Erneuerung der italienischen Kunst und Literatur unter völliger Lösung von allen Traditionswerten ein.

Die Ausstellung hat eine alte, nicht zuletzt auch politische Kontroverse wiederaufleben lassen. Es geht dabei um die Beziehungen zwischen Futurismus und Faschismus, ein Thema, das, wenn auch in der Ausstellung nicht verschwiegen, so doch eher in den Hintergrund gerückt war. Im umfangreichen Katalog, der ein reichhaltiges «Wörterbuch des Futurismus» enthält, sucht man das Stichwort «Faschismus» vergeblich, und im Beitrag «Ideologie» befaßt sich der Mussolini-Biograph und Historiker des italienischen Faschismus, Renzo De Felice, auf eine vorsichtig abtastende und eher zurückhaltende Art mit dem umstrittenen Komplex. Dabei, so Edoardo Sanguineti im

Magazin «L'Espresso»², dürften wir Marinetti nicht das Unrecht antun, seine Texte nicht ernst zu nehmen ... An Marinetti und seinem Futurismus also scheiden sich die Geister Italiens offenbar noch immer. Eine kohärente politische Ideologie läßt sich meines Erachtens aus den verschiedenen Manifesten und Schriften, auch den sogenannten «politischen», des Futurismus, genauer: Marinettis, nicht ableiten.³ Das zeigt sich unter anderem auch darin, welche unterschiedliche Bedeutung eben diesen «politischen» Schriften Marinettis zugemessen wird; Luciano De Maria, der Herausgeber der Werke Marinettis, bewertet «Democrazia futurista» (1919) und «Al di là del Comunismo» (1920) als in diesem Zusammenhang bedeutende Werke, während Renzo De Felice im Roman «Gli Indomabili» (1922) den aufschlußreichsten und eindruckvollsten politischen Text Marinettis sieht.

Zwischen Duce und Regime

Natürlich finden sich da und dort Äußerungen, Passagen, die man als kompromittierend einstufen könnte – doch, was da dem Zeitgeist zuzurechnen ist, vielleicht gar als Konzession oder Anbiederung gewertet werden müßte, läßt sich im nach-

⁷ So tendenziell die These F. Böckles und des *Handbuchs der christlichen Ethik* bei der Rezeption des literarischen Schuldmotivs. Hintergrund eines so formulierten neuzeitlichen anthropologischen Selbstverständnisses sind die Analysen von Odo Marquard (Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart 1981, S. 39-66, bes. S. 49ff)

⁸ A. Muschg, Des Lebens und Todes froh werden. Über Christentum, Buddhismus und die Funktion der Literatur, in: K.-J. Kuschel, Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur. München und Zürich 1985, S. 139.

Neben dem Katalog (Verlag Bompiani, Milano) sind zahlreiche weitere Publikationen zum Thema Futurismus erschienen; besonders hervorzuheben ist dabei die Sonderausgabe der italienischen Kulturzeitschrift «alfabeta» (in Zusammenarbeit mit «La quinzaine littéraire»), die auch den politischen Aspekten, allerdings unter einem eher vorfixierten Gesichtspunkt,

einigen Platz einräumt. («alfabeta»: Futurismo/Futurismi, Edizioni Cooperativa Intrapresa, Via Caposile 2, I-20137 Milano; Lit. 18000.)

² L'Espresso, 1. Juni 1986, S. 95.

³ Es fällt auf, daß Marinetti sich in seinen «politischen» Manifesten und Texten inhaltlich und z.T. sogar in der Formulierung öfter wiederholt.

hinein ohnehin nicht feststellen. Halten wir uns deshalb eher etwas an Marinettis Biographie. F. T. Marinetti, geboren am 22. Dezember 1876 in Alexandrien/Ägypten, gehört zu den aktivsten Interventionisten, die den Eintritt Italiens in den Ersten Weltkrieg an der Seite der Entente betrieben. Aus dieser Zeit stammt auch seine persönliche Freundschaft zu Mussolini. Marinetti hat an einer einzigen faschistischen Aktion teilgenommen: Am 15. April 1919 beteiligte er sich an der Straßenschlacht in der Via Mercanti in Mailand, die dann in der Stürmung und Verwüstung der Räume der sozialistischen Zeitung «Avanti» gipfelte. Bei den Wahlen vom November 1919 kandidiert Marinetti auf dem zweiten Listenplatz gleich nach Mussolini und vor dem Dirigenten Arturo Toscanini für die Faschisten. Doch bereits Ende Mai 1920, nach dem zweiten Kongreß der «Fasci», zieht sich Marinetti zurück; er wirft der Bewegung reaktionäre Haltung und Traditionalismus vor. Marinettis Wiederannäherung an den Faschismus vollzieht sich erst 1923/ 24. 1929 wird Marinetti vom Duce zum «Accademico d'Italia»4 ernannt. Marinetti, der sich seit 1920 im wesentlichen nur noch mit Literatur befaßte, griff 1938 noch einmal in die Tagespolitik ein, indem er sich gegen die Anwendung der Rassenpolitik wandte. Die Zeitschrift «Artecrazia», in der seine Stellungnahme publiziert worden war, wurde sogleich beschlagnahmt. Marinetti hat auch jungen Menschen und Antifaschisten, die in Schwierigkeiten geraten waren, immer wieder geholfen. Trotz dieser Distanz zum offiziellen Regime hielt er jedoch Mussolini persönlich die Treue; er folgte dem Duce bis in die «Repubblica Sociale Italiana» (Republik von Salò) nach Cadenabbia und Bellagio am Comersee, wo Marinetti am 2. Dezember 1944 gestorben ist.

Verherrlichung des Krieges

Unverständlich für uns heute ist es vor allem, wenn wir im Manifest des Futurismus von 1909 lesen: «Wir wollen den Krieg verherrlichen - diese einzige Hygiene der Welt -, den Militarismus, den Patriotismus, die Vernichtungstat der Anarchisten, die schönen Ideen, für die man stirbt ...»5 «Damals allerdings», so stellt Norberto Bobbio fest, «war die ethische Konzeption des Krieges eines der bestimmenden Merkmale des geistigen Lebens.»6 Der Turiner Rechts- und Sozialphilosoph betont gleichzeitig, die Futuristen hätten «diesen Chor anschwellen (und ihn gleichzeitig ins Unziemliche ausufern) lassen», als sie im Zusammenhang mit dem libyschen Krieg (1911/ 12) ihr Manifest «Für den Krieg, die einzige Hygiene der Welt und einzige moralische Erzieherin» publizierten; angefangen beim Titel sei es «eine einzige Sublimation der ethischen Auffassung des Krieges»⁷ gewesen. Und noch nach dem Ersten Weltkrieg habe Croce schreiben können: «Die Kämpfe zwischen Staaten, die Kriege, sind göttliche Handlungen; wir, die einzelnen, müssen sie annehmen und uns ihnen unterwerfen». Die momentane italienische Diskussion um das Wegbereitertum des Futurismus für den Faschismus läßt m.E. einen wesentlichen Aspekt außer acht: Wiewohl beide Bewegungen über Gemeinsamkeiten und Konvergenzpunkte verfügen, scheinen sie mir dennoch zwei entgegengesetzten Geistesströmungen zu entspringen - einem Modernismus à tout prix und einer antimodernistischen Reaktion. So paradox das erscheinen mag, sind genau darin ihre gegenseitigen Berührungspunkte begründet. Bobbio hat zu Recht festgestellt, Italien habe weder eine religiöse noch eine politische Revolution durchgemacht und sei

⁴ Marinetti hat diese Ernennung nicht abgelehnt, obwohl er im Gründungsmanifest erklärt hatte: «Wir wollen die Museen, die Bibliotheken und die Akademien jeder Art zerstören.» – Es ist dies nicht sein einziger Widerspruch!

gerade zu jener Zeit am Anfang einer industriellen Revolution

gestanden. Anderseits ist, dem amerikanischen Historiker Peter Gay folgend, doch festzuhalten, daß «das maßgebliche Schrifttum über die Moderne ... in ihr einen Zusammenfluß von Anti-Rationalismus, (Experimentalismus) und Entfremdung und Abwehr» sieht. Somit wäre die Klammer zwischen Futurismus und Faschismus auf eine (ungewöhnliche) Art wieder geschlossen.

Qualunquismo

Hinzu kommt, daß sich weder Faschismus noch Futurismus auf einen klaren Begriff bringen lassen. Beiden Bewegungen hängt etwas eigentümlich Unpräzises an; man könnte auch von einem ideologischen Opportunismus sprechen, der sich in diese oder jene Richtung bewegen kann. Die individuelle Ebene hat zudem im italienischen Faschismus eine eminente Bedeutung, und sie hat auch ihre Vorbilder - etwa D'Annunzio oder eben Marinetti. Ferner findet, entgegen dem Nationalsozialismus, eine instrumentelle Umsetzung der ohnehin nicht konzisen Ideologie nur in Ansätzen statt. Dies alles läßt erklären, weshalb ein Typ wie Marinetti zumindest in einer Anfangsphase in dieser Bewegung seinen Platz findet und auch später von ihr nicht eliminiert wird. Es mag anderseits auch verständlich machen, weshalb Marinetti, abgesehen einmal von seiner persönlichen Freundschaft zu Mussolini, keinen radikalen Bruch mit dem Faschismus vollzogen hat. Weder war Mussolini ein Futurist, wie dies Marinetti einmal erklärte, noch läßt sich Marinetti allein als Faschist begreifen und erklären - ein Beispiel für das, was man nach 1945 in Italien als Qualunquismo be-

Noch vor der Eröffnung der Futurismus-Ausstellung in Venedig hat die Publizistin Claudia Salaris¹¹ berichtet, das Museum für moderne Kunst in Rom habe während der fünfziger Jahre die schönsten Gemälde von Boccioni nicht angekauft, weil der damalige Direktor des Museums die Ansicht vertreten habe, der Futurismus sei eine Bewegung, die mit dem Fall des Faschismus ebenfalls zu Ende gegangen sei. Und sie wirft zugleich die Frage auf, ob man nicht mit dem Vorwand «Faschismus» den «unbequemen Leichnam» der Avantgarde liquidieren wolle, einer Avantgarde, die besonders in Italien nie Zustimmung gefunden habe.

Geteilte Ansichten

Die Ansichten über den Futurismus waren schon immer geteilt; das mögen einige Zitate unterschiedlichster Provenienz verdeutlichen. – Antonio Gramsci hat im «Ordine Nuovo» vom 5. Januar 1921 die Frage gestellt: «Ist Marinetti ein Revolutionär?» und in seinem Artikel unter anderem ausgeführt:

«Auf dem II. Kongreß (der Kommunistischen Internationale) in Moskau hat der Genosse Lunatscharski in seiner Rede vor den italienischen Delegierten gesagt ..., daß in Italien ein revolutionärer Intellektueller existiere und daß dies Filippo Tommaso Marinetti sei. ... Die Futuristen haben diese Aufgabe im Bereich der bürgerlichen Kultur in Angriff genommen: Sie haben zerstört, zerstört, zerstört ... Sie hatten Vertrauen in sich selbst, in die Glut der jugendlichen Energien, sie hatten die reine und klare Konzeption, daß unsere Epoche, die Epoche der Großindustrie, der großen Arbeiterstadt, des intensiven und tumultvollen Lebens, neue Formen der Kunst, der Philosophie, der Sitten, der Sprache haben müsse: sie haben diese ganz und gar revolutionäre, absolut marxistische Konzeption gehabt, als sich die Sozialisten nicht im entferntesten mit einer ähnlichen Frage beschäftigten ...»¹²

Ganz anders Benedetto Croce, der am 15. Mai 1924 in der Zeitung «La Stampa» feststellte:

⁵ Per conoscere Marinetti e il futurismo, hrsg. v. Luciano De Maria, Milano ¹1981, S. 3ff.

⁶ Norberto Bobbio, Profilo ideologico del novecento italiano, Torino 1986, S. 100.

^{&#}x27; Bobbio, S. 100.

^a Bobbio, S. 109.

⁹ Bobbio, S. 119.

¹⁰ Peter Gay, Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur, Hamburg 1986, S. 45.

[&]quot; Panorama mese, März 1986, S. 28.

¹² Antonio Gramsci, Marxismus und Kultur, Hamburg 1983, S. 48ff.; Hervorhebung im Original. Eine kritische Stellungnahme Gramscis zum Futurismus findet sich zum Beispiel in seinem Brief an Trotzki über den Futurismus (a. a. O., S. 50ff.).

«Wer einen Sinn für historische Zusammenhänge hat, für den findet sich die ideelle Wurzel des Faschismus im Futurismus; in jener Entschiedenheit, auf die Straße zu gehen, andern das eigene Empfinden aufzuzwingen, den Abtrünnigen den Mund zu stopfen, weder Tumulte noch Krawalle zu scheuen; in jenem Drang nach Neuem, in jener Leidenschaft, jede Tradition zu brechen, in jener Verherrlichung der Jugend, die dem Futurismus eigen war und die dann die Herzen der Heimkehrer aus den Schützengräben ansprach, die entrüstet waren über die Auseinandersetzungen unter den alten Parteien und über deren Mangel an Energie, den sie gegenüber Gewalt sowie antinationalen und antistaatlichen Machenschaften zeigten. Ich habe in Abrede gestellt, daß man mit dem Futurismus, einer sowohl kollektiven als auch willensstarken, schreierischen und pöbelhaften Bewegung, Poesie hervorbringen könne ..., den brauchbaren und empirischen Charakter der futuristischen Bewegung aber habe ich nicht in Abrede gestellt, ich habe ihn im Gegenteil anerkannt.»13

Und der sozialistische italienische Philosoph Arturo Labriola schrieb 1925 im Vorwort zu seiner «Polemica antifascista» klipp und klar:

«Eine Restauration der Herrschaft der Großgrundbesitzer und Unternehmer unter der Begleitmusik patriotischer Literatur im Stile D'Annunzios und schriller Schreie Marinettis: das ist der Faschismus.»¹⁴

Diesen Ansichten wiederum widerspricht Giuseppe Prezzolini, ein kritischer Beobachter des Futurismus, in «Il Secolo» vom 3. Juli 1923:

«Natürlich gibt es im Faschismus Futurismus. Ich sage das ohne jede böse Absicht. Der Futurismus hat gewisse zeitgenössische Bedürfnisse und ein gewisses Mailänder Milieu genau widergespiegelt. Der Kult der Geschwindigkeit, die Vorliebe für gewalttätige Lösungen, die Verachtung der Massen und zugleich der verführerische Appell an ebendiese, die Tendenz zur hypnotischen Herrschaft über die Menge, die Verherrlichung eines exklusiven nationalen Gefühls, die Abneigung gegenüber der Bürokratie, dies alles sind gefühlsmäßige Tendenzen, die vom Futurismus ohne jeden Abstrich in den Faschismus übergegangen sind. ... In der Entwicklung, die der Faschismus genommen hat, kann ich keinen Platz für den Futurismus finden. ... Der Faschismus will ... Hierarchie, Tradition, Huldigung an die Autorität sein. Der Faschismus findet Gefallen daran, Rom und die Klassik wieder wachzurufen. Der Faschismus will sich die von den großen Italienern und den großen italienischen Institutionen, den Katholizismus mit eingeschlossen, vorgezeichneten Linien bewahren. Nun ist der Futurismus aber das genaue Gegenteil von alledem. Der Futurismus ist Protest gegen die Tradition; er ist Kampf gegen die Museen, gegen die Klassik, gegen den schulischen Ruhm. ... Ich bin der Überzeugung, daß Futurismus und Faschismus sich nicht vertragen. Wenn der Faschismus in Italien einen Weg aufzeigen will, dann muß er jetzt alles das ausschließen, was ihm an Futuristischem bleibt, oder an Undiszipliniertheit und Nichtklassi-

«Der große Mussolini von 1919»

Der frühe Faschismus, dem noch eine Prise linkes, revolutionäres, republikanisches Gedankengut anhaftete, hat in der Tat wichtige Programmpunkte aus dem Manifest des «Partito politico futurista» übernommen, etwa Antiklerikalismus, Agrarreform, allgemeines Wahlrecht, Abschaffung des Senats und der Monarchie. Mussolinis Opportunismus, sein Machthunger, sein Gespür für «Realpolitik» ließen ihn jedoch mit der Zeit immer weiter nach rechts abdriften; dies war die einzige Möglichkeit, seine Machtbasis zu erweitern. Dieser Prozeß setzte bereits 1920 ein, weshalb Marinetti auch aus den «Fasci» ausgetreten ist. An einem futuristischen Kongreß hat Marinetti im November 1924 den «großen Mussolini von 1919» aufgefordert, umzukehren und dem «Faschismus und Italien den wunderbaren Geist von 1919 wiederzugeben: Selbstlosigkeit, Tapferkeit, Antisozialismus, Antiklerikalismus, Antimonarchismus». 16 Man darf zweifeln, ob es berechtigt ist, Marinetti ein-

¹³ Per conoscere Marinetti, S. LII.

fach einen Faschisten zu schimpfen. Er hinterläßt eher den Eindruck eines Gespaltenen, der wohl zwischen dem faschistischen Regime (auch wenn er sich damit arrangierte) und seiner persönlichen Freundschaft mit Mussolini zu unterscheiden vermochte.

Klaus Litwan, Sarnen

DER AUTOR ist Journalist und befaßt sich vorwiegend mit kulturphilosophischen Fragen.

China - «alter Mensch»?

Über China wissen wir wenig. Wir, damit sind auch christliche Intellektuelle in Europa gemeint. China ist ein fernes Land, immer noch voller Geheimnisse. Es gibt das kommunistische China und Nationalchina (Taiwan). China ist auch ein Kulturraum, in dem das Christentum keinen kulturellen oder gesellschaftlichen Einfluß von nennenswerter Größe entfalten konnte. Und deshalb verstehen «wir» Chinesisches selten. Trotz so vieler Chinoiserien heute und hier bei uns kommt uns dort vieles sehr «chinesisch» vor.

Deshalb ist bereits der Versuch eines Brückenbaus, um manches vom traditionellen wie vom heutigen China zu begreifen, ein verdienstvolles Unterfangen. Luis Gutheinz, Jesuit und Theologieprofessor auf Taiwan, unternimmt dies in seinem Buch «China im Wandel»¹. Sehr differenziert versucht er, den westlichen Leser an die Probleme heranzuführen. Dabei geht er didaktisch sehr geschickt vor (sein Buch ist aus Vorlesungen hervorgegangen); zahlreiche Schaubilder und Tabellen erläutern den Text. Daß hier jemand spricht und schreibt, der Sympathien für China und dessen Menschen hat und zweifelsohne

Enomiya-Lassalle, Jesuit und Zen-Meister, verkörpert die Begegnung von östlichem und westlichem Weg zum Menschsein. Diese Textauswahl belegt die Bedeutsamkeit dieses neuen Bewußtseins für uns heute.

Hugo M. Enomiya-Lassalle Leben in neuem Bewusstsein

Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. 138 Seiten, geb., Fr. 18.50

Wie die grossen Mystiker vergangener Zeiten versteht Enomiya-Lassalle Echtes von Unechtem zu trennen. Er findet eine neue Spiritualität, die dem Menschen in seiner Orientierungslosigkeit Halt gibt. Er fordert dazu heraus, im aktiven Alltag zu der Mitte des Menschlichen zu finden und seinen religiösen Standort in das heutige kosmische Bewusstsein zu integrieren.

Die Gestalt Jesu hat Rosenberg jahrzehntelang fasziniert und beschäftigt. Dieses Buch gibt davon Zeugnis. Ein neues Bild Jesu?

Alfons Rosenberg Jesus der Mensch Ein Fragment. 110 Seiten, geb., Fr. 15.70

Dieses unvollendete Werk gibt Einblick in die tiefen Schichten des geistigen Schaffens Rosenbergs. Er nimmt dabei in Kauf, von Theologen und sogar von Freunden missverstanden zu werden.

Diese Kapitel über den Jesus der Zukunft, über Jesus als den exemplarischen Menschen, legen Zeugnis ab von einer bleibenden Faszination — das Vermächtnis des Schriftstellers und Menschen Alfons Rosenberg.

¹⁴ Zitiert nach: Theorien über den Faschismus, hrsg. v. Ernst Nolte, Köln 1967, S. 20.

¹⁵ Per conoscere Marinetti, S. 286ff.

¹⁶ Zitiert nach: Renzo De Felice, Beitrag «Ideologia» im Katalog «Futurismo & Futurismi», Milano 1986, S. 491.

¹ Luis Gutheinz, China im Wandel. Das chinesische Denken im Umbruch seit dem 19. Jahrhundert. Kindt Verlag, München 1985, 170 S., DM 24,80/Fr. 23.-.

ein gutes Einfühlungsvermögen besitzt, spürt man auf jeder Seite.

Während seines Lebens auf Taiwan (seit 1961) gelangte der Verfasser zur Erkenntnis, daß das Christentum der Inspiration des Buddhismus, des Konfuzianismus und des Taoismus bedarf, also jener Religionen, die zumindest im traditionellen China die «chinesische Religion» beeinflußt und geformt haben. China läßt uns aber auch die Relativität dessen sehen, was «Religion» genannt wird. Die Schwierigkeiten des Verständnisses hat insbesondere der sogenannte Ritenstreit (17./18. Jahrhundert) gezeigt. Es ist schon beklemmend zu erfahren, daß katholische China-Missionare den Eid betreffend die «chinesischen Riten» erst seit 1948 nicht mehr ablegen müssen. Dieses Datum fällt beinahe mit der Gründung der Volksrepublik China zusammen! Selbst der große Matteo Ricci (1552-1610), Gründer der neuzeitlichen China-Mission, verlangte von den Taufwilligen, radikal mit ihrer buddhistischen, taoistischen oder konfuzianischen Vergangenheit zu brechen («Zum Teil wurden Statuen von Buddha in Latrinen geworfen»).2

Probleme der Begegnung Christentum-China

Der originellste und deshalb auch interessanteste Teil des Buches ist jener mit den Fragen eines imaginären Konfuzianers, Taoisten oder Buddhisten an einen Christen und den Fragen eines Christen an die Vertreter dieser Religionen in China. Dabei fällt auf, daß in China die Bedeutung der Gruppe oder Gemeinschaft (communio!) viel stärker als im Westen gesehen wird. Die Erneuerung der Gemeindetheologie im Westen findet möglicherweise Parallelen in der Einstellung der (traditionellen) Chinesen zu ihrer Religion. Doch wird man sogleich ernüchternd hinzufügen müssen, daß sich eine Begegnung zwischen christlichem und chinesischem Denken als «vielschichtig und delikat» erweisen dürfte. Auch zeigt Gutheinz am Beispiel von zehn Themen, wie problematisch eine solche Begegnung ist (etwa Gottesbegriff, Schöpfungslehre, Einzigartigkeit Jesu, Gnade, Erbsünde oder Moral und Religion).

Das Buch, von relativ schmalem Umfang, kann das Thema natürlich nicht lückenlos beschreiben oder ausschöpfen. So bleiben auch manche Fragen und Wünsche offen. Ist es wirklich

² Vgl. dazu J.-P. Voiret, Himmel der Chinesen – Gott der Christen. Frühe Jesuitenmission aus der Sicht chinesischer Zeitgenossen, in: Orientierung 1982, S. 257-261.



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico.

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

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: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 60010070)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Osterreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.12: Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004 Jahresabonnement 1987: Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-

Deutschland: DM 47,- / Studierende Fr. 21.Deutschland: DM 47,- / Studierende DM 32,Österreich: öS 350,- / Studierende öS 240,Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.-/DM 60,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern
mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.50/DM 3,-/ öS 22,-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist. Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion Der Bestseller aus Lateinamerika



Frei Betto Nachtgespräche mit Fidel

Autobiographisches – Kuba – Sozialismus – Christentum – Theologie der Befreiung 295 Seiten SFr. 24.80 / DM 27,80

Das Buch ist das Ergebnis von insgesamt 23 Stunden nächtlicher Gespräche, die der bekannte brasilianische Dominikaner Frei Betto mit Fidel Castro

geführt hat. Der kubanische Staatschef äußert sich nicht nur zur wirtschaftlichen, politischen und sozialen Lage in Kuba, sondern auch ausführlich zu seiner familiären Herkunft, zu seiner schulischen und religiösen Erziehung, zum Problem der Beziehungen mit den kirchlichen Institutionen in der kubanischen Gesellschaft, zum Christentum in Lateinamerika, zur Theologie der Befreiung usw.



Postfach 265 CH-1701 Fribourg

Erhältlich in jeder Buchhandlung

so, daß in der chinesischen «Weltsicht» fast kein Raum für Evolution besteht? Bereits bei Liä Dsi (Lieh-tzu, 4. Jh. v. Chr.) lassen sich Beweise gegen diese Meinung des Verfassers finden. Und ist China «ein alter Mensch», der sich schwer tut, Neues aufzunehmen? Ja, China ist ein «altes» Land. Aber dieses Land und seine Menschen mit ihrem sehr vielfältigen kulturellen Hintergrund haben doch gerade in den letzten Jahrzehnten bewiesen, daß sie – anders als andere «Entwicklungsländer» – Probleme gigantischen Ausmaßes in den Griff bekommen haben. Immerhin buchen nach dem vorläufigen Scheitern der USamerikanischen Raumfahrt selbst amerikanische Firmen Raketen des «alten Menschen» ...

Und manches bliebe noch zu wünschen. So ist die literarische Basis des Buches sehr schmal. Warum zur Erklärung zentraler Begriffe des traditionellen chinesischen Denkens das ja in Fachkreisen nicht unumstrittene Buch F. Capras vom Verfasser herangezogen wurde (und nicht etwa Autoren wie Fung Yu-Lan, Granet, Needham, Schipper u.a.), ist nicht zu verstehen. Weiterführende Literatur wird kaum einmal genannt, was doch bei einem Buch dieses Umfangs und seiner thematischen Weite notwendig und wohl auch reizvoll wäre. Und schließlich fehlt - was sehr ärgerlich ist - ein Index, der das Buch erschließen könnte, etwa auch bei einer späteren Konsultation.

Aber all diese Einwände können den positiven Gesamteindruck nicht wesentlich beeinflussen. Gutheinz hat ein notwendiges und inspirierendes Buch geschrieben, für Christen im Westen, aber auch, so will einem scheinen, für Chinesen. Eine Übersetzung ins Chinesische wäre sicher ein verdienstvolles Unternehmen. Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß das Buch der erste Band in der Schriftenreihe «Fragen einer neuen Weltkultur» ist, in der Ergebnisse der Forschungsarbeit des gleichnamigen Studienprojekts der vom Jesuitenorden getragenen Hochschule für Philosophie in München veröffentlicht werden.

AZ

8002 Zürich