



ORIENTIERUNG

Nr. 2 63. Jahrgang Zürich, 31. Januar 1999

DIE DEUTSCHEN GROSSKIRCHEN haben sich in ihrem gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage dagegen gewehrt, die hohe und anhaltende Arbeitslosigkeit als ein Naturereignis, als ein unabwendbares Schicksal zu betrachten. Sie sei durch politisches Versagen mitverursacht. Sie meinen, das blinde Vertrauen auf die Selbstheilungskräfte des Marktes, das Bekenntnis zum schlanken Staat als dem besten aller möglichen Staaten sowie die Übergabe der Wirtschaftspolitik in die Hände der Notenbank, als würden mit einer Politik des knappen Geldes Wachstum und Vollbeschäftigung von selbst wiederhergestellt, hätten von der eigenen Verantwortung abgelenkt.

Gibt es eine zuverlässige Methode, die Zukunft der Arbeit vorherzusagen? In den jüdisch-christlichen Überlieferungen ist die Zukunft «das, was hinter uns liegt». Demgemäß sind die Menschen, die uns folgen, unsere «Nachkommen». Die Sprache entwirft ein Bild, als würden wir im Ruderboot sitzen und uns an einem markanten Punkt der Landschaft, die wir überblicken, orientieren, um die Richtung zu halten. Wenn die Zukunft hinter uns, Gegenwart und Vergangenheit jedoch vor uns liegen, können wir aus dem Hier und Heute ablesen, was morgen kommen kann.

Die Zukunft der Arbeit ist nicht ihr Ende

Einige Propheten verkünden das Ende der Arbeit. *Hannah Arendt* hat bereits in den 50er Jahren in Aussicht gestellt, daß der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht; was könnte verhängnisvoller sein? Die besorgte Frage von damals wird heute als plausible These vorgetragen. *Jeremy Rifkin* bezweifelt, daß wir im nächsten Jahrhundert noch arbeitende Menschen brauchen. *Ulrich Beck* sieht die Welt auf einen Kapitalismus ohne Arbeit zulaufen. *Ralf Darendorf* hält die Vollbeschäftigung gar für überflüssig. Und *André Gorz* sieht die Zeit kommen, da die abhängige Lohnarbeit durch selbstbestimmte Tätigkeiten aufgehoben wird.

Steht die These vom Ende der Arbeitsgesellschaft auf einem festen Boden? Es gebe Sättigungsgrenzen beim Konsum, heißt es – vielleicht bei den höheren Einkommenschichten in Westdeutschland, kaum jedoch bei der Grundschicht der Bevölkerung in Europa und in den Ländern der Dritten Welt. Das herkömmliche Wirtschaftswachstum stoße an Umweltgrenzen und sei als Maßstab höherer Lebensqualität ungeeignet, sagt man. Aber Wachstum und erst recht qualitatives Wachstum hat sich seit einiger Zeit vom Ressourcenverbrauch abgelöst. Das Überangebot an Arbeitskräften, insbesondere die gestiegene Erwerbsneigung der Frauen, verursahe das Ungleichgewicht auf dem Arbeitsmarkt, wird behauptet. Aber je mehr Personen sich am Erwerbsleben beteiligen; um so stärker kann die Nachfrage auf den Gütermärkten sein.

Der rasante Produktivitätsfortschritt wird als Hauptgrund der Massenarbeitslosigkeit genannt. Die «dritte» industrielle Revolution bewirke, daß der Einsatz der neuen Informations- und Kommunikationstechniken das Produktionstempo beschleunigt, die Arbeitsorganisation verschlankt und das Wirtschaftswachstum von der Beschäftigung abkoppelt. Eine kleine Elite qualifizierter, hoch entlohnter Wissensarbeiter reiche aus, um die Bevölkerung mit den nachgefragten Gütern zu versorgen. Die Mehrheit der jetzt noch Beschäftigten dagegen sei für solche Arbeiten untauglich und allenfalls geeignet, einfache und niedrig entlohnte Dienste zu verrichten. Nicht jede Arbeit verschwinde in den reifen Industrieländern, wohl aber diejenige, die durch den Einsatz von Wissen und Kapital überflüssig wird oder die den hohen Ansprüchen einer Bevölkerung nicht gerecht wird, die einfache, niedrig entlohnte Dienste als anmaßend oder entwürdigend empfindet.

Trifft diese These vom beschäftigungslosen Wachstum zu? Die Schere zwischen Produktivitätsrate und Wachstumsrate hat sich nämlich nicht dramatisch geöffnet. Die Wachstumsrate, die dazu führt, daß Arbeitskräfte eingestellt werden, ist derzeit niedriger als in den 60er Jahren. Stetiges und kräftiges Wachstum bewirkt weiterhin, daß die Arbeitslosigkeit abgebaut wird. Aber spiegelt die niedrige Beschäftigungsschwelle des

SOZIALETHIK/POLITIK

Die Zukunft der Arbeit ist nicht ihr Ende:

Nach dem gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage – Einspruch gegen die hohe und anhaltende Arbeitslosigkeit – Gibt es eine Zukunft der Arbeit? – Positionen zum Ende der Arbeitsgesellschaft – Die Differenz zwischen Produktivitäts- und Wachstumsrate ist nicht größer geworden – Erwerbsarbeit versus ehrenamtliche Tätigkeit – Vollbeschäftigung unter dem Vorbehalt eines aufgeklärten Geschlechter- und Naturverhältnisses.

Friedhelm Hengsbach, Frankfurt/M.

ÖSTERREICH

Die Produktivität der Krise: Zur Situation der katholischen Kirche Österreichs (Schluß) – Vorbereitungen für die Delegierten-Versammlung des «Dialogs für Österreich» – Eine profunde Arbeitsgrundlage mit zwölf Themen – Positionen der Bischöfe – Weihbischof *H. Krätzl* publiziert eine Re-Lektüre des Zweiten Vatikanischen Konzils – Themenvielfalt in der Publikation von Kardinal *Chr. Schönborn* – Ablauf und Ergebnisse des Salzburger Delegiertentages – Der Ad-limina-Besuch der österreichischen Bischöfe – Kontroverse um den Fünf-Jahres-Bericht – Die Eskalation des Konflikts mit Bischof *Krenn* – Die Plattform «Wir sind Kirche» arbeitet weiter – Interne Konflikte lähmen die österreichische Kirche – Der Anteil Roms am Konflikt – Veränderungen im Katholizismus – Weitere Zerreißproben sind zu erwarten. *Cornelius Hell, Wien*

PHILOSOPHIE

«O Zarathustra, du bist frömmere als du glaubst...»: Gedanken über Nietzsches Menschenbild (Erster Teil) – Ein Kritiker des Christentums – Wenn das Gesetz verabsolutiert wird und das Leben verhindert – Klage über den Tod Gottes und Ankündigung eines vom Nihilismus beherrschten Zeitalters – Die Bedeutung des Agnostizismus – Neue Position gegenüber der Philosophie – Einsicht in die Endlichkeit des Menschen – Widerspruch gegen Absolutsetzungen – Der Wille zur Macht.

Gerd-Günther Grau, Hamburg

ÄSTHETISCHE THEORIE

Wirklichkeit wiedergewinnen: Zum Kunstverständnis im Denken von *Walter Warnach* – Gegenstrebiges menschliches Leben und die Forderung der Freiheit – Der Wirklichkeitschwund der modernen Zeit – Der Vorrang der Freiheit vor der Wirklichkeit – Der Modellcharakter der Kunst für das Leben – Zur gegenstrebrigen Zeitverfaßtheit des Wirklichen im Kunstwerk – Das Kunstwerk als Prozeß und Gestalt – Der Grundwiderspruch des Künstlers. *Karl-Dieter Ulke, München*

Wachstums nicht den Zusammenbruch des Normalarbeitsverhältnisses, das für ein Drittel der abhängig Beschäftigten außer Kraft gesetzt ist? Und haben die neuen Techniken nicht eher die Produktionsverfahren revolutioniert als neue Produkte auf den Markt gebracht? Immerhin hat sich das westdeutsche Brutto-sozialprodukt in 30 Jahren fast verdreifacht, während das Arbeitsvolumen je Beschäftigten um ein Fünftel zurückgegangen ist.

Aber folgt daraus, daß Vollbeschäftigung eine sozialromantische Utopie sei? Es gibt doch genug Arbeit zu tun und eine Menge dringender Arbeiten zu erledigen. Es gibt auch genug qualifizierte Personen, die arbeitsfähig und arbeitswillig sind. Was fehlt, ist die Fähigkeit, das brachliegende Humanvermögen zu aktivieren, damit gesellschaftliche Werte entstehen. Häufig wird gesagt, Arbeit sei zwar vorhanden, aber nicht bezahlbar. Daß Arbeitsleistungen etwas kosten, ist indessen kein hinreichender Grund dafür, daß sie nicht nachgefragt werden. Denn nicht jede Arbeit, die teuer ist, unterbleibt, und nicht jede Arbeit wird, nur weil sie billig ist, nachgefragt. Neben dem Preis der Arbeit beeinflussen noch andere Faktoren die Nachfrage nach Arbeitskräften.

Arbeit ohne Entgelt?

Der Tanz der Arbeitsgesellschaft um die Erwerbsarbeit erscheint vielen als Sackgasse. Wir seien nicht das, was wir produzieren, und lebten nicht, um zu arbeiten. Das Recht auf Leben habe Vorrang vor dem Recht auf Arbeit. Wenn der Gesellschaft die Arbeit für alle ausgehe, so doch nicht die Gütermenge, die für alle ausreicht, auch wenn nur wenige gebraucht werden, diesen Reichtum zu erarbeiten. Die Entwertung der Arbeit und die Verarmung der Arbeitslosen signalisiere eigentlich nur die Schieflage der Einkommensverteilung. Wenn ich jedoch Arbeitslose frage, ob es ihnen gelinge, mit dem Arbeitslosengeld oder der Sozialhilfe den Ausschluß aus der Erwerbsgesellschaft schöpferisch zu gestalten, antworten sie in der Regel, daß sie weder ein Almosen noch ein Grundeinkommen, sondern an der gesellschaftlich organisierten Arbeit beteiligt sein wollen. Darin sehen sie ihre persönliche Identität, ihren Lebensunterhalt und ihre gesellschaftliche Anerkennung gesichert.

Deshalb ist die Wiederentdeckung der ehrenamtlichen, nicht bezahlten Arbeit keine passende Antwort auf die Anfragen der Arbeitslosen. Auch nicht der Vorschlag, neben der hochtechnisierten Industrie und dem Bereich einfacher Dienste einen dritten gemeinnützigen Sektor einzurichten. Und erst recht nicht Ulrich Becks Werbung für die Bürgerarbeit. Diese Bürgerarbeit soll freiwillig, projektbezogen und selbstorganisiert sein, in der Regel nicht bezahlt, sondern durch immaterielle Anerkennung oder geldwerte Begünstigungen belohnt werden; nur wer bedürftig ist, soll ein Bürgergeld in Höhe der Regelsätze der Sozialhilfe erhalten. Ich entdecke in der Bürgerarbeit die charakteristischen Merkmale der Frauenarbeit – gesellschaftlich nützliche Arbeit ohne Entgelt und ohne soziale Absicherung oder gering geschätzte, niedrig entlohnte Erwerbsarbeit in Nischen, die Männer für ihre Frauen ausgespart haben. Natürlich wird die Lebensqualität einer Gesellschaft nicht bloß am Volumen der Erwerbsarbeit und am registrierten Volkseinkommen gemessen; neben der bezahlten Arbeit stiften die private Erziehungs- und Pflegearbeit und selbst die nicht marktfähige Eigenarbeit einen hohen gesellschaftlichen Nutzen. Aber die Zustimmung zu einem solchen neuen Arbeitsverständnis hängt häufig davon ab, ob der Lebensunterhalt gesichert ist. Warum wird bloß die geniale Innovation und der für alle Beteiligten erreichbare Vorteil der Arbeitsteilung, des Tausches und der Erwerbsarbeit, der Marktwirtschaft und der Geldwirtschaft schlechtgeredet und gegen das hohe Lied der Eigenarbeit und des Ehrenamtes, der Subsistenzwirtschaft und der Tauschringe ausgespielt?

Die Thesen vom Ende der Arbeitsgesellschaft kranken an zwei blinden Flecken: Sie blenden erstens die gesellschaftlichen Machtverhältnisse aus, auf denen eine kapitalistische Marktwirtschaft gründet. Der Kapitalismus schafft zwar volle Regale, aber

Burg Rothenfels 1999

«Islam – Demokratie – Moderne. Versuche über eine aktuelle Herausforderung» – mit Prof. Dr. Angelika Hartmann, Dr. Muhammad Kalisch, Dr. Murad Wilfried Hofmann, Dr. Heiner Bielefeldt, SAID (Schriftsteller) vom 12.–14.2.1999.

«Und unsere Knie beugen wir doch nicht mehr.» – Religiöse Verehrung und moderne Kunst – Offene Guardini-Tagung mit Prof. Dr. Elmar Salmann O.S.B., Prof. Dr. Alex Stock, Dr. Franz Gniffke u.a. vom 16.–18.4.1999.

Jahresprogramm 1999 und Information: Verwaltung Burg Rothenfels, D-97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999, Telefax: 09393-99997

nicht automatisch Vollbeschäftigung. Ob Arbeitsplätze geschaffen werden, entscheiden Kapitaleigner und Manager. Und wenn sie geschaffen sind, wird menschengebundenes Wissen den Wissensarbeitern entzogen, in Sachkapital verkörpert und zur Quelle von Kapitaleinkommen gemacht. Zweitens wird das Versagen politischer Entscheidungsträger, nämlich der Verzicht auf eine Zusammenarbeit in der Geld-, Finanz- und Tarifpolitik, ausgeblendet. Güterpreise, Löhne, Zinsen und Wechselkurse lassen sich nur im Rahmen einer gesellschaftlichen Kooperation, an der sich Gebietskörperschaften, Tarifpartner und die Notenbank beteiligen, aufeinander abstimmen. Würde dabei die Hierarchie der Märkte, nämlich der Vorrang der Finanzmärkte vor den Gütermärkten und der Gütermärkte vor den Arbeitsmärkten, beachtet, wäre Vollbeschäftigung kein fahrlässiges Versprechen mehr.

Vollbeschäftigung als gesellschaftspolitisches Ziel steht indessen unter dem Vorbehalt eines aufgeklärten Geschlechter- und Naturverhältnisses. Aus einem solchen Vorbehalt folgt dreierlei: Erstens wird die wirtschaftliche Leistung, nämlich die Erwerbsarbeit, und die gesellschaftlich nützliche, jedoch unbezahlte Arbeit auf Männer und Frauen neu verteilt. Zweitens wird die gesellschaftlich nützliche Arbeit als erstrangige Bemessungsgrundlage einer sozialen Sicherung gewählt. Aber nicht nur die Beteiligung an einer solchen Arbeit, sondern ebenso das Recht auf ein menschenwürdiges Leben löst einen sozialen Sicherheitsanspruch aus. Und drittens knüpft die Finanzierung der sozialen Sicherung nicht an der Lohnsumme an, sondern an der unternehmerischen Nettowertschöpfung.

Kulturelle Dienstleistungsgesellschaft

Lassen sich nun unter diesen Voraussetzungen Gütermärkte erschließen, die positive Rückwirkungen auf den Arbeitsmarkt haben? Die reifen Industrieländer stehen an einer Wende-marke, wie sie die Agrargesellschaften vor hundertfünfzig Jahren erlebt haben. Damals hat die Landwirtschaft 80 Prozent der Beschäftigten aufgenommen, heute sind es gerade mal zwei bis vier Prozent. Vergleichsweise verändern sich die industriellen Konsumgesellschaften in kulturelle Dienstleistungs- und Erlebnisgesellschaften. In der Erziehung, im Gesundheitswesen, in der karitativen, therapeutischen und kommunikativen Beratung und in Projekten des ökologischen Umbaus der Marktwirtschaft wird ein dringender gesellschaftlicher Bedarf festgestellt. Demgegenüber setzen die politischen Entscheidungsträger immer noch zu sehr auf die Großkonzerne, die Exportwirtschaft und die Industrie, von denen ein hoher Beschäftigungsgrad nicht zu erwarten ist. Es käme viel mehr darauf an, durch politische Signale kleine und mittlere Unternehmen, die Inlandsnachfrage und das Angebot personennaher, qualifizierter Dienstleistungen zu mobilisieren. In der Schule dürften nicht mehr die Qualifikationen der Industriegesellschaft, nämlich das Zählen, Wiegen und Messen die erste Rolle spielen, sondern die der Dienstleistungswirtschaft, beispielsweise Kommunikationsbereitschaft, Sprachfähigkeit und musikalisches Interesse. Die Wertschöpfung solcher Dienstleistungen darf jedoch nicht nach den Maßstäben gemes-

sen werden, die sich in der Industrie bewährt haben, etwa der Produktivität. Die Leistung eines Arztes oder eines Rechtsanwalts wird ja auch nicht danach beurteilt, wieviele Kranke er wie schnell vor dem Tod bewahrt oder wievielen Angeklagten er mit welchem Tempo das Gefängnis erspart hat, sondern wie hoch die Kaufkraft derer ist, die an seiner qualifizierten Arbeit interessiert sind. Das Ende der Industriearbeit ist nicht das Ende der Arbeitsgesellschaft. Die Zukunft der Arbeit liegt in den personennahen Dienstleistungen, die sich kombiniert marktförmig, gesellschaftlich und durch individuelle Vorlieben lenken lassen. Am Ende dieses Jahrhunderts haben zahlreiche Menschen in Osteuropa und Ostdeutschland eine friedliche Revolution ange-

stoßen, um materiellen Wohlstand und persönliche Freiheit zu erringen. Die Zukunft der Arbeit im nächsten Jahrhundert wird davon abhängen, daß Kapitalismus und Demokratie miteinander versöhnt werden, daß die Marktwirtschaft in eine demokratische Gesellschaft eingebettet wird. Nachdem der Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften 1998 an den indischen Ökonomen *Amartya Sen* vergeben worden ist, könnten die ethische Dimension sowie die humane und soziale Komponente wirtschaftlicher Entscheidungsprozesse stärker anerkannt werden. Wirtschaftlicher Reichtum sollte fair verteilt und alle sollten ähnlich ermächtigt werden, sich an der gesellschaftlich nützlichen Arbeit zu beteiligen. *Friedhelm Hengsbach, Frankfurt am Main*

DIE PRODUKTIVITÄT DER KRISE

Zur Situation der katholischen Kirche Österreichs im Jahr 1998 (Zweiter Teil)

Im Herbst 1998 liefen die Vorbereitungen für die Delegiertenversammlung des «Dialoges für Österreich» auf Hochtouren. Zum vorbereiteten Grundtext lagen österreichweit über 1000 Eingaben von Einzelpersonen wie von Institutionen vor – niemand hatte mit einem derart großen Interesse gerechnet. An der Spitze der behandelten Themen standen die innerkirchlichen «heißen Eisen» Zölibat, Frauenweihe, kirchliches Amt und gescheiterte Ehen. Die Eingaben wurden auf zwölf «Themenkörbe» aufgeteilt. Der «Furche»-Journalist *Otto Friedrich* und die Theologin *Ursula Struppe* waren von der Bischofskonferenz beauftragt, eine Arbeitsunterlage für die Salzburger Delegiertenversammlung zu erstellen. Dieses hervorragende Dokument ist weit über seinen Anlaß hinaus eine Situationsbeschreibung der katholischen Kirche Österreichs, weil es in prägnanter Weise Argumente und Gegenargumente so zusammenfaßt, daß sich deren jeweilige Vertreter darin wiedererkennen konnten. Lediglich beim Thema Homosexualität wurde auf Weisung von Kardinal *Christoph Schönborn* in den Text eingegriffen, ohne daß die beiden Redakteure davon informiert worden waren. Am Delegiertentag vom 23. bis 26. Oktober in Salzburg war das Arbeitsdokument Grundlage für die «Meinungserhebung» – auf diesen Kompromiß (es war nur Zustimmung, aber keine Gegenstimme möglich) hatte man sich geeinigt, um Voten erheben, aber gleichzeitig erklären zu können, es gäbe keine Abstimmungen.

Positionen der Bischöfe

Die Kirchenkrise hat es auch mit sich gebracht, daß sich die österreichischen Bischöfe mittlerweile sehr unterschiedlich in der Öffentlichkeit äußern. Begonnen hat dieser Prozeß mit den zahlreichen und konflikträchtigen Medienauftritten von Bischof *Kurt Krenn*. Nachdem die Einheit in der Bischofskonferenz zerbrochen war, äußerten sich auch andere Bischöfe eigenständig in der Öffentlichkeit. Eine fundierte und gewichtige Positionsbestimmung stammt von *Helmut Krätzl*, seit 1977 Weihbischof von Wien, 1983 Organisator des Papstbesuches, Generalvikar unter Kardinal *Franz König* und Diözesanadministrator während der Sedisvakanz. Weihbischof Krätzls Buch «Im Sprung gehemmt»¹ ist eine persönliche Bilanz seines Priester- und Bischofslebens sowie eine Sondierung des Beginns der österreichischen Kirchenkrise. Die Person Kardinal *Hans Hermann Groër*s erscheint dabei nicht als «Betriebsunfall», sondern als Beginn einer gezielten Strategie: «Durch die Kurskorrektur nach König wurde mir klar, daß Rom den nachkonziliaren Weg, gleichsam den Sprung nach vorne, sichtlich bremsen will. Aber wer im Sprung gehemmt wird, kann nicht mehr umkehren, ist eher in Gefahr, abzustürzen.»² Vor allem aber ist H. Krätzls Buch – über den

österreichischen Kontext hinaus – eine Relektüre des Konzils unter den gegenwärtigen Konflikten. H. Krätzl, der als junger Priester Konzilsstenograph war, zeichnet ebenso differenziert wie klar Genese und Hermeneutik der wichtigsten Konzilstexte und ortet die Ursachen vieler derzeitiger Probleme in ihrer Mehrdeutigkeit und in den damaligen Diskussionsverböten bezüglich Empfängnisregelung und Zölibat. H. Krätzl scheut sich auch nicht, offene Kritik an römischen Dokumenten und am «Weltkatechismus» zu üben. Ein derart engagiertes und genau argumentierendes Plädoyer eines Bischofs für eine zukunftsorientierte Lesart des Konzils ist ein kostbarer Impuls, der in Österreich große Resonanz fand. Weihbischof Krätzl sprach im Vorfeld des Dialogs auch in einigen Interviews sehr deutliche Worte zu den innerkirchlichen Problemen.

Ebenfalls im Herbst 1998 erschien Kardinal Schönborns Buch «Die Menschen, die Kirche, das Land».³ Beeindruckend ist die Fülle der Themen, die Ch. Schönborn darin anspricht: Wirtschaft, Bildung, Kunst, neue Medien, medizinische Ethik, Kirche und Europa, Judentum und Jenseitshoffnung sind nur einige Bereiche, mit denen der Kardinal zeigt, daß sein Denken über den kirchlichen Binnenbereich hinausgeht. Problematisch an dem Buch ist, daß es sich um die Kompilation überarbeiteter Fassungen verschiedener Aufsätze, Ansprachen und Zeitungsartikel auf höchst unterschiedlichem Niveau handelt. Vereinfachungen und Verkürzungen in den Argumentationen zu kritisieren, wäre angesichts dieser Genese zu billig und nicht fair. Eine starke Orientierung am «Weltkatechismus» war von seinem ehemaligen Sekretär zu erwarten. Öffentliche Resonanz fand vor allem das speziell für dieses Buch geschriebene Anfangskapitel, in dem Kardinal Schönborn auf die aktuellen Kirchenthemen eingeht. Darin wird dem Kirchenvolks-Begehren zunächst entgegengehalten, daß es international nicht den Widerhall gefunden habe wie in Österreich, und danach (mit Hinweis auf Johann Baptist Metz) auf die protestantischen Kirchen verwiesen, wo seine Forderungen erfüllt seien: «Warum sollte die katholische Kirche das Experiment der evangelischen Kirche einfach wiederholen?»⁴ Insgesamt hofft Kardinal Schönborn darauf, «daß manche der heutigen Probleme sich in neuem Licht zeigen, wenn die Neuaufbrüche in der Kirche bewußter und wirksamer werden».⁵ Damit meint der Kardinal die neuen geistlichen Bewegungen (Movimenti), und im weiteren Kapitel über die Kirche ist hauptsächlich von ihnen die Rede. Gerade im Zusammenhang des «Dialoges für Österreich» vermißte man Aussagen über zentrale Fragen der Pfarren, der Diözesen und der Gesamtkirche. Bedingt durch den Erscheinungstermin wurde das Buch

¹ Helmut Krätzl, *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*. Verlag St. Gabriel, Mödling 1998.

² Ebd., S. 24.

³ Christoph Kardinal Schönborn, *Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung*. Molden Verlag, Wien 1998.

⁴ Ebd., S. 16.

⁵ Ebd., S. 24.

– wie auch dasjenige Weihbischof Krätzls – als Positionsbestimmung vor dem Salzburger Delegiertentag gelesen, was ursprünglich wohl so nicht intendiert war.

Der Salzburger Delegiertentag

«Wir sind hier, weil es uns nicht gut geht.» Mit diesen Worten eröffnete der Grazer Diözesanbischof *Johann Weber* am 26. Oktober die Salzburger Delegiertenversammlung, den Höhepunkt im «Dialog für Österreich». J. Weber, seit 1969 Bischof von Graz, war 1995 auf dem Höhepunkt der ersten Phase der «Causa Groër» zum Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz gewählt worden. Am 30. Juni 1998 trat er überraschend vor Ablauf seiner Amtsperiode zurück. Daß er dann doch den Salzburger Delegiertentag leitete, lag daran, daß Kardinal Schönborn am Vortag mit einer schweren akuten Erkrankung ins Spital eingeliefert worden war.

Beim Salzburger Delegiertentag ist die große Bandbreite des österreichischen Katholizismus authentisch zu Wort gekommen – sowohl unter den Bischöfen, die vollzählig an der Tagung teilnahmen, als auch innerhalb der Priester und der Laien. In qualifizierten Wortmeldungen wurden unterschiedliche Meinungen angesprochen, gleichzeitig kamen Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit als Kirche spürbar zum Ausdruck. Deutlich fielen die Voten für innerkirchliche Veränderungen aus: zu 89 Prozent für die Mitsprache der Diözesen bei Bischofsnennungen, zu 87 Prozent für die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten, zu 79 Prozent für das Frauen-Diakonat und zu je 75 Prozent für *virī probati*, für die freie Methodenwahl der Empfängnisregelung und für eine Neubewertung der Homosexualität durch die Kirche. Gezeigt hat sich aber auch die Einigkeit in sehr wesentlichen Fragen: So votierten die Delegierten einstimmig für den Schutz des Sonntags und gegen aktive Sterbehilfe und sprachen sich zu 97 Prozent für ein gemeinsames Sozialwort der christlichen Kirchen aus.

Die Zufriedenheit über die Salzburger Tagung war allseits groß, auch bei der Plattform «Wir sind Kirche», selbst wenn über die Priesterweihe der Frau sowie über die generelle Entkoppelung von Priesterweihe und Zölibat aufgrund der Geschäftsordnung im Plenum nicht abgestimmt werden konnte, weil diese Vorschläge in der zuständigen Arbeitsgruppe keine Mehrheit gefunden hatten. Die Aufmerksamkeit, die die Delegiertenversammlung auf sich zog, brachten auch die Beobachter zum Ausdruck, die die Bischofskonferenzen Deutschlands, der Schweiz und der Niederlande entsandt hatten.

Vereinzelt gab es Versuche, die Repräsentativität der Voten in Frage zu stellen. Im nachhinein erwies es sich sogar als Vorteil, daß die nahezu 300 Delegierten nicht vom Kirchenvolk gewählt, sondern von den Bischöfen nominiert worden waren. So konnten sich die Bischöfe nicht vom Ergebnis distanzieren, denn schließlich haben die Personen ihres Vertrauens – darunter auch zahlreiche Priester und Ordensleute – so abgestimmt.⁶ War das Kirchenvolks-Begehren im Jahr 1995 eine numerische Feststellung der Wünsche nach kirchlichen Reformen, so zeigte der Salzburger Delegiertentag, wie eindeutig sie in den engagierten katholischen Kernschichten verankert sind.

Von Salzburg nach Rom

Eine gute Woche nach dem Salzburger Delegiertentag war die Herbstsitzung der Österreichischen Bischofskonferenz angesetzt, auf der die Salzburger Ergebnisse beraten wurden. Es war klar, daß die Bischöfe beim bevorstehenden Ad-limina-Besuch in Rom die Salzburger Voten weitergeben würden. Weniger klar war, wie weit sie sich selbst damit identifizieren wollten. Bischof Weber erklärte, die Diakonatsweihe für Frauen zu unterstützen. Kardinal Schönborn sagte bezüglich Frauendiakonats und *virī*

⁶Verlauf, Voten und wichtige Texte des Delegiertentages liegen mittlerweile in einer im Dezember 1998 von Weihbischof Dr. Alois Schwarz und Gerhard Lang herausgegebenen Dokumentation vor.

probati auf der Pressekonferenz, er sei sich nicht sicher, ob das der Weg sei, den Gott für die Kirche wolle. Der Linzer Bischof *Maximilian Aichern* versicherte, die Ergebnisse der Delegiertenversammlung in Rom nicht nur zu übergeben, sondern auch persönlich zu vertreten. Es gehe in keinem der Voten um eine Verletzung des Glaubens der Kirche. Unterschiedlich äußerten sich die Bischöfe über mögliche kirchenrechtliche Ausnahmeregelungen für Österreich. Ein schriller Querschuß kam vom Salzburger Weihbischof *Laun*, der von einer unausgesprochenen Kirchenspaltung sprach. Durch eine Indiskretion wurde wieder ein Ratzinger-Brief an Kardinal Schönborn bekannt, in dem er vor Gefahren des Delegiertentages gewarnt hatte.

Ende-November fuhren die österreichischen Bischöfe zum vorgesehenen Ad-limina-Besuch nach Rom. Sie wurden von etwa zwei Dutzend Journalisten begleitet – noch nie hat ein Rombesuch der Bischofskonferenz eine derartige öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Schon vor Beginn war ihr Bericht durch eine Indiskretion bekannt geworden. Darin wird zur «Affäre Groër» offen festgestellt: «Anders als in angelsächsischen Ländern wurde dieser Konflikt höchst ungeschickt behandelt, weil es nicht gelang, ein Zusammenwirken des Beschuldigten, der Bischofskonferenz und der römischen Instanzen zu erreichen.»⁷ Auch in vielen anderen Punkten hat die Bischofskonferenz einen offenen und ungeschminkten Bericht verfaßt, etwa was die Not der Gemeinden und die Frage der Zulassungskriterien zu kirchlichen Ämtern betrifft. Auch die restriktive Laiisierungspraxis Roms (ein zentrales Anliegen des Briefes von Bischof *Stecher*) wird deutlich angesprochen. Das lesenswerte Dokument, das vor der Übergabe in Rom an die Medien gelangt war, beweist den Mut der Österreichischen Bischofskonferenz zum aufrechten Gange.

Prompt distanzierte sich Bischof Krenn via Medien davon und tat kund, dieser Bericht sei mit ihm nicht abgestimmt worden. «Das Gegenteil ist wahr», konterte das Sekretariat der Bischofskonferenz. Der unerquickliche Konflikt, mit dem das Niveau der Auseinandersetzung innerhalb der Österreichischen Bischofskonferenz einen historischen Tiefstand erreicht hatte, dominierte die gesamte Berichterstattung aus Rom. Kardinal Schönborn widersprach Bischof Krenn in einem TV-Interview der Abendnachrichten und drohte Sanktionen an, auf deren Unmöglichkeit Bischof Krenn im nächsten Interview genüßlich verwies. Das Ganze gipfelte in Krenns Empfehlung, die Lügner mögen «das Maul halten». Diese Bemerkung wurde als gegen Kardinal Schönborn gerichtet verstanden, daher wurde von vielen Seiten empört eine Entschuldigung Bischof Krenns gefordert, der im Gegenzug erklärte, er habe nicht Kardinal Schönborn gemeint und brauche sich daher nicht zu entschuldigen. Dieser Schlagabtausch illustriert augenfällig die schwierige Situation in der Österreichischen Bischofskonferenz; sie ist nicht einfach in ein konservatives und ein progressives Lager gespalten, sondern auch stark durch persönliche Querelen belastet.

Rätsel gab vor allem die Rede des Papstes beim Ad-limina-Besuch auf. Darin wurde zwar eindeutig ein Ja zum Weg des Dialogs ausgesprochen, aber auf die Themen der Salzburger Delegiertenversammlung nicht eingegangen. In sehr allgemeiner Form wurde der Demokratisierung der Kirche mit dem Hinweis, daß die Wahrheit «von oben», von Gott komme, eine Absage erteilt. Mehrere Bischöfe bemühten sich um eine positive Deutung der Papst-Rede.

Die Eskalation des Konfliktes mit Bischof Krenn

Der in Rom öffentlich aufgebrochene Konflikt in der Österreichischen Bischofskonferenz beeinflusste auch die innerkirchliche Situation nachhaltig. Während sich Kardinal Schönborn nicht mehr weiter dazu äußerte, forderte der Wiener Generalvikar *Helmut Schüller* – von seiner früheren Funktion als Caritas-

⁷Jahrbuch der Katholischen Kirche in Österreich 1998. Hrsg. vom Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz. Wien 1998, S. 124.

direktor her sehr bekannt – in der auflagenstarken Tageszeitung «Kurier» in einem Interview am 2. Dezember in überraschender Direktheit die Abberufung Bischof Krenns durch Rom. Die Katholische Aktion und zahlreiche prominente Katholikinnen und Katholiken, vor allem aber die niederösterreichischen Äbte haben sich hinter diese Forderung gestellt; eine Delegation von acht Äbten wollte diesbezüglich in Rom vorstellig werden.

Am 9. Dezember trat die Bischofskonferenz zu einer Sondersitzung zusammen, um die Weiterführung des «Dialogs für Österreich» zu beraten. Dort muß es zu einer Eskalation gekommen sein, nach der es für die Bischöfe angeraten schien, den Tagungsort durch den Lieferanteneingang zu verlassen, um den wartenden Journalisten zu entkommen. Diesen wurde lediglich eine Erklärung verlesen, in der es hieß, die Bischöfe seien sich des Ernstes der Situation bewußt, sie hätten aber in der zur Verfügung stehenden Zeit die anstehenden Probleme nicht in der notwendigen Gründlichkeit besprechen können und würden in Kürze wieder zusammenkommen. Bis dahin sei ein Schweigen zu den strittigen Fragen vereinbart worden. In zwei weiteren Erklärungen wurde die Weiterarbeit am «Dialog für Österreich» in themenbezogenen Projektgruppen bekräftigt und dem Sekretär der Bischofskonferenz bezüglich der Erstellung des Fünfjahres-Berichtes das volle Vertrauen ausgesprochen. Diese beiden Erklärungen werden als «Niederlage» von Bischof Krenn interpretiert.

Am 14. Dezember wurde der volle Wortlaut des Adventbriefes des Apostolischen Nuntius an die österreichischen Bischöfe veröffentlicht, der ihnen bei der Sondersitzung bereits vorgelegen haben dürfte. Er stellte darin die Frage, «ob nicht in bezug auf die Bearbeitung und Veröffentlichungen dieses Berichts Versehen unterlaufen sind».⁸ Das mußte als offene Parteinahme für Bischof Krenn gegen die Mehrheit der Bischofskonferenz verstanden werden.

Zwei Tage davor hatte der Sekretär der Bischofskonferenz, Msgr. *Michael Wilhelm*, seinen Rücktritt bekanntgegeben. Für ihn hatte der Verlauf der Sondersitzung «die Grenzen der Zustimmung bei weitem überschritten». Msgr. Wilhelm, der noch von Groër zum Sekretär der Bischofskonferenz bestellt worden war und ursprünglich als Konservativer galt, hat sich mit einer gewichtigen Warnung verabschiedet: «Es ist ein Punkt erreicht, an dem ich mich nicht mehr in der Lage sehe, die Aktionen dieser Bischofskonferenz mitzutragen. Dazu kommt der unbefriedigende Umgang mit den Ergebnissen der Salzburger Delegiertenversammlung, der von Mißtrauen und andauernden Verdächtigungen mangelnder Rechtgläubigkeit gekennzeichnet ist. Auf diesem Boden wächst nichts Gutes für die Kirche in unserem Land.»⁹ In einem Interview stellte er auch fest, daß es keine wirksame Kommunikation zwischen Ortskirche und Weltkirche gebe, die irgend etwas vorwärtsbringe.

Die Plattform «Wir sind Kirche»

Handlungsfähiger als die Bischofskonferenz präsentierte sich die Plattform «Wir sind Kirche» gegen Jahresende 1998. *Thomas Plankensteiner*, der Gründer des Kirchenvolks-Begehrens, wurde als Vorsitzender der Plattform am 6. Dezember von dem renommierten Journalisten *Hubert Feichtlbauer* abgelöst. Bereits am 30. März 1998 hatte die Plattform «Wir sind Kirche» ihren zweiten «Herdenbrief» (so genannt in ironischer Analogie zu den «Hirtenbriefen» der Bischöfe) präsentiert, ein Lesebuch zur Thematik von Geschwisterlichkeit, Konfliktverarbeitung, Verantwortung und Amt in der Kirche.¹⁰ Es versammelt höchst unterschiedliche Textsorten von wichtigen Dokumenten, wissenschaftlichen Analysen, subjektiven Statements und nachgedruckten Zeitungsartikeln bis hin zu Gedichten (gelungene Dialekt-

gedichte und ärgerliche pseudokabarettistische Reimereien) und Fotos – ein allzu beliebiges Sammelsurium, dem 20 Thesen vorangestellt sind, die aber nicht die Repräsentativität des ersten «Herdenbriefes» zum Thema Sexualität beanspruchen können. Der Kern der Thesen und Vorschläge dieses Bandes sind aber trotz dieser Mängel ein wichtiger Impuls, mit dem auseinanderzusetzen sich lohnt.

Für 1999 hat die Plattform «Wir sind Kirche» einen «Herdenbrief» zum Thema «Frau-Sein in der Kirche» und den Grundtext des «Herdenbriefes zum Thema Zölibat» angekündigt. Am Weltgebetstag für geistliche Berufe (24. April 1999) wird ein Studientag über «Frauenberufung – Frauenweihe» stattfinden.

Resümee und Ausblick

Im Jahr 1998 hat sich auf die katholische Kirche Österreichs national wie international ein Maß an medialer Aufmerksamkeit gerichtet – nicht nur aus Anlaß des Papstbesuches –, das überproportional zu ihrer numerischen Größe ist. Erklärbar ist es aus der Ereignisdichte und der öffentlichen wie auch der weltkirchlichen Relevanz der zur Sprache gekommenen Themen und der aufgebrochenen Konflikte (die Ozeanien-Synode hat im November 1998 auch dieselben Themen diskutiert, die in Österreich eine Schlüsselrolle spielen). An manchen Stellen wurde deutlich, daß Österreich auch der Austragungsort von Konflikten zwischen divergierenden römischen Positionen ist.

Zu Recht wurde vielfach die Selbstlähmung der katholischen Kirche Österreichs durch die internen Konflikte beklagt. Tatsächlich besteht die Gefahr, daß die Kirche in der Öffentlichkeit nur mehr wegen mediengerechter personalisierter Konflikte wahrgenommen wird und in den eigentlich religiösen Fragen immer weniger eine Rolle spielt. Die mediale Aufmerksamkeit, die sich durchaus auch auf kirchliche Zentralthemen richtet – die Berichterstattung über den Salzburger Delegiertentag war dafür ein eindeutiges Beispiel – wurde bisweilen auf fahrlässige Weise verspielt. Dennoch spricht vieles dafür, daß das Austragen der Konflikte langfristig heilsam wäre und die Heftigkeit wie die kurz- bis mittelfristig destruktiven Folgen gerade mit ihrer jahrelangen Unterdrückung zu erklären sind.

Die eigentlichen Ursachen der jüngsten Konflikte reichen zurück bis zur Ernennung von Erzbischof Groër im Jahr 1986 und zur Bestellung von Kurt Krenn als Weihbischof von Wien. «Von Österreich sind in den vergangenen Jahrzehnten zahlreiche Impulse ausgegangen, die sich teilweise auch im Zweiten Vatikanischen Konzil niedergeschlagen haben, etwa die liturgische Erneuerung, der neue Zugang zur Bibel und anderes. Im selben Zeitraum wurde die Lösung der Kirche von parteipolitischen Bindungen in oft mühsamen Schritten vollzogen, ein Prozeß, der vor allem von Kardinal Dr. Franz König vorangetrieben worden ist. Bedauerlicherweise wollen manche Personen und Kräfte diesen Weg bis heute nicht mitgehen»¹¹, formulierten Kardinal Schönborn und Bischof Weber im Vorwort zum Quinquennialbericht der Bischofskonferenz. Mit gutem Grund wird hier Kardinal König, die bedeutendste Persönlichkeit der jüngeren Kirchengeschichte Österreichs, genannt. 1998 feierte er das seltene Fest des 40. Jahrestages seiner Kardinalserhebung und den 65. Jahrestag seiner Priesterweihe. Papst Johannes XXIII. hat ihm kurz vor seinem Tod sein Brustkreuz übergeben, das er bis heute trägt.¹² Die Ernennung Groërs zu seinem Nachfolger im Jahr 1986 war ein Signal des Vatikans gegen die «Ära König» (König war von 1956 bis 1985 Erzbischof von Wien).

Es ist eine Ironie der Geschichte, daß gerade die Folgen dieser römischen Personalpolitik die österreichischen Kirchenreformer konsolidiert und den Widerstand gemäßigt konservativer Bischöfe desavouiert haben: Ohne die Affäre Groër gäbe es kein

⁸Der Brief ist dokumentiert in: Kathpress. Tagesdienst der Österreichischen katholischen Presseagentur Nr. 290 (14./15. Dezember 1998), S. 15f.

⁹Die Erklärung wurde veröffentlicht: ebd., S. 2f.

¹⁰Plattform «Wir sind Kirche» (Hrsg.), Macht Kirche. Wenn Schafe und Hirten Geschwister werden ... Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur-Wien-München 1998.

¹¹Jahrbuch der katholischen Kirche in Österreich 1998 (vgl. Anm. 7), S. 122.

¹²Zur Biographie von Kardinal König vgl. das Interview des Verfassers, das abgedruckt ist in: Kardinal Franz König, Appelle an Gewissen und Vernunft. Hrsg. von Gottfried Hierzenberger. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1995, S. 13–43.

Kirchenvolks-Begehren; weil sie auf römische Weisung hin nicht bereinigt werden konnte, brachen die Vorwürfe noch intensiver aus. Das schuf eine Situation, in der auch Bischöfe, die sich dem römischen Druck gebeugt hätten, erkennen mußten, daß die Ausgrenzung des Kirchenvolks-Begehrens und seiner Themen aus dem Dialogprozeß nicht mehr durchzustehen war. Bischof Krenn freilich hat seine Haltung nie verändert. Die Zentrierung des Konfliktes auf seine Person führt gelegentlich zur Verschleierung inhaltlicher Positionen. Bischof Krenn hat sich innerhalb der Bischofskonferenz mehr durch seinen Stil isoliert und diskreditiert als durch seine Einstellungen, von denen einige andere Bischöfe nicht so weit entfernt sind, wie es bisweilen scheint.

Die Chronik der Ereignisse und Themen des Jahres 1998 spiegelt trotz allem auch eine intellektuelle und spirituelle Vitalität der katholischen Kirche Österreichs wider, die bei der Kritik an Details nur allzu leicht aus dem Blick gerät. Vor allem hat sich auch 1998 eine Kirche gezeigt, die in ihren Konflikten nicht gelähmt und sich in gesellschaftlichen und sozialen Fragen erstaunlich einig ist. Das haben gerade auch die Salzburger Delegiertentage deutlich gemacht. Wenn es um soziale Gerechtigkeit oder um Flüchtlinge und Zuwanderer in Österreich geht, ist die Kirche – von freiwilligen pfarrlichen Helfern bis zu Caritasdirektoren und Bischöfen – ein wichtiger und kompetenter Faktor in der demokratischen Öffentlichkeit.

Was die innere Situation der katholischen Kirche Österreichs anbelangt, hat sie zu Jahresbeginn ihre Handlungsfähigkeit wohl nur scheinbar wiedererlangt. Die Sondersitzung der Österreichischen Bischofskonferenz am 5. Januar 1999 endete damit, daß Kardinal Schönborn von Fehlern bei der Erstellung des Quinquennialberichtes sprach – eine Erklärung, die nur schwer mit dem gültigen Beschluß der vorhergehenden Sondersitzung in Einklang zu bringen ist. Sie wurde allgemein als Stärkung der Position von Bischof Krenn gesehen. Mittlerweile haben auch die niederösterreichischen Äbte ihre Romreise (um auf Bischof Krenns Abberufung hinzuwirken) abgesagt.

Die Bischofskonferenz hat einen neuen Sekretär bestellt, den bisherigen burgenländischen Ordinariatskanzler Ägidius Zsifkovics, der der kroatischen Minderheit angehört, und will den Dia-

log fortführen. Sechs Projektgruppen, jeweils von einem Bischof geleitet, sollen an konkreten Themen arbeiten. Für Kardinal Schönborn geht es darum, die Anliegen der Salzburger Delegiertenversammlung mit den Rahmenbedingungen der Weltkirche zu harmonisieren; die katholische Kirche in Österreich wolle «keinen Sonderweg» gehen.¹³ Die Konturen der Weiterführung des Dialoges sind ziemlich vage. In den letzten Monaten breitet sich bei vielen Teilnehmern wieder eine Atmosphäre der Resignation aus.

Inzwischen steht fest, daß die Kirchengastriitte in Österreich im Jahr 1998 wieder um 15 Prozent gestiegen sind. Die Zusammenhänge mit innerkirchlichen Entwicklungen sind zwar zu wenig erforscht, doch allein der deutliche Höhepunkt der Austrittskurve im Jahr 1995 (dem Beginn der Affäre Gröer) legt diesbezügliche Ursachen nahe.

Kardinal Schönborn wünschte für 1999 ein «Jahr des Atemholens» für die katholische Kirche. Ginge sein Wunsch in Erfüllung, wäre zwar Zeit gewonnen, aber keines der im Vorjahr artikulierten Probleme gelöst. Seit 1995 wird die Dynamik der katholischen Kirche Österreichs wesentlich von Konflikten bestimmt, die unter den Teppich gekehrt wurden. Ihre Explosion hat Entwicklungen möglich gemacht, die vorher undenkbar schienen, aber sie hatte einen hohen Preis, für den die Kirchengastriittszahlen nur ein Indikator sind. Der Autoritätsverlust der Bischöfe und des Papstes bzw. Roms, der 1998 damit sichtbar einherging, sollte auch zu denken geben. Die Wahrscheinlichkeit, daß weitere Zerreißproben nicht auf sich warten lassen werden, ist jedenfalls ein Garant gegen die Stagnation. Denn das schlimmste Zukunftsszenario wäre ein Kirche, die sich in sekundären Problemen verzettelt, durch Skurrilität einen gewissen Unterhaltungswert hat (Bischof Krenn im Österreichischen Fernsehen schon als Pavarotti-Imitator erfolgreich, hatte zu Jahresende einen großen Auftritt in der TV-Show «Musikantenstadt»), aber insgesamt der österreichischen Gesellschaft zunehmend gleichgültig wird.

Cornelius Hell, Wien

¹³ Vgl. den Bericht in: Kathpress. Tagesdienst der Österreichischen katholischen Presseagentur Nr. 3 (8. Januar 1999), S. 2f.

«O Zarathustra, du bist frömmere als du glaubst...»

Gedanken über Nietzsches Menschenbild (Erster Teil)*

Ein Vortrag über Nietzsche in einer katholischen Akademie bedarf wohl einer kurzen Erklärung, – gilt doch der Philosoph gemeinhin als einer der schärfsten Kritiker des Christentums, dessen letztes veröffentlichtes Werk den (freilich der Bibel entnommenen) Titel «Der Antichrist» trägt, – ein Werk, das mit einer herben Verurteilung des Christentums und der Kirche schließt, die Nietzsche überdies als Abfall von den ursprünglichen Intentionen Jesu ansieht; dieser habe eine «neue Praktik» der Lebensbewältigung in der verinnerlichten Erhebung über die geschichtliche Situation bringen wollen. Demgegenüber habe das historische Christentum die «evangelische Praktik» zu einer neuen Lehre erstarren lassen, deren Glaube entweder zu

*Vortrag vor der Katholischen Akademie Hamburg (25. März 1998); Titel nach Za IV, Außer Dienst.

Die Werke Nietzsches werden, wie üblich, mit den Nummern der Aphorismen oder Nachlaßaufzeichnungen zitiert. Im einzelnen gelten folgende Siglen: UB (Unzeitgemäße Betrachtungen); HL [Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben]; SE [Schopenhauer als Erzieher]; MA (Menschliches, Allzumenschliches); FW (Die fröhliche Wissenschaft); Za (Also sprach Zarathustra); JGB (Jenseits von Gut und Böse); GM (Zur Genealogie der Moral); GD (Götzen-Dämmerung); EH (Ecce Homo); AC (Der Antichrist); KGW (Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin-New York 1967ff.); KGB (Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin-New York 1975ff.).

einer völlig säkularisierten Anpassung an die Welt oder zu einer umfassenden Lebensverneinung geführt habe.

«Ein neuer Wandel, nicht ein neuer Glaube...»¹

Es geht also, auch und gerade bei dieser Kritik, vor allem um den Menschen, dessen Bild bei Nietzsche nachzuzeichnen mir hier aufgetragen ist. Und es wird sich zeigen, daß Nietzsches Religions- und Moralkritik vor allem den Menschen vor einem überhöhten Anspruch bewahren will, dessen *absolutes* Gesetz (so es nicht überhaupt verdrängt wird) das Leben, das es sinngebend tragen soll, eher gefährdet als erfüllt, ja die «frohe Botschaft» des Evangeliums geradezu in ein «*Dysangelium*» angstvoller Sorge zu verkehren droht.²

Wir haben vor kurzem den 80. Geburtstag unseres Freundes Eugen Biser gefeiert, – ich denke, daß Nietzsche seine «*therapeutische*» Erneuerung des Christentums (und der Theologie) vollauf begrüßt hätte, eines Glaubens, dessen, mit Nietzsche gesprochen, «Seligkeit» nicht an Bedingungen, womöglich dem Lohn-Strafe-Prinzip folgend, geknüpft ist, vielmehr sich in einen neuen, befreiten Lebenswandel «projiziert», der sich vom Verhalten naiver Weltlichkeit ebenso abhebt wie von angstvoller Lebensflucht. Biser liebt besonders ein Wort aus dem «Anti-

¹ AC 33.

² AC 39, 42.

christ», das er gern in der Predigt verwendet: «Was heisst «frohe Botschaft»? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden – es wird nicht verheissen, es ist da, es ist *in euch*: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz. Jeder ist das Kind Gottes...»³

Daß ein solches, eher mystisches als rational bestimmtes religiöses «Leben» auch heute noch (oder wieder) möglich, «für gewisse Menschen sogar notwendig» sein könnte, ist Nietzsche sehr wohl bewußt: «das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein...» Ebenso weiß der Philosoph aber auch, daß dieser Glaube nicht jedermann gegeben, wohl nicht einmal anzuraten ist, wie er sich selbst von seinem «Heil- und Trostmittel der höchsten Art» ausgeschlossen wußte, die (nur) zu glauben, ihm sein «intellektuales Gewissen» verwehrte.⁴ Aber er gesteht freimütig, im Christentum «das beste Stück idealen Lebens»⁵ kennengelernt zu haben und beklagt in leidenschaftlich erregten, zutiefst bewegenden Worten den «Tod Gottes», – womit er ja zunächst nur die verlorene, der Menschheit abhanden gekommene Tragfähigkeit der christlichen Idee, angesichts der Verlorenheit des Menschen in einer gott-losen Welt, verkündet.

Vom Nihilismus beherrschtes Zeitalter

«*Der tolle Mensch*. – Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: «Ich suche Gott! Ich suche Gott!»... «Wohin ist Gott?» rief er, «ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet*, – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dieses gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was tathen wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?...»⁶

Die Folgen dieser, wie man sagt, postmodernen Entwicklung werden in der allgemeinen Hektik eines besinnungslosen Genußlebens und bedingungsloser Durchsetzung des Einzelnen offenkundig; unsere Zeit bietet ersichtlich genau das Bild, das Nietzsche im Entwurf des vom Nihilismus beherrschten Zeitalters verzeichnet: «Die Gewässer der Religion fluten ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück... Niemals war die Welt mehr Welt, nie ärmer an Liebe und Güte... Dass die Einzelnen sich so gebärden, als ob sie von allen diesen Besorgnissen nichts wüssten, macht uns nicht irre; sie denken mit einer Hast und Ausschliesslichkeit an sich, wie noch nie Menschen an sich gedacht haben, sie bauen und Pflanzen für ihren Tag, und die Jagd nach Glück wird nie grösser sein als wenn es zwischen heute und morgen erhascht werden muss...»⁷

Solche Einsichten sind, wie Sie sehen, meilenweit entfernt von dem trivialen Vulgär- oder Intellektual-Atheismus unserer Tage, der so dogmatisch sein kann wie der Theismus; auf beiden Seiten scheint man sich kaum klarzumachen, was die Wahrheit, aber auch nicht, was die Unwahrheit des Christentums für den Menschen bedeutet. Allerdings sollte man auch bedenken, daß der genuine Atheismus, soweit man ihn ernstnehmen kann und muß, letztlich (nur?) ein *Agnostizismus*, eher ein Zeichen tiefster Resignation als Bestätigung menschlicher Hybris ist, sich eher auf die Unerkennbarkeit absoluter Wahrheit als auf die Verkennung ihres Desiderates stützt. In dem Kapitel «Von den Priestern» des Zarathustra bekennt Nietzsche seine Verwandtschaft mit den Repräsentanten des Glaubens, die seine «Feinde» sind – nicht weil sie das «Leiden» des Menschen im Leben ver-

³AC 29.

⁴AC 39; MA I, 109.

⁵Brief an P. Gast vom 21. VII. 81, KGB III 1, S. 109.

⁶FW 125.

⁷UB, SE 4.

HAUS DER STILLE
UND BESINNUNG



K A P P E L

27./ 28. Februar

Samstag, 14.30 Uhr bis
Sonntag, 16.00 Uhr

«Hat der Globus die Krätze?»

Ein literarisches Wochenende

zum 100. Geburtstag von Erich Kästner

Mit Jürg Schubiger, Kinderbuchautor; Roswitha Schilling, Schauspielerin und Christoph Gellner, Theologe

Für alle, die Interesse haben, den Kinderbuchklassiker, Moralisten und Aufklärer Erich Kästner und seine Beschäftigung mit Religion und Ethos neu zu entdecken.

Programmheft 'Kurse in Kappel', Auskünfte und Anmeldung bei:

Evangelisch-reformierte Landeskirche

Haus der Stille und Besinnung, Sekretariat 'Kurse in Kappel'
8926 Kappel am Albis; Tel. 01 764 32 32 / Fax 01 764 23 25

kennen, wohl aber weil sie noch vertiefen zu einem Leiden *am* Leben: «Hier sind Priester: und wenn es auch meine Feinde sind, geht mir still an ihnen vorüber und mit schlafendem Schwerte! Auch unter ihnen sind Helden; viele von ihnen litten zuviel –: so wollen sie Andre leiden machen... Aber mein Blut ist mit dem ihren verwandt; ... und ich will mein Blut auch noch in dem ihren geehrt wissen. –»⁸

Die Verwandtschaft Nietzsches mit seinen christlichen Brüdern beruht also zunächst auf einem durchaus gleichen Verständnis für die Situation des Menschen als eines höchst gebrechlichen, stets gefährdeten, seiner Vergänglichkeit voll bewußten Wesens, dem weder Grund und Sinn seiner Existenz durchschaubar ist noch das praktische Gesetz bekannt gemacht wird, nach dem er sich ausrichten, urteilen, evtl. verurteilt werden soll. Und der Zorn des Philosophen richtet sich vorab gerade gegen die Behauptung, die Wahrheit über den Menschen gefunden, das Rätsel seiner Existenz gelöst zu haben, ohne daß diese Lösung allgemein begrifflich oder auch nur mitteilbar gemacht werden kann.

«Das Neue an unserer Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: *daß wir die Wahrheit nicht haben.*»⁹

Auf der anderen Seite will Nietzsche jedoch keineswegs aus der von ihm persönlich zutiefst erfahrenen menschlichen Situation der Antwortlosigkeit auf alles Fragen die angedeuteten Konsequenzen eines naiven Dahinlebens, in der Ausnutzung seiner Möglichkeiten, ziehen. Eine Lebensbewältigung, bei der nicht nur alles Fragen und Bedenken verdrängt, sondern auch von vornherein auf jegliche höhere Sinnggebung verzichtet wird. In der Vorrede zum «Zarathustra» erwartet Nietzsche – zu Recht, wie sich zeigt – die «Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann», das Suchen nach seiner Bestimmung aufgegeben hat: «Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?» – so fragt der letzte Mensch und blinzelt.» Offensichtlich ist dieser Mensch, der das Fragen aufgegeben hat, weil er keine Antwort mehr erwartet, heute weit verbreitet und, wie Nietzsche sagt, «unaustilgbar wie der Erdenfloh».¹⁰

Doch trotz dieser Absage an ein weithin geistloses, zuweilen auch durchaus geistreiches Dahinleben in Beruf und Familie, Arbeit und Freizeit, vielleicht sogar in Kunst und Wissenschaft,

⁸Za II, Von den Priestern.

⁹KGW V 3 (19).

¹⁰Za, Vorrede, 5.

sieht Nietzsche das eigentliche Ergebnis seines Philosophierens zunächst wesentlich darin, den Menschen «unter die Thiere zurückgestellt» zu haben, eben weil er ihn nicht mehr vom überhöhten Anspruch des Geistes, womöglich «der Gottheit» her verstehen kann oder will. Dieses Philosophieren versteht den Menschen von vornherein als das «noch nicht festgestellte» Tier, das sich jeder Bestimmung entzieht, die ihn bzw. es auf ein Vernunftwesen festlegt, ihm damit aber seine natürliche Entwicklung verbauen könnte. Definitionen sind, wie man so sagt, Glückssache, ich würde sagen: eigentlich Unglückssache, weil sie eine Festlegung vornehmen, die gar nicht gegeben, weder nachweisbar noch begründbar ist. So wird denn der Mensch bei Nietzsche schließlich geradezu als das «mißrathenste», das «krankhafteste» Tier angesehen, mit dem Geist eher belastet als ausgezeichnet, – einem Geist, der ihn um die Sicherheit seiner Instinkte bringt, ohne selbst adäquate Wegweisung zu leisten, der ihm jede bestimmte Antwort auf seine Fragen nach Woher und Wohin verwehrt. Immerhin wird der Mensch damit zugleich als das «interessanteste Thier» ausgewiesen, das zwar «von seinen Instinkten am gefährlichsten abgeirrt», aber zugleich von seinem Streben über die bloße Tierheit hinaus getragen ist, wie es sich etwa in moralischen Forderungen oder religiösen Perspektiven äußern kann.¹¹

Widerstand gegen Absolutsetzungen

Die Gefährdung bleibt allerdings bestehen, weil der Geist dazu tendiert, seinen Anspruch zu überziehen, dem Menschen einerseits eine «wahre Welt» darzustellen, welche ihm diese Welt verleidet (auf die er verwiesen bleibt), um ihm andererseits Restriktionen im Namen einer höheren Ordnung zuzumuten, die sein alltägliches Leben, in Verstehen und Handeln, entwerten. Nietzsche ist – wie schon für den heutigen Atheismus festgestellt wurde – weit entfernt davon, sein neues Menschenbild mit aufklärerischer Attitüde gegen das christliche Verständnis zu setzen; er empfindet eher seinen Ansatz als die «bescheidenere» Version, welche auf eine höhere Auslegung verzichtet, die sein natürliches Verstehen ebenso übersteigt, wie sie dem Streben seiner Natur entgegensteht. Dies um so mehr, als sich die höhere Ordnung in der Geschichte nicht durchgesetzt, womöglich eine Entwicklung des Menschen verhindert hat, die seinen eigentlichen Interessen entsprochen hätte, ihm jedenfalls eine Bestimmung aufgezwungen hat, der er nicht gerecht werden kann: «Wir haben umgelernt. Wir sind in allen Stücken bescheidener geworden...»¹²

Nietzsche gibt also den Vorwurf der Hybris an die Christen zurück, deren Bemühungen um die absolute Wahrheit ihm ebenso aussichtslos, ja gefährlich erscheinen, wie es vermessen wäre, das Absolute als Wahrheit erfahren zu wollen; man mag ihm die Gotteserfahrung absprechen, von welcher der Bericht über seine Konfirmation spricht, – aber ein tiefes Ernstnehmen der damit womöglich gegebenen religiösen Situation wird man ihm zuzubilligen müssen, der noch im «Antichrist» die «verhängnisvollste Art Grössenwahn» anprangert, mit welcher der Mensch sich das Absolute verfügbar zu machen suche.

«Gott ist eine Muthmaassung: aber wer tränke alle Qual dieser Muthmaassung, ohne zu sterben?»¹³

Vor allem aber gilt Nietzsches Empörung den praktischen Konsequenzen eines moralischen Handelns, das dem religiösen Anspruch seiner Forderung gerecht zu werden sucht; hier findet er den Menschen geradezu bedroht, eben weil dieser Anspruch sich nicht nur nicht legitimieren, sondern damit auch nicht mehr limitieren läßt. Der Mensch ist auch «gegen sich selber das grausamste Thier». In jedem Falle wird der Mensch durch einen absoluten Anspruch *heteronom*, d.h. von außen bestimmt, obwohl er zugleich selbst über Höhe und Inhalt der Forderung entscheiden muß, vor die er sich gestellt glaubt; ja sogar Entlastung muß

¹¹ AC 14; JGB 62.

¹² GD, Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde u.ö.; AC 14.

¹³ AC 44; Za II, Auf den glückseligen Inseln.

An der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien
gelangt die Planstelle eines/einer

Ordentl. Universitäts- Professors/-Professorin

(entspricht C4) für Religionspädagogik und
Katechetik zur Ausschreibung.

Voraussetzung: Habilitation oder gleichwertige
Qualifikation im Fachgebiet der ausgeschriebenen
Planstelle.

Bewerbungen bis 28. Februar 1999 an:

Dekan der Kath.-Theol. Fakultät
Universität Wien
Dr.-Karl-Lueger-Ring 1
A-1010 Wien

er sich zusprechen (lassen), um der wiederum eigenen Verurteilung zu entgehen. Durch diese Unbestimmbarkeit des religiösen Gesetzes – dessen Aufhebung ja schon in der Schrift (Paulus!) umstritten ist – wird der Gläubige einer unentrinnbaren Dialektik ausgesetzt, bei der er stets dazu tendiert, die Forderung hochzutreiben, um der mutmaßlichen Verfehlung zu entgehen; dies um so mehr, als bei einer Entscheidung über das Ewige die Zeitlichkeit ohnehin bedeutungslos wird. Damit droht nicht nur eine völlige Lebensverneinung, gegen das Ewige hat das zeitliche Dasein keine Chance auf Eigenständigkeit; doch dieses muß erst einmal durchgestanden werden, seine Anforderungen sind ebenso konkret wie einsehbar, unabweisbar wie vollziehbar, versprechen sogar eine gewisse Erfüllung der Zeitlichkeit. Demgegenüber bleibt die religiöse Forderung so transzendent wie absolut, weitgehend unbestimmt, eigener Festlegung überlassen. Verspricht sie auch die zeitlos-ewige Erfüllung, so ist diese doch so unvorstellbar weit entrückt, wodurch die unerfüllbare Forderung zur einzig gewissen religiösen Aktion wird, welche sich jedenfalls *gegen* das Leben richten muß. Damit wäre, wie eingangs zitiert, allerdings die frohe Botschaft des Evangeliums zum Dysangelium verkehrt, das die Weltverlorenheit des Menschen eher vertieft als heilt, eine Erlösung verkündet, welche – obschon bereits geschehen, so doch verlierbar – höchste Bedrohung darstellt, jedenfalls immer neu verdient werden muß.

«So zu leben, dass es keinen Sinn mehr hat, zu leben, das wird jetzt zum Sinn des Lebens.»¹⁴ Dies allerdings – wie nochmals betont sei – erst und nur, wenn wir den Anspruch überziehen und dabei übersehen, daß es zunächst einmal *unser* Anspruch ist, den wir erheben, gegen uns und andere, was dem Menschen womöglich gar nicht zusteht; schon das Bewußtsein der Ununterscheidbarkeit von subjektiver Projektion und persönlicher Reaktion sollte uns davon abhalten, wollen wir nicht die Freiheit verspielen, an welcher sich die Wahrheit des Glaubens erweisen sollte: «Und die Wahrheit wird euch freimachen» (Joh. 8,32). Nietzsche spricht geradezu von einer «*Sklaven-Morals*», zu welcher ein überhöhter Anspruch den Menschen verurteilt habe, der sich gegen das Leben richten müsse, sofern wir ihm entsprechen wollen, ohne ihm gerecht werden zu können. Es ist weniger eine Moral für Sklaven, welche damit – wie der Philosoph mit vielen anderen zeitweise meint – die «Herren» an die Kette ihrer Restriktionen legen möchten, zu denen sie, die «Sklaven», ohnehin genötigt sind, um zugleich die «Herren» an der Ausübung ihrer

¹⁴ Za III, Der Genesende; AC 74.

Macht zu hindern, zu der ihre höhere Moral sie fähig macht und legitimiert. Es ist vielmehr der *absolute Anspruch*, der den Menschen allererst zum Sklaven einer Moral werden läßt; soweit deren Gesetz ihm legal wie Material verborgen bleibt; so führt allerdings jede heteronome Moral eo ipso zu einer Sklaven-Moral, während die *Autonomie*, auf die einsehbaren Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens ausgerichtet, den Menschen gerade zum Herren, nicht über andere, sondern vor allem über sich selbst, nicht über, sondern durch die Moral werden läßt. Eine so bestimmte Moral, mag, wie Kant bemerkt, nicht ohne «Nötigung» auskommen, sollte aber keinen Zwang ausüben, – Moral kann eben nicht erzwungen werden, darf nicht auf Lohn schauen, nicht einmal Gleichbehandlung erwarten, wie umgekehrt Unmoral gemeinhin nicht bestraft, oft genug nicht einmal bemerkt wird. Doch es ist gerade das Lohn-Strafe-Prinzip, das die Moral um ihre Autonomie, den Glauben um seine Würde bringt, wenn er seiner nachgerade unvermeidlichen Verrechnungsstrategie erliegt, die sich nie auszahlen dürfte.

«Ach, das ist meine Trauer: in den Grund der Dinge hat man Lohn und Strafe hineingetragen – und nun auch noch in den Grund eurer Seelen, ihr Tugendhaften.»¹⁵

Wille zur Macht

Das meistgebrauchte Schlagwort, wenn über Nietzsche geredet wird, ist der *Wille zur Macht*, der den Philosophen sogar (nicht einmal völlig zu Unrecht) in den Verdacht gebracht hat, der Ideologie der Nazis den Weg bereitet zu haben; in der Tat hat der Philosoph mit der Herausstellung dieser Motivierung nicht nur einen offensichtlich weit verbreiteten Grundtrieb des Menschen aufgespürt, – er hat das *Prinzip aller Ideologie* beim Namen genannt, soweit sie einen absoluten Anspruch für ihre Ideen, Ideale und Forderungen erhebt.

Doch sollte man nicht übersehen, was der Philosoph selbst zunehmend vergißt, daß der Wille zur Macht bei seiner Begründung im Zarathustra primär zur «Selbst-Überwindung» aufruft, einer Selbstüberwindung, welche dem «Gehorsam» gegenüber den eigenen, selbst gesetzten oder akzeptierten Werten gilt; mag es auch leicht und naheliegend sein, seine Macht oder Ohnmacht an anderen auszulassen, so wird es erst «schwer», wenn die Macht der Selbstbestimmung durch die Idee dient, welche das Leben tragen, die Leiden erträglich machen soll.

«Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht. Löblich ist, was ihm schwer gilt; was unerlässlich und schwer, heißt gut, und was aus der höchsten Not noch befreit, das Seltene, Schwerste, – das preist es heilig...»

Dabei kommt es auf zweierlei an: zum einen darauf, das eigene Gesetz nicht ohne weiteres auf andere (einzelne oder Gruppen) zu übertragen, zumal wenn seine Geltung unnachweisbar ist, seine Wahl entsprechend dezisionistisch getätigt werden muß, andere nicht unter es zu zwingen, es wohl zum «Ziel der Menschheit» zu erklären.

«Tausend Ziele gab es bisher, denn tausend Völker gab es. Nur die Fessel der tausend Nacken fehlt noch, es fehlt das Eine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel. Aber sagt mir doch, meine Brüder: wenn der Menschheit das Ziel noch fehlt, fehlt da nicht auch – sie selber noch?»

Zum anderen wird gerade die Selbstüberwindung darauf bedacht sein, das eigene Gesetz nicht zu überziehen, womit die Sinnggebung zerstört würde, die es tragen soll; wenn wirklich das Leben, wie Zarathustra es sagt, das ist, «*was sich immer selber überwinden muss*», darf der Gehorsam den Menschen eben nicht zum Sklaven des selbst gegebenen oder gewählten Gesetzes machen, das in dem Maße dem Willen zur Macht erliegt, in dem es selbst sein «Opfer» wird.

«Ja noch, wenn es sich selbst befiehlt; auch da noch muss es sein Befehlen büßen, seinem eigenen Gesetze muss es Richter und Rächer und Opfer werden.»¹⁶

Daß das Christentum im Laufe seiner Geschichte oft einem Willen zur Macht erlegen ist, wird niemand leugnen können; um so mehr muß sich der Glaube immer wieder vor dem Anspruch hüten, der ihn heraufbeschwört. Fast unvermeidlich, muß man sagen, weil die Sinnggebung offensichtlich ihre Funktion nur voll erfüllen kann, wenn sie absolut gesetzt wird, – und dies, obwohl sie damit ihre eigentliche Erfüllung verfehlt, ja geradezu ins Gegenteil der Herstellung vollendeter Sinnlosigkeit der Inhumanität umschlägt: aus dem Gehorsam gegenüber den eigenen Ideen und Idealen wird; wie sich zeigt, die Herrschaft unter ihnen (eventuell durch sie), aus der persönlichen, «schwer» zu erringenden Selbstüberwindung wird der Wille zur Macht, der alle und alles, sich selbst wie alle anderen dem absolut gesetzten Anspruch unterwirft. Nietzsche beschreibt im letzten Aphorismus der «Zur Genealogie der Moral» diesen Prozeß der Selbstzerstörung einer absoluten Sinnggebung; die am Ende jede «Weltanschauung» bedroht, ihr humanes Anliegen in totalitäre Herrschaft ausarten läßt: In der Bergpredigt waren Kreuzzüge doch wohl nicht vorgesehen, und Marx hätte sich wohl auch eine bessere Realisierung seiner Ideen gewünscht, – sogar die Wissenschaft wird zur Gefahr, wenn sie ihren Anspruch überzieht, ihre Erfolge überschätzt, ihre Folgen verkennt. (*Schluß folgt*)

Gerd-Günther Grau, Hamburg

¹⁵Za II, Von den Tugendhaften.

¹⁶Za I, Von tausend und Einem Ziele, II, Von der Selbstüberwindung.

WIRKLICHKEIT WIEDERGEGWINNEN

Zum Kunstverständnis im Denken von Walter Warnach

Welche «Wirklichkeit»? Wieso «wiedergewinnen»? Fragen, aufgeworfen von der Überschrift dieses Versuchs, dem Kunstverständnis im Denken eines Autors nachzugehen, der zu den großen Vergessenen gehört: vergessen als überragender Essayist, als beunruhigend genauer Zeitdiagnostiker, als «Entdecker» und unbestechlicher Weggefährte von *Joseph Beuys*.¹ Unter den Essays, die Walter Warnach im Lauf von mehr als drei Jahrzehnten verfaßt hat, ist kein einziger, der nicht den Entstehungsbedingungen und Heilungschancen dessen nachgeht, was er unter dem «geschändeten Antlitz» der verloren gegebenen und

¹Eine erweiterte Fassung dieses Beitrags erscheint in einer Publikation des Diözesanmuseums Köln zu der Arbeit von Joseph Beuys «Ohne Titel» (Munitionskiste mit Sonnenkreuz, Fichtenstamm mit Berglampe) von 1972. – Joseph Beuys schenkte diese Arbeit Walter Warnachs, der sie dem genannten Museum als Dauerleihgabe überlassen hat.

vielleicht wiederzugewinnenden Wirklichkeit versteht. Vertraut mit dem Denken *Blaise Pascals* (1947 erscheint seine souverän konzipierte und übersetzte deutsche Auswahl)², sieht er alle ungeschmälerte Wirklichkeit gegenstrebig angelegt und den Menschen mit der Bestimmung konfrontiert, sein gegenstrebiges Leben in Freiheit zu gestalten. Der Künstler wird als exemplarischer Mensch vorgestellt. Stellvertretend für die anderen – hier beginnt die gesellschaftliche Relevanz der Kunst – wacht er darüber, daß die «Mitte» der Wirklichkeit «unverfügbar» bleibt. Sein Werk unterliegt zwar, wie das eines jeden, der vergehenden Zeit. Trotzdem kommt in der von ihm geschaffenen Gestalt eine Gegenwärtigkeit des Wirklichen zum Vor-

²Vgl. dazu meinen Beitrag «Ausgespannt zwischen Gegensätzen. Zur Geisteshaltung und Spiritualität Blaise Pascals» (im Edith Stein Jahrbuch 1998), der nach dieser Auswahl und Übersetzung Walter Warnachs zitiert.

schein, die als Überdauernwollen auf Zukunft gerichtet ist, ja die etwas «Paradiesisches» zu erinnern, vorwegzunehmen und zu verbergen scheint.

Das sind, zusammengedrängt, die wichtigsten Etappen der nun anzutretenden Reise durch Warnachs «Schriften zur Zeit», durch diese Widerstandsschriften, die quer zur Zeit geschrieben und darum schwer zu verstehen sind. Auf einer solchen Reise ist es unvermeidlich, daß schon einmal begangene Strecken teils erneut begangen, teils gekreuzt werden wie von einem, der «Wege im Labyrinth»³ geht. Doch die Schritte am Ende werden auf die Schritte am Anfang stoßen.

Der Wirklichkeitsschwund der modernen Zeit

Wichtigstes Kennzeichen der modernen Welt ist ihr «Wirklichkeitsschwund» (697), der sich in der Objektivierung des Menschen und in der Funktionalisierung seiner Lebensbereiche äußert. Die Sucht der Zeitgenossen, ihre Selbstausslegung und Selbstverwirklichung zu betreiben, indem sie das Leben in seiner Gegenstrebigkeit entkräften, bewirkt in Wirklichkeit eine Minderung und Schwächung seiner Daseinsfülle. Diese Einbuße führt zu einer subtil kaschierten Selbstentfremdung, die mit der eher merklichen ökonomisch bedingten Selbstentfremdung darin übereinkommt, daß sie gegenstrebigkeit Wirklichkeit gebrochen hat. Der Brechungs- und Verkürzungsprozeß drückt sich freilich auch in der «Tatsache» aus, «daß gerade die Menschen, die vom Gesetz der Selbstentfremdung in der Arbeit am ehesten aufgenommen schienen, die Dichter, die Künstler, die Philosophen... am ersten und schärfsten das Bewußtsein dieser veränderten Welt erlangten» (97). Jede Zeit hat ihre besonderen Bilder, Metaphern, Parabeln, «und was im Bewußtsein der Zeitgenossen umgeht und wie es ihnen im geheimsten zumute ist, läßt sich an einem Dichtwerk oder einer Kunstschöpfung oft eindeutiger ablesen als an den programmatischen Manifesten» (109).

Kunst macht etwas von der verborgenen Signatur eines Zeitalters sichtbar, deckt Entscheidungen auf, die längst gefallen sind und keinem mehr auffallen: «Die moderne Welt hat den Fanatismus der Reinheit. Ihre Reinlichkeit, ihre Hygiene..., die Sorgfalt, mit der sie den bei so starkem Verschleiß unvermeidlichen Menschenabfall beseitigt, bis zu den Krematorien und den tadellos erhaltenen Urnenhainen, kurz, das blitzsaubere Funktionieren des ganzen Daseinsapparates, das alles sind nur rituelle Äußerungen der tieferen Religiosität, ihrer Religion der Reinheit» (191). Die selbstsicheren Eroberungen des modernen Menschen zeigen plötzlich ihr abgewandtes Gesicht und werden kenntlich als Rückzug in eine Sterilität, die als solche unkenntlich bleiben will. Rächt sich so jede Wirklichkeit, die der Mensch um einen ihrer Gegensätze schmälert? Rächt sie sich, indem sie genau in jenes Gegenteil umschlägt, um das man sie bringen will – hier also in sicherungssüchtige Furchtsamkeit? Der Künstler macht sichtbar, daß es hinter der halbierten eine ganze, hinter der verfügbaren eine unverfügbare Wirklichkeit gibt. Er «demonstriert sie und bringt sie uns» – wie es im Hinblick auf Beuys heißt – «zur Erfahrung»; jede seiner Aktionen, die einer halbierten Vernunft ohnmächtig und unvernünftig erscheinen müssen, ist eine Bewegung auf die stärkere, ursprungsnähere Wirklichkeit zu, und zwar als Gegen-Bewegung, als gegenläufig zur verminderten manipulierten Wirklichkeit verlaufender Prozeß, der vielleicht zeigen kann (Sozialpsychologen sprechen hier von «paradoxe Intervention»), «daß das, was Wirklichkeit zu Wirklichkeit macht: ihre radikale Unverfügbarkeit, in einer Welt der Totalverfügung nur wiederhergestellt oder doch wenigstens wiederer-

³W. Warnach, *Wege im Labyrinth. Schriften zur Zeit*, mit einem Vorwort von H. Böll, hrsg. von K.-D. Ulke, Pfullingen 1982. – Alle Zitate entstammen diesem Band. – Walter Warnach, geboren 1910 in Metz; 1925–1935 philosophische, romanistische und germanistische Studien in Bonn, München und Köln; 1939–1945 (mit Unterbrechungen) Soldat; 1946–1965 freie Mitarbeit im Schwann- und Patmos-Verlag Düsseldorf; 1960–1975 philosophische Lehrtätigkeit an der Staatlichen Kunstakademie Düsseldorf; seit 1945 freier Schriftsteller. Hrsg. mit H. Böll und W. von Trotz zu *Solz der Zeitschrift «labyrinth»* (1960–1962).

hofft werden kann, wenn über die totalverfügbare Wirklichkeit im Gegen-Sinn verfügt wird, also absurd, also sinnlos und in dieser Sinnlosigkeit sinneröffnend für das, was Wirklichkeit wirklich ist: unverfügbar» (875).

Ein Künstler wie Beuys setzt mit seinen Aktionen blockierte Geschichte wieder in Gang, verflüssigt das zum Stocken Gebrachte durch gegenläufig konzipierte Gesten, Rituale, Bildzeichen, die schmerzhaft wirken und provokativ – es kann nicht anders sein in einer Welt der ausgeblendeten Schmerzen (*L. Kolkowski* wird 20 Jahre später die «analgetische Kultur» der modernen Europäer anprangern); freilich nicht nur Beuys, andere Künstler und Dichter auch, wobei Warnach zwischen darstellenden und bildenden Künstlern einerseits und Dichtern andererseits keine scharfe Trennung vornimmt. Ihn interessiert die ihnen gemeinsame exemplarische Rolle, ihn interessiert ihr diagnostisches und womöglich heilendes Kraftpotential, das der gewaltsamen ungeschichtlichen irrationalen Entkräftung der «unaufhebbaren Gegensatzfülle des Wirklichen» entgegenwirkt.

Die «Mitte» dieser Gegensätze darf durch keinen Zugriff usurpiert werden – im Namen des Menschen nicht und im Namen Jesu Christi nicht; diese innerste «Stelle» muß unbesetzt bleiben, sie ist «für das gottmenschliche Mittlerwerk offenzuhalten» (441). Hierin scheint Warnachs Rede von der unbesetzbaren und unbesitzbaren Mitte (die er bei *Konrad Weiß* vorformuliert findet) ihr eigentliches Gewicht zu finden. So könnte zu verstehen sein, warum sein Gedanke von der gegensätzlich strukturierten Wirklichkeit auch der Kunst auf rationalen Wegen allein – Pascal spricht von den unzulänglichen Gründen der «raison» – nicht nachzuvollziehen ist.

Wenn sein Essay über das Labyrinth des Christen mit dem Satz beginnt: «Der Augenblick ist gekommen, die Sprache der Unmittelbarkeit zu reden», dann wird damit der Entschluß angekündigt, diese Mitte auszusparen in einem un-mittelbaren Reden. Das «unmittelbare», die «Mitte» aussparende Reden, Denken und Handeln heißt so, weil es davor zurückscheut, alles auf der Welt und selbst das Innerste des eigenen Lebens in jene «Mitte» zu setzen, die einmal begrifflich «das völlig Unverfügbare des Menschen», ein andermal bildhaft als «herzbewegende Fülle der Gegensätze» bezeichnet wird. Angesichts einer Welt, die immer differenziertere Vermittlungen arrangiert, soll der Künstler «die Sprache der Unmittelbarkeit» sprechen und so darauf verzichten, die «tobende Einheit der Gegensätze» zu verraten. Wenn bis in dieses Zentrum hinein die alles mit allem vermittelnden Selbstbezüglichkeiten des Menschen vorstoßen, verliert das Dasein seine innerste Dimension. Es schrumpft um die Freiheit, angesichts einer selbstproduzierten Totalität von Vermittlungen auch nur ein einziges Mal im Leben die Konfrontation mit dem unbrochenen Ganzen dem eigenen Vorteil vorzuziehen.

Der Vorrang der Freiheit vor der Wirklichkeit

Kunst ist immer geschichtliche Gestalt, und sie ist immer frei in der Wahl ihrer Mittel, wie der unentfremdete Mensch es wäre, der in der Zeit aus der Freiheit lebte. Nachdem skizziert worden ist, welche tiefgehenden Entfremdungen der «Wirklichkeitsschwund» zur Folge hat, wird plausibel, daß Kunst stellvertretend darauf hinweisen muß, wie furchtbar es ist – für den Menschen wie für die Kunst –, der Freiheit aus dem Wege zu gehen. Alle Kunst, so verschieden sie ist, hat dem geschichtlichen Gebot zu folgen, als ihr Grundthema aufzugreifen «Freiheit vor der Wirklichkeit und durch die Wirklichkeit, der man sich konfrontiert hat» (838).

Die Wirklichkeit aber, die der Freiheit gegenübertritt und fordernd auf sie zukommt, ist ein Ensemble von Gegebenheiten, das Warnach «Bestimmung» nennt. Bestimmung ist kein eingebildeter, sondern der höchst reale Widerpart der Freiheit; kein mythologisches, sondern ein situationsbedingtes geschichtliches Gegenüber; eine Wirklichkeit, deren Appellcharakter von außen nach innen geht, nicht umgekehrt: «Jede Situation, in der ich als Mensch stehe..., enthält eine Vielzahl von Anmutungen,

Aufrufen an mich, die sich in den Situationsgegebenheiten auf offene oder verhüllte Weise mir kundtun, und denen ich in meinem Verhalten zu entsprechen habe... In den meisten Situationen geht dieser vorherrschende Anspruch von einer Fremdperson aus: Jemand will etwas von mir, und ich muß diesem Anspruch gegenüber Stellung nehmen, indem ich ihm entweder nachkomme oder ihn abweise» (492).

Dieses Zitat aus einer 1947 erschienenen Arbeit erinnert an den Ausgangspunkt im Denken von *Emmanuel Lévinas*, den dieser ebenfalls Ende der vierziger Jahre ansatzweise entwickelt; es ist zwar nicht unmöglich, aber höchst unwahrscheinlich, daß Warnach seinen Gedanken von «Anspruch» einer «Fremdperson» Lévinas verdankt. Auf jeden Fall ist durch sein Verständnis von «Bestimmung» eine deterministische Deutung – sei sie sozial, religiös oder evolutionär begründet – ausgeschlossen. Trotzdem geht der Anspruch, von dem hier die Rede ist, über die momentane Begegnung hinaus; der Vorgang gewinnt eine Dimension, die alle Geschichte von Anfang bis Ende übergreift und die den Einzelnen auf das Ganze eines ihn umfassenden Daseinsinns verweist.

Der «Daseinsinn» ist also keine von diesem realen Dasein abgehobene Größe (wie es Esoteriker und alle jenen verkünden, die aus der «Sinnfrage» in den Zeiten ihrer Konjunktur Kapital schlagen wollen), sondern das richtunggebende Insgesamt meiner Lebensverhältnisse mit ihrem geschichtlich verschlungenen Wurzelwerk einschließlich der «Luftwurzeln», die in die Zukunft wachsen. Was darin «richtungweisend» ist, übersteigt allerdings unser Fassungsvermögen, und *jetzt erst* kann von der *inneren* Dimension der Bestimmung gesprochen werden. Sie wird zu einem Geschehen, das, anhebend von außen nach innen, in der Wechselbewegung zwischen innen und außen voranzutreiben ist – aufgenommen und weitergeführt in dem korrespondierenden Widerspiel, das zwischen (innerer) Freiheit und (äußerer) Bestimmung einsetzen muß. Freiheit bliebe nur innerlich, das heißt abstrakt; und griff ins Leere ohne den Widerpart der – zunächst von außen erfahrenen – Bestimmung. Bestimmung ihrerseits bliebe nur äußerlich, das heißt ebenso abstrakt, und zielte ins Leere ohne den Widerpart der – zunächst von innen kommenden – Freiheit. Beide verfielen ohne ihren Gegensatz: Bestimmung zu Zwang, Freiheit zu Willkür.

Diesen Verfall diagnostiziert der Künstler mit einer Art von innerem Blick. Er sieht «kraft einer prophetischen Schau der modernen Welt» (98) die Verkümmern der abgetrennten Gegensätze, er steht «unter dem Zwang, immer das Ganze zu sagen, die ganze Wirklichkeit in ihrer schmerzhaften Verstreubung und sich selbst als das Medium, in der diese Wirklichkeit in der Weise der Kunst Wort wird» (703). Am schmerzhaftesten für ihn selbst und auch für den nachvollziehenden Betrachter seiner Gestaltungen wird der «Zwang, immer das Ganze zu sagen», wenn sich der Künstler in «zeitgeschichtlicher Stellvertretung» (549) den beiden äußersten Begrenzungen stellt, in deren Spannungsfeld die dialektische Wechselbewegung zwischen Freiheit und Bestimmung stattfindet: vor allem dem Ende, aber auch dem Anfang des Lebens. Mit ihrem Blick auf Geburt und Tod bleibt alle Kunst auf «die unerläßliche Nähe zur geschichtlichen Zeitnot» (719) festgelegt.

Der Modellcharakter der Kunst für das Leben

Kunst ist nicht an absoluten Maßstäben zu messen, sondern an geschichtliche Rahmenbedingungen gebunden. Sie selbst weiß das. Dennoch liegen ihre spezifische Absicht und Motivation nicht im Wissen und im Bewußtsein, nicht im Einsehen und nicht einmal im Schauen, sondern in der Gestaltung eines Werks. Nun ist Gestaltung nichts anderes als Formgebung, und die «Sprache» eines Kunstwerks ist darum ausschließlich an seiner Form abzu«lesen». Das Lesen der Form muß vom Betrachter gelernt werden, vor allem dann, wenn er gewohnt ist, auf allen Daseinsebenen inhaltsfixiert zu leben, zu denken und zu sehen. Form aber ist «ebenso ein Innerliches, wie sie ein Außen

An der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien gelangt die Planstelle eines/einer

Ordentl. Universitäts- Professors/-Professorin

(entspricht C4) für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie zur Ausschreibung.

Voraussetzung: Habilitation oder gleichwertige Qualifikation im Fachgebiet der ausgeschriebenen Planstelle.

Bewerbungen bis 15. März 1999 an:

Dekan der Kath.-Theol. Fakultät
Universität Wien
Dr.-Karl-Lueger-Ring 1
A-1010 Wien

ist, sie ist Gegenwart des Innerlichsten im Außen» (509).

Erst wer bereit ist, den Weg der Form zu gehen, wird dem Kunstwerk keine anderen Aussagen abverlangen, als seine Form geben kann. Nur mit diesen Aussagen «verzaubert» das Kunstwerk. In seiner Form tritt das Innerste nach außen, um den Betrachter zu seiner gestaltgewordenen Wirklichkeit zu «verführen». Die Gestalt eines Werkes kann den Betrachter begeistern und ermutigen, ebenfalls seinen eigenen Weg zu gehen und seinem Leben Gestalt zu geben.

Der muterzeugende Funke vermag freilich nur deshalb überspringen, weil der geformt-gestalteten Wirklichkeit des Kunstwerks etwas eingearbeitet und zum «integrierenden Bestandteil des Formereignisses» (734) geworden ist, – «etwas» oder sagen wir weniger falsch ein «Element», das zugleich unveräußerlich zur eher ungeformt-ungestalteten Daseinsweise des Betrachters gehört: die Zeit. Zeit ist kein Stoff, und Zeit ist immer unvollendet. Kein Kunstwerk, kein nachschaffender Adressat erreicht die Ruhe der Vollendung, weil in diesem wie in jenem der zeithaft ausgetragene Streit der Gegensätze nicht zur Ruhe kommt: «Dauer der Gegenwart erringt nur *die Kunst* – und darin offenbart sich ihre dialektische Grundverfassung –, die das Zeithafte einbezieht und die Gestalt sich immerfort ereignen läßt, indem sie der Versuchung widersteht, die Lücke zu schließen, die sie an der Vollendung hindert» (859). Aus der «Lücke», aus der «Wunde», die durch die zerreißende Zeit im Streit der Gegensätze aufgerissen wird, kann allerdings eine tiefere Wirklichkeit aufscheinen, als je in einer vollends zu Ende geformten Gestalt augenfällig sichtbar werden könnte.

Die dem Kunstwerk eingearbeitete Zeithaftigkeit tritt als eine – Anfang und Ende der Zeit «streichende» – Gegenwärtigkeit in Erscheinung. Ihre jeweils heutige Gegenwärtigkeit, gegenstrebzig ausgespannt zwischen ihrem vergangenen Gestern und ihrem zukünftigen Morgen, ist so intensiv nach vorn gerichtet, daß sie zum Abstreifen ihres jetzt präsenten Gewordenseins strebt und über sich hinausstrebt. Ihre gegenwärtige Zeitform ist der ihres Ursprungs so sehr entgegengesetzt, daß das gegenwärtige Kunstereignis (weil Kunst immer zeithaft ist, ist sie immer Ereignis, nie statisches Objekt) aus sich herauswill wie die Schlange aus ihrer abgelebten Haut: «Diese Zeitform ist im Unterschied zu der Zeitform aller Vorgänge, die Gegenstand der objektiven wissenschaftlichen Erkenntnis sind, die Zeitform des Wirklichen, die macht, daß jedes jedem und so sich selbst in sich selbst entgegengesetzt ist... Das, was dem Wirklichen und dem Eigenwirklichen des Kunstwerks gemeinsam ist, ist die Zeitform, Zeit

als Form für den Vorgang der unerschöpflichen Selbstentgegensetzung» (905, 908).

Die gegenstrebige Zeitverfaßtheit des Wirklichen im Kunstwerk gehört zum Wichtigsten und am schwersten Verstehbaren im Kunstverständnis des Autors. Doch damit nicht genug. Es ist nicht nur so, daß der Streit der Gegensätze zeithaft in der Gestalt des Kunstwerks ausgetragen wird. Zugleich läßt die Gestalt die Unruhe und Unabschließbarkeit dieses zeithaften Kampfes hinter sich: «Die Gestalt aber scheint, indem sie das Leben in sich aufgenommen hat, die Zeit von ihm abgestreift zu haben... Es ist, als Leben der Gestalt, in jedem Augenblick ganz es selbst, seine Zeit ist – im Fortbestehen der Gestalt – ungeminderte, strahlende Gleichzeitigkeit» (820f.).

Diese Wendung überrascht. Hieß es denn nicht, daß der Streit der Gegensätze im Leben wie im Kunstwerk zeithaft ausgetragen wird und nie zur Ruhe kommt? Wie geht solche Konfliktstruktur mit dem Vollendungsmodell der Gleichzeitigkeit zusammen? «Gleichzeitigkeit ist die Dimension des Paradieses, und die großen Abenteuer der Menschheit: Herrschaft, Liebe, Kunst zielen alle darauf ab, diese Gleichzeitigkeit zu erzwingen...» (820). In der Kunst geht das «Abenteuer» offenbar gut aus, die Aussetzung der gegenstrebigen Zeit läßt sich «erzwingen», und als Gestalt findet das «unendliche Verlangen» an sein Ziel, der Zerrissenheit zwischen «Noch-nicht» und «Nicht-mehr» zu entkommen. Ist das gemeint?

Der Skeptiker fragt sich, ob hier der Wunsch nach Erfüllung mit der Erfüllung selbst verwechselt wird. Aber vielleicht ist die Zeit, die der abgeschlossenen *Gestalt* des Kunstwerks innewohnt: als Gleichzeitigkeit, eine andere als jene, die dem unabschließbaren *Prozeß* des *Kunstereignisses* innewohnt: als gegenstrebig ausgespannte und zerreißen- de Zeit. Etwas genauer gesagt, hieß das: die Zeitqualität der Gestalt des Kunstwerks, also jene Gleichzeitigkeit (von der immer noch nicht feststeht, ob sie wirklich ist oder nur – nur? – als schöner Schein aufleuchtet), ist eine andere als die Qualität der in sich gegensätzlichen Zeit, die im entfremdeten Leben um ihren Gegensatz gebracht wird.

Darf man daraus folgern, daß Kunst mit dem entfremdeten Leben nichts zu tun hat? Nach Warnach ist es genau umgekehrt: Kunst hat Modellcharakter für ein Leben, dem die Bedingungen zur Gestaltwerdung vorenthalten werden. Spätestens jetzt ahnt man, warum es der Kunst so wichtig ist, Wirklichkeit wiederzugewinnen: um die gestalthaft Wiedergewonnene als wiederge-

wonnene Gestalt einer Gesellschaft anzubieten, die sie verloren und verloren gegeben hat.

Das Kunstwerk als Prozeß und Gestalt

Weil das Kunstwerk sowohl Prozeß als auch Gestalt ist, sind die Gegensätze zugleich prozessual und gestaltet in ihm aufgehoben. Das Noch-nicht und das Nicht-mehr sind einer von Menschenhand geschaffenen Wirklichkeit, der Gestalt, so «einverleibt» oder «eingeformt», daß der zwischen ihnen klaffende «Spalt» – Effekt ihres unablässigen antagonistischen Sichaufspaltens – in einer Art von Zeitstillstand zur Einheit eines Ganzen zusammengeschlossen wird. Diese Einheit kann der Künstler freilich erst dann aus sich herausstellen, wenn er sie vorher sich selbst eingeformt hat. Die Kunstgestalt *folgt* der Lebensgestalt. Mit der Intensität des zusammenspannenden Informbringens dessen, was sonst zerrissen und formlos ist, gewinnt Kunst die eigentliche Dimension des Wirklichen zurück: ganz zu sein, indem sie es schafft, sonst abgetrennte «seelische Organismen, die sich eingestandenermaßen nicht durch die künstliche Atmung des puren Funktionsdienstes im Dasein erhalten können, wieder lebbar zu machen» (762). Doch nur wenn die Kunst radikal unverfügbar bleibt, kann man hoffen, daß an ihr eine Wirklichkeit wahrnehmbar wird, die imstande ist, «das uns bedrohende System sozialer und kultureller Zwänge zu erschüttern» und «die Wirklichkeit, wie sie sich vorfindet, zu verändern, sie, die radikal entfremdete, wieder zu einer menscheigenen zu machen» (880, 882), heißt es im Beuys-Aufsatz.

Kunst kann die faktisch vorhandenen Schwundformen gesellschaftlichen Lebens transzendieren, indem sie an ihren Werken unausgeschöpfte Formen der Wirklichkeit vorweist. Damit solches Vorweisen bemerkt werden kann, müssen zwischen Kunst und Gesellschaft Gemeinsamkeiten dasein. Eine erste Gemeinsamkeit liegt darin, daß sich beide durch «Sprache» verständlich machen. Es gibt keine Kunst, die nicht Sprache ist, und keine Gesellschaft, deren Verständigungsabsichten nicht sprachlich zustande kämen. Weiterhin wurzeln beide in Erinnerungen, die Entwürfe werden wollen, beide also verspannen ihr Jetzt gegenstrebig zwischen Vergangenheit und Zukunft: was von fernher angekommen ist, will über sich hinaus. Wenn allerdings in einer Gesellschaft das sprachgebundene Verständigungsinteresse, das Erinnern der Vergangenheit, das Entwerfen der Zukunft fehlt, wird Kunst im Gegenzug notwendig zu einem revolutionären Vorgang: sie macht eine Wirklichkeit wirksam, die auch in der Gesellschaft Wirklichkeit werden sollte. Im Gegenüber zu einer Wirklichkeitsunterschlagungsgesellschaft wird Kunst zum Protestpotential, weil sie im Schaffen von Gestalt eine erfülltere Weise des Menschseins freilegt.

Diese mehr angesteuerten und angerissenen Gedanken konnte Walter Warnach nicht mehr weiterführen, weil ihm seine Erkrankung seit über zehn Jahren das Sprechen und Schreiben verbietet. Für ihn ist Kunst in genau dem Maße Kunst, wie sie sich der unentfremdeten Wirklichkeit offenhält, diesem alternativ «Anderen», dem man sich konfrontieren muß, damit etwaige Befreiungschancen ergriffen, ja überhaupt wahrgenommen werden können. Der Künstler gerät dabei allerdings in den «Grundwiderspruch», wie es im Grieshaber-Aufsatz heißt, «das zugleich von allseitiger aktiver Präsenz zum Zeitgeschehen und dem Willen, Kunst in ihrer Reinheit und Unabhängigkeit von allen gesellschaftlichen Zwängen und Zwecken zu erhalten» (923). Trotz dieses Grundwiderspruchs sagt der Künstler, der mit seiner Kunst immer das Ganze sagen muß, der Gesellschaft, daß *ihre* Wirklichkeit *nicht* das Ganze ist. Würde dieses «Sagen» aufgenommen, so könnte daraus der rettende Anstoß werden, dem «Wirklichkeitsschwund» einer objektivierten und funktionalisierten Menschenwelt entgegenzuarbeiten. Denn Kunst sucht letztlich nur «nach der Wiedergewinnung der Wirklichkeit, der vollen, illusionsfreien, aus der Tiefe des substantiellen Geschehens immerfort erneuerten Wirklichkeit» (740).

Karl-Dieter Ulke, München

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert
Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1999:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 55.- / Studierende Fr. 40.-
Deutschland: DM 63.- / Studierende DM 43.-
Österreich: öS 450.- / Studierende öS 310.-
Übrige Länder: sFr. 51.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung
nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.