Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft

1983

Mit den in Freiburg i. Ue.
gehaltenen Vorträgen
von Franz Böckle,
Heribert Raab,
Rudolf Preimesberger
und Ulrich Saxer

1984
Görres-Gesellschaft
zur Pflege der Wissenschaft

Die Geschäftsstelle der Görres-Gesellschaft befindet sich in
5000 Köln 1, Belfortstraße 9 – Fernruf 02 21/73 83 17
Postanschrift: Görres-Gesellschaft, Postfach 10 09 05, 5000 Köln 1
Postscheckkonto Köln (BLZ 370 100 50) 758 93-500
Kreissparkasse Köln (BLZ 370 502 99) 20 501
Postscheckkonto Wien (Österreich) 7747.366

INHALTSVERZEICHNIS

Erster Teil — Seite

Wissenschaftliche Beiträge

Franz Böckle: „Verantwortung der Wissenschaft" . . . 5

Heribert Raab: „Freiburg i. Ue. und das deutsche Geistesleben" . . . 16

Rudolf Preimesberger: „Die Ausstattung der Kuppelpfeiler von St. Peter, Rom, unter Papst Urban VIII." 36

Ulrich Saxer: „Journalistische Ethik – eine Chimäre?" 56

Zweiter Teil

Die Generalversammlung in Freiburg i. Ue.

Bericht über den Verlauf der Tagung . . . 69

Quintin Aldea: Laudatio aus Anlaß der Verleihung des Ehrenringes der Görres-Gesellschaft an José Manuel Pérez-Prendes . . . 72

Hansjürgen Staudinger: In memoriam Wilhelm Keilbach . . . 74

Öffentliche Vorträge . . . 76

Sektionsberichte . . . 77

Dritter Teil

Jahresbericht

I. Vorstand und Sektionsleiter . . . 121

II. Mitgliederstand . . . 123

III. Beirat . . . 123

IV. Unsere Toten . . . 132

V. Institute und Auslandsbeziehungen

Institut Rom . . . 133

Institut Madrid . . . 135

Institut Lissabon . . . 138

Institut Jerusalem . . . 138

Institut für Interdisziplinäre Forschung . . . 139

VI. Publikationen . . . 141

Erster Teil

Wissenschaftliche Beiträge

Franz Böckle

Verantwortung der Wissenschaft

Der Heidelberger Medizinhistoriker Heinrich Schipperges hat unter dem Titel „Utopien der Medizin" eine Reihe von Kostproben aus Festvorträgen der „Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte" aus dem 19. Jahrhundert vorgelegt. Sie sprechen alle von einem ungebrochenen Glauben an die technische Machbarkeit menschlicher Zukunft. So prophezeite Werner von Siemens 1886 in Berlin: Die Naturwissenschaften werden die Menschen „moralischen und materiellen Zuständen zuführen, die besser sind, als sie je waren", weil Machtfülle der Wissenschaft die Menschheit auf „eine höhere Stufe des Daseins" erhebt.[1]) Neunzig Jahre später stellt Prof. Graul bei der Gründung eines internationalen Instituts für medizinische Zukunftsforschung in Marburg fest: „Wir werden uns in zunehmendem Maße bewußt, daß technischer Fortschritt nicht unbedingt menschlichem Fortschritt gleichzusetzen ist. Skeptiker meinen, daß wir die verbleibenden dreißig Jahre bis zur Jahrtausendwende dazu brauchen werden, um die negativen Aspekte technisch-zivilisatorischer Entwicklung zu beseitigen."[2]) Die zwei Zitate belegen deutlich den Wandel des Bewußtseins, den die Erfahrung mit dem naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt nicht nur in weiten Kreisen der Bevölkerung, sondern selbst bei engagierten Wissenschaftlern bewirkt hat.

Bei nicht wenigen Zeitgenossen erweckt der wissenschaftliche Fortschritt mehr Ängste als Glückserwartungen. Die Rationalisierung der Arbeitswelt durch die Computertechnik, die Belastung der Umwelt durch die Energieversorgung mit fossilen Brennstoffen oder durch Kernspaltung, die Spannung zwischen Humanität und Wissenschaft in der apparativen Medizin, die Möglichkeit von Neben- und Spätfolgen bei der Entwicklung neuer Wirkstoffe durch Molekularbiologie und Gentechnologie sind nur einige der Bereiche, die viele Menschen heute mit Angst erfüllen. Wir fragen in einem ersten Schritt nach den Gründen für diesen Wandel in der Einstellung. Die Wurzel dürfte im

---

[1]) H. Schipperges, Utopien der Medizin, Geschichte und Kritik der ärztlichen Ideologie des 19. Jhdts., Salzburg 1968.

[2]) E. H. Graul, Environtologie und Zukunftsplanung. Das große Unbehagen: Umweltgefährdung, in: Deutsches Ärzteblatt (27. 3. 1971), S. 963.

selbst liegen. Man wird zwar einwenden, daß auch die „Belle Epoque", die sog. gute alte Zeit, bei allem Fortschrittsglauben bereits solche Ängste gekannt habe. Auch die Gasbeleuchtung oder die ersten Dampfzüge haben nicht nur Bewunderung, sondern auch besorgte Fragen und selbst moralische Dispute ausgelöst. Wissenschaft erscheint dem allgemeinen Bewußtsein allemal als eine geheimnisvolle Macht, als ein – wie Hegel sich ausdrückt – „Drüben und Draußen", das immer Ängste zu wecken vermag. Landgrebe weist wohl zu Recht darauf hin, daß nicht zuletzt deshalb die Wissenschaften gern zu einem Kollektivsubjekt hypostasiert und mit Verantwortung belastet werden.[3]) Doch dies reicht nicht hin, um die tiefe Skepsis zu verstehen, mit der heute so manche auch unter den Wissenschaftlern sich dem reinen Fortschrittsdenken entgegenstellen. Diese Skepsis gründet nicht im Geheimnischarakter der Wissenschaft, sondern vielmehr in der Erkenntnis, daß technischer Fortschritt allein keinen Sinn stiften und keine Werte setzen kann. Soll der Fortschritt dem Menschen nützen, so muß er gelenkt werden aus einer Verantwortung vor Instanzen, die außerhalb der Naturwissenschaften angesiedelt sind. Dies ist – wie wir alle wissen – die Konsequenz des gewandelten Natur- und Wissenschaftsverständnisses. Den bedeutenden Naturforschern des 18. Jahrhunderts, einem Carl von Linné beispielsweise oder Georges-Louis Buffon, war die Ausbeutung der Natur durch den Menschen noch kein Problem.[4]) Ihrer Meinung nach hat der Mensch wohl die Kraft, verändernd in die Natur einzugreifen; ja, er vermöchte gewissermaßen alles, wenn er auch auf immer vernichten oder gänzlich neu schaffen könnte. „Diese beiden Möglichkeiten aber hat Gott sich vorbehalten. Damit ist der Mensch in einem ganz außerordentlichen Maße von einer Folgelast seines Handelns befreit: wie auch immer er die Natur und seinesgleichen behandelt, Gott selbst, der sich Destruktion und Kreation reserviert, bewahrt ihn vor der finalen Katastrophe."[5]) Diese göttliche Ökonomie der Natur verliert in der Naturauffassung des 19. Jahrhunderts ihre Verbindlichkeit. Die Preisgabe der Teleologie der Schöpfung war die Voraussetzung dafür, daß die neuzeitliche Wissenschaft der Natur ihren Weg zur völlig eigenmächtigen Umgestaltung der Welt antreten konnte. Begeistert stellt der Physiologe und Sekretär der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Emil Du Bois-Reymond, am Ende des Jahrhunderts fest, das Ziel der Naturwissen-

---

[3]) Vgl. L. Landgrebe, Die Philosophie und die Verantwortung der Wissenschaften, in: L. Landgrebe (Hrsg.), Philosophie und Wissenschaft, 9. Deutscher Kongreß für Philosophie, Düsseldorf 1969, Meisenheim am Glan 1972, 3–17, 3 f.

[4]) Vgl. W. Lepenies, Historisierung der Natur und Entmoralisierung der Wissenschaften, in: Merkur 37 (1983), 545–554, 548.

[5]) Ebd.

schaften sei „die planmäßige Bewältigung und Ausnutzung der Natur durch den Menschen zur Vermehrung seiner Macht, seines Wohlbefindens und seiner Genüsse". Die Geschichte der Naturwissenschaft bedeutet ihm „die eigentliche Geschichte der Menschheit".[6])

Gleichzeitig hat sich auch das seit der Antike wirksame Leitbild der Wissenschaft als einer organischen und systematischen Ganzheit des Wißbaren aufgelöst. Für Hegel war noch das Wahre das Ganze: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann nur das wissenschaftliche System derselben sein."[7]) Auch Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt ordnen die wissenschaftliche Erkenntnis noch unter die leitende Idee der Totalität und Universalität des Wissens. Sie erkennen freilich bereits, daß diese Totalität sich nicht im Wissen eines einzelnen verwirklichen kann. Sie läßt sich nur in der „Universitas litterarum", in der Universität im Humboldtschen Sinn, entfalten.[8]) Inzwischen ist uns allen bekannt, daß auch diese Idee eines kooperativen Wahrheitsbesitzes der ständig wachsenden Differenzierung und Spezialisierung des Wissens zum Opfer gefallen ist. Die Folge ist eine nie dagewesene Bildungskrise. Was uns noch eint, ist ein formal bestimmtes Ideal reiner Wissenschaftlichkeit als objektiver, kritisch-methodischer Erarbeitung von Erkenntnis. Es gibt keine Wissenschaft als solche, „es gibt immer nur den realen und konkreten Menschen, der wissenschaftlich arbeitet, um auf bestimmte Weise und mit bestimmten Methoden Wissen zu erwerben und zu bereichern, sich darin aber vom Ideal kritisch-methodisch gesicherter Erkenntnis leiten läßt".[9])

Diese Konzentration auf die wissenschaftliche Erkenntnis und die methodisch notwendige Neutralisierung wissenschaftlichen Arbeitens läßt bei der Frage nach der Verantwortung der Wissenschaft jene Aporie erkennen, auf die wir einleitend schon hingewiesen haben. „Alle Naturwissenschaften geben uns Antwort auf die Frage: Was sollen wir tun, *wenn* wir das Leben *technisch* beherrschen wollen? *Ob* wir es aber technisch beherrschen sollen und wollen, und ob das letztlich eigentlich Sinn hat: – das lassen sie ganz dahingestellt oder setzen es für ihre Zwecke voraus."[10]) Werden aber Wissenschaft und Ethik dermaßen getrennt, so kommt die Ethik immer zu spät. Wenn die Wissen-

---

[6]) Zitiert bei W. Lepenies, a. a. O. 554.

[7]) G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, Phil. Bibl. Bd. 114, Hamburg [6]1952, S. 12.

[8]) Vgl. E. Coreth, Freiheit und Bindung der Wissenschaft, in: Kath. Z. f. Theologie 94 (1972), 127–144, 131.

[9]) Ders., a. a. O., S. 132.

[10]) Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in: ders., Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre (hrsg. v. J. Winckelmann), Tübingen (2. durchges. u. ergänzte Auflage 1951), 566–597, 583 f.

schaften uns die Methoden der Macht gelehrt haben, soll die Ethik uns zur Verantwortung der Macht bringen. Je mehr uns Wissenschaft und Technik in Stand setzen, zu erreichen, was wir wollen, um so hilfloser stehen wir vor der Frage, was wir eigentlich wollen. Je mehr mögliche Zukünfte machbar werden, um so weniger scheinen Menschen sich auf eine gemeinsame, wünschbare Zukunft einigen zu können. „Der Fehler in diesem Denkmodell liegt darin, daß man von der Abstraktion der Wissenschaften aus der Gesellschaft ausgeht und erst dann nach der ethischen und sozialpolitischen Integration wissenschaftlich-technischer Macht in die humanen Ziele der Gesellschaft fragt. Weil aber aus einer von Werten abstrahierten, ‚wertfreien' Wissenschaft keine Werte deduziert werden können, geraten die Werte, nach denen wissenschaftliche Ergebnisse verwertet werden, in die Beliebigkeit schon vorhandener sozialer, ökonomischer und politischer Interessen oder des persönlichen Geschmacks."[11])

Wollen wir aus dieser Aporie herausfinden, dann müssen wir präziser *nach dem Subjekt der Verantwortung fragen.* Dabei kann es sich nicht nur um die Verantwortung für den korrekten Vollzug wissenschaftlicher Erkenntnis und Begründung handeln. Wichtiger noch ist die Frage nach dem verantwortlichen Subjekt für die Umgestaltung der Welt aufgrund angewandter Erkenntnis. Im Rückblick auf den Wandel im Wissenschaftsverständnis können wir dazu generell feststellen: Wenn der Mensch als der definiert wird, der sein geschichtliches und gesellschaftliches Schicksal selbst in die Hand nimmt, muß er auch selbst die Verantwortung tragen, und zwar nicht nur für die Erfolgsgeschichte, sondern auch für die Leidensgeschichte der Menschheit. Das alte Problem der Theodizee wird zumindest zu einem guten Teil eine Frage der Anthropodizee. Da Gott als Zurechnungssubjekt nicht mehr zur Verfügung steht, muß alle Verantwortung auf den Menschen als Geschichtstäter zurückfallen.

II. Die Verantwortung der Wissenschaftler

Bei der Suche nach den konkreten Trägern der Verantwortung fällt der erste Blick meist auf die Vertreter der Wissenschaft selbst. Seit Friedrich Dürrenmatt und Heinar Klipphardt mit ihren Bühnenstücken „Die Physiker" und „In der Sache J. Robert Oppenheimer" die Spannung zwischen der Forschungsfreiheit und einer notwendigen Kontrolle am Beispiel der Atomphysik breiten Schichten der Bevölkerung zum Bewußtsein gebracht haben, ist insbe-

---

[11]) J. Moltmann, Der Einfluß von Mensch und Gesellschaft auf den biomedizinischen Fortschritt, in: The Challenge of Life, Roche Anniversary 1971, Basel/Stuttgart 1972, 316–334, 316.

sondere die Frage der Verantwortung der Naturwissenschaftler zu einem beliebten Diskussionsthema geworden. Dies nicht unbedingt zum Nutzen der Sache. Dazu haben einzelne Forscher selbst beigetragen. Wenn z. B. Erwin Chargaff in seiner Autobiographie „Das Feuer des Heraklit" (1979) zur Spaltung des Atoms und zur Aufklärung der Chemie der Vererbung schreibt: „In beiden Fällen (beim Atomkern wie beim Zellkern) habe ich das Gefühl, daß die Wissenschaft eine Schranke überschritten habe, die sie hätte scheuen sollen" (246), dann kommt dieses Gefühl nicht nur reichlich spät, es ist völlig unrealistisch. Dann hätte nämlich Oswald T. Avery auf seine Untersuchungen über die Transformation von Pneumokokkustypen (den Erreger der Lungenentzündung) verzichten müssen. Sie waren der tatsächliche Anlaß, um den Nukleinsäuren nachzuspüren. Nur ein völliger Verzicht auf Forschung könnte solchen Wünschen genügen. Der Mensch dürfte nicht mehr fragen, „was die Welt im Innersten zusammenhält". Das besagt noch lange nicht, die Grundlagenforschung sei wertneutral. Das oft gehörte Argument: Grundlagenforschung diene der wertfreien Erkenntnis, sie sei daher ethisch indifferent; erst ihre Anwendung sei ethisch von Belang, trägt nicht viel zur Klärung der Verantwortung der Wissenschaft bei. Die mit großem Aufwand betriebene Forschungsunternehmung und Wissensproduktion wären dann „vorerst einmal nur eine Art l'art-pour-l'art-Angelegenheit, die dann von einigen verwegenen Praktikern dazu mißbraucht würde, die Natur, die Umwelt, den Menschen zu verändern".[12]) So lassen sich Grundlagenforschung und angewandte Forschung nicht trennen. „Wissen ist Macht"; entsprechend lautet die erkenntnistheoretische Grundthese von Auguste Comte: „savoir pour prévoir, prévoir pour prévenir" (wissen, um vorauszusehen, voraussehen, um zuvorzukommen).

Alles wissenschaftliche Tun verlangt freie Entscheidungen, die durch Ziele und Werte motiviert sind, die Verpflichtungen und Verantwortungen auferlegen. Dies gilt schon für die Entscheidung, überhaupt Wissenschaft zu betreiben, dafür seine Kräfte und Mühe einzusetzen, vielleicht wissenschaftliche Forschung zur Lebensaufgabe zu wählen. Es ist nicht minder eine Entscheidung, eine bestimmte Forschungsrichtung zu wählen, bestimmte Forschungsziele zu verfolgen und dafür bestimmte Methoden einzusetzen. Das alles sind menschliche Entscheidungen, die sehr verschieden motiviert sein können, jedenfalls aber menschlich gerechtfertigt und verantwortet werden müssen. Wissenschaft als menschliche Tätigkeit ist niemals völlig wertfrei oder wertindifferent. Der seit Max Weber viel umstrittene Begriff der Wertfreiheit der

---

[12]) P. Good, Von der Verantwortung des Wissens, in: P. Good (Hrsg.), Von der Verantwortung des Wissens, Frankfurt 1982, 123–159, 128.

Wissenschaft muß sehr sorgfältig differenziert werden, wenn er nicht zu folgenschweren Mißverständnissen führen soll. Sein Anliegen ist die wissenschaftliche Objektivität: „Es soll nicht dem subjektiven Belieben oder der ‚Weltanschauung' überlassen bleiben, was als wissenschaftliche Erkenntnis anerkannt wird, sondern es ergibt sich aus der Konsequenz eines von Begründung zu Begründung weiterschreitenden Erkenntnisvorgangs."[13]) Doch gerade dazu ist zu bemerken, was in neueren wissenschaftstheoretischen Untersuchungen immer wieder betont wird: auch die sog. „empirischen Wissenschaften" sind „nicht durchgängig empirisch, wie sie gerne vorgeben".[14]) Wenn wir Wissenschaft betreiben, geht dies nicht ohne Festsetzung von historisch-epochalen Rahmenbedingungen. „Das Befolgen derselben im Wissensgewinnungs- und Rechtfertigungsprozeß macht das geschichtliche ‚Ethos' einer Wissenschaft aus, das nicht immunisiert werden darf, sondern über das in Form einer umfassenden Wissenschaftsphilosophie ein Nachdenken (ein Diskurs) stattfindet. Für den Wissenschaftler sind Integrität der Wahrheitssuche, Ernsthaftigkeit und Genauigkeit des Regel-Folgens, ‚intellektuelle Redlichkeit', sind Phantasie, Weitsicht, Sensibilität, Weisheit, was man in der Antike einfach ‚Geist' nannte, für seine Wissenstätigkeit konstituierend. Also vorgängig zu aller technologischen Umsetzung, die Werte und Unwerte, Güter und Bedürfnisse realisiert, haften der Wissenschaftlichkeit selbst immanente Wertgesichtspunkte an."[15])

Auf diesem Hintergrund kann und muß nun auch die Frage nach der konkreten Verantwortung des Forschers gestellt werden. Sie betrifft vom Untersuchungsobjekt her die Unbedenklichkeit der Methode sowie die Überprüfung übersehbarer Folgen. Nehmen wir als Beispiel das vieldiskutierte *Problem der Gentechnologie.* Gemeint ist damit die Neukombination genetischen Materials (die Kombination von Nukleinsäure-Fragmenten) in vitro sowie die Vermehrung und Expression dieses Materials in Bakterien.

Es handelt sich um eine naturwissenschaftliche Methode, die in vielfältiger Weise eingesetzt werden kann. Mit ihrer Hilfe läßt sich – durchaus im Sinn der Grundlagenforschung – überhaupt erst die verschlüsselte Erbinformation aufdecken. In der angewandten Forschung stehen vor allem die Produktion biologischer Wirkstoffe (z. B. Insulin), aber auch Verbesserungen im Bereich der Pflanzenzucht und des Umweltschutzes im Vordergrund. Aber – und das weckt hier das besondere Interesse – das Material, mit dem hier umgegangen

---

[13]) L. Landgrebe, a. a. O., S. 4.
[14]) P. Good, a. a. O., S. 135.
[15]) P. Good, a. a. O., S. 138.

wird, ist Träger der Erbinformation. Die genetische Ausstattung einer einzelnen Zelle enthält das Programm für die Realisation jedes lebendigen Individuums vom Einzeller bis zum Menschen. Bei dieser fundamentalen Bedeutung der Erbinformation für die Vielfalt und den Bestand der Arten des Lebens erhebt sich die Frage, ob der Mensch nicht von einem manipulativen Eingriff in das Erbgut Abstand nehmen sollte. Oder nüchterner gefragt: Kann man die Neukombination von Nukleinsäurefragmenten den herkömmlichen Synthesen organischer oder anorganischer Stoffe gleichsetzen. Die Art der Fragestellung verrät denn auch sogleich ihren suggestiven Charakter. Es ist hier nicht der Ort, die Frage weiter zu verfolgen. Nur soviel ist zu sagen, daß zur Beantwortung bedacht werden müßte, daß die Gentechnik im Grund gezielt Prozesse nachvollzieht, die sich in der Natur seit Jahrmillionen ereignen. Der Mensch greift mit der Recombinationstechnik gezielt einen Vorgang auf, für den die Natur selbst modellhaft die Mittel bereitstellt. Einen solchen Vorgang kann man jedenfalls nicht schon deshalb als unzulässig erklären, weil er vom Menschen bewußt aufgenommen und gesteuert wird. Ernsthafte Vorbehalte ergeben sich erst bei dem Umgang mit der Erbsubstanz des Menschen. Wir meinen damit nicht die Untersuchung der Struktur der Chromosomen oder der Funktion einzelner Gene, soweit das Untersuchungsmaterial aus einzelnen Körperzellen entnommen wird. Der grundsätzliche Vorbehalt erhebt sich auch nicht gegen denkbare therapeutische Eingriffe zur Korrektur von Gendefekten, die eine Erbkrankheit verursachen. Grundsätzliche Bedenken ergeben sich jedoch gegen jede Art züchterischer Versuche mit dem Menschen. Auch wenn derartige Versuche noch in den Bereich der Spekulation gehören, so läßt sich doch schon heute gültig sagen, daß eine solche Menschenzüchtung der Menschenwürde widerspricht. Sie determiniert durch einen gezielten Eingriff in tiefgreifender Weise die persönliche Struktur eines anderen Menschen und greift somit in die Unverfügbarkeit seiner Individualität ein.

Auch wenn die ethische Unbedenklichkeit einer neuen Technologie in grundsätzlicher Hinsicht feststeht, so bleibt weiterhin deren Anwendung auf ihre Zielsetzung wie auf ihre Folgen hin zu prüfen. Dies ist eine Aufgabe, die sich nie vollständig oder abschließend vollziehen läßt, denn der Nutzen- wie der Risikofaktor bleibt offen. Während die unmittelbaren Nebenwirkungen eines Experiments relativ zuverlässig zu kontrollieren sind, entziehen sich die mittel- und langfristigen Folgen einer Technologie einer sicheren Prognose. Das kann zum einen daran liegen, daß noch nicht alle theoretischen Grundlagen eines Verfahrens geklärt sind, und Hypothesen erst in der Praxis erprobt werden müssen. Das beruht aber zum andern noch mehr darauf, daß über die Auswirkungen neuer Technologien auf die ökologische und soziale Umwelt ein gesichertes prognostisches Wissen erst recht fehlt. Und gerade in diesem

Bereich fragt man in der Öffentlichkeit besonders interessiert nach den möglichen Folgen. Je größer die technischen Möglichkeiten zur Gestaltung unserer Welt und Umwelt geworden sind, um so mehr verlangt man, daß der Wissenschaftler sich nicht auf eine bloß wissenschaftsimmanente Prüfung der Chancen und Risiken seiner Forschung zurückziehe, sondern die Auswirkungen für Gesellschaft und Welt mitbedenke.

Dieses Verlangen ist verständlich. Doch bei allem Reden über die Verantwortung der Forscher wird man sich der Grenzen dieser Forderung bewußt bleiben müssen. Wie für jede sittliche Verantwortung, so gilt auch für die des Forschers, daß sie sich allein auf seine Entscheidungen sowie auf die *voraussehbaren* Folgen seines Tuns oder Unterlassens beziehen kann. Die Folgen müssen für ihn vorhersehbar sein. Dies ist – wie wir eben gesehen haben – bereits bei mittelfristigen Auswirkungen schwierig. Im Blick auf Fernwirkungen ist der einzelne Forscher ohnehin überfordert. Er bleibt mit seiner Reflexion weitgehend auf den immanenten Bereich seiner wissenschaftlichen Praxis zurückgebunden. Seine Aufgabe kann nur darin liegen, Entscheidungsmöglichkeiten und Entscheidungskonsequenzen offenzulegen, die sonst nicht erkennbar wären. Damit aber bleiben die einzelnen Wissenschaften selbst auf einen wissenschaftlich-politischen und wissenschaftlich-ethischen Dialog angewiesen, in dem allein eine Einigung über leitende Interessen, Werte und Wertprioritäten gewonnen werden kann.

III. Eine Ethik der Wissenschaften

müßte einen solchen Dialog anregen und versuchen, ihn in Gang zu halten. Im Unterschied zu der heute üblichen Wissenschaftstheorie hätte sie nicht nur „auf die formalen, logischen und methodologischen Probleme der Wissenschaften zu reflektieren, sondern darüber hinaus auf das Wesen wissenschaftlichen Tuns, auf die Eigenart und Stellung der einzelnen Wissenschaft in der Gesamtheit der Wissenschaften, auf die Funktion und Bedeutung der Wissenschaften im ganzen des menschlichen, geistig-kulturellen und gesellschaftlichen Lebens. Sie hätte das einzelne einzuordnen in die Ganzheit der menschlichen Erkenntniswelt und der menschlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, um daraus den Sinn und Wert, die Aufgaben und Verantwortungen der Wissenschaft herauszustellen.“[16]) Das ist eine Aufgabe, die nicht in den immanenten Bereich des Betreibens jeweils einer Wissenschaft fällt. Das Bemühen dürfte von den Wissenschaften aber auch nicht als unnötiger Überbau oder gar als fremde Einmischung verstanden werden. Wir haben darauf

---

[16]) E. Coreth, a. a. O., S. 142.

hingewiesen, wie jede Wissenschaft bei all ihrer Verpflichtung zu methodischer Objektivität und Neutralität eingebunden ist in konstituierende Wert- und Rahmenbedingungen. Eine ethische Reflexion auf die Praxis der Wissenschaften müßte an diesen Rahmenbedingungen anknüpfen und auf einen umfassenden Werthorizont hinweisen, der den Stellenwert des einzelnen wissenschaftlichen Tuns erkennen läßt. „In der Ausübung einer wissenschaftlichen oder technischen Praxis *leben* ist (eben doch) etwas anderes als die Reflexion auf diese Praxis."[17]) Trotzdem darf die ethische Reflexion nicht an den Praktikern der Wissenschaft vorbeigeführt werden. Entsprechend bleibt sie methodisch wie praktisch auf den Dialog verwiesen.

Der Dialog oder Diskurs gilt in der heutigen Wissenschaftskultur als der geeignete Weg zur Konsensfindung im Bereich ethischer Urteilsbildung. Im Modell einer idealen Argumentationsgemeinschaft werden die notwendigen Voraussetzungen und Spielregeln entwickelt. Der Weg ist nicht neu; Platon hat ihn bereits in seinen Dialogen gewiesen. Die den Dialog leitende Idee ist die Einsicht, daß die Gültigkeit des ethischen Arguments argumentativ gefunden werden muß und nicht als unangreifbar außerweltliche Position vorgefunden wird. Die Griechen sprachen vom ἔλεγχος, von der Prüfung. Und gemeint war, daß einer eine schwierige Entscheidung andern zur gemeinsamen Reflexion vorlegt. Gründe und Gegengründe wollen vorurteilslos geprüft werden, bis ein plausibles und überzeugendes Argument gefunden wird.

In den heute für den Bereich der Naturwissenschaft und der Medizin häufig geforderten und z. T. bereits institutionalisierten Ethikkommissionen ist dieses Grundmuster dialogischer Urteilsfindung aufgenommen worden.

Eine Ethikkommission ist keine juristische Schiedsstelle. Sie ist eher eine Art Problematisierungsinstanz. Sie soll von einseitiger Zweckrationalität wegführen und dazu anregen, über die Zweckmäßigkeit der Ziele selbst nachzudenken. „Es geht nicht um die bloße Anwendung von Normen, sondern um das Entdecken von Herausforderungen, die unabdingbar sind, um die Gewichtung von Intentionen und Interessen, um die Differenz von Zumutbarkeit und Irreversibilität, um das Eröffnen umfassender Sinnperspektiven."[18])

Dazu reichen allerdings die bloßen Bedingungen eines formal korrekt geführten Dialogs nicht aus. Immanuel Kant hat in seinem Beispiel vom Arzt und Giftmischer auf die Tücken einer formalen Argumentationslogik hingewiesen. „Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art

---

[17]) L. Landgrebe, a. a. O., S. 12.

[18]) F. J. Illhardt, Aus der Arbeit der Ethik-Kommission. Strukturelle Probleme medizin-ethischer Reflexion, in: Med. Ethik. Aspekte – Kriterien – Perspektiven, Köln 1982, 47–61, 53.

gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken." (Grundlagen zur Metaphysik der Sitten) Bei Augustin streiten sich der Befehlshaber einer gut organisierten Seemacht mit dem Befehlshaber eines gut organisierten Seeräuberschiffs, wer das bessere Recht hinter sich habe, wo doch beide sich aufs Haar gleichen: Beide plündern und töten, beide haben großen Erfolg, beide handeln nach ihrem Sitten-, Ehren- und Ordnungskodex, beide tragen Verantwortung und haben Menschen hinter sich, die sie als rechtmäßige Anführer betrachten. Warum, so fragt Augustinus, kann man den einen als Verbrecher und den anderen als legitimen Vaterlandsverteidiger ansehen? Und seine Antwort ist klar: Die Gültigkeit einer ethischen Position kann nicht aus der bloßen Beachtung von Verfahrensregeln abgeleitet werden. Für die ethische Überlegung Augustins ist nicht interessant, daß die Welt so ist, wie sie ist, daß diese Welt halt Seeräuber wie Militärs (oder nach Kant Giftmischer wie Ärzte) hervorbringt. Augustinus interessiert vielmehr, wie die Welt sein könnte, wenn Gott sie aus ihrem Verfall retten würde, und wie man in dieser civitas Dei handeln könnte. Kant formuliert diese utopische Frage nüchtern. Ethisch relevant ist für ihn nicht die Abhängigkeit von Gesetzen und Normen, sondern die freie Selbstbestimmung in einem „Reich der Zwecke", wie er jene Welt nennt, in der – jenseits von Heteronomie und Lohndienerei – wahre Selbstbestimmung des Menschen und seines Handelns in Freiheit möglich ist. Ethik ist nicht möglich ohne Grundkonsens über den Menschen und seine Zukunft.

Das ist das zweite und entscheidende Postulat, das aus allen Entwürfen und Vorschlägen zu einer Ethik der Wissenschaften hervorgeht: Der umfassende Horizont, das entscheidende Ziel ist das Überleben des Menschen in Menschlichkeit.

Hans Jonas vertritt in seinem Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation die These, daß Ethik heute nicht mehr als ewige Präsenz-Ethik, sondern als *Zukunftsethik*, als eine Ethik der *Fernverantwortung* entworfen werden müsse. Ihr kategorischer Imperativ heißt: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden." Das Nichtsein künftiger Generationen darf nicht wegen des Seins der jetzigen gewagt werden. Anstelle des utopischen Prinzips der Hoffnung muß das „Prinzip Verantwortung" treten, das, gerade um Unheil zu verhüten, ernsthaft mit einem möglichen Eintreten der Katastrophe rechnet. – Diese Dominanz der Negativprognose bei Jonas gibt aber kein hinreichendes Kriterium für das, was in der Gegenwart des Handelns verantwortlich zu tun ist. Ja sie gibt nicht einmal ein begründetes Wissen für das, was

sicher unterlassen werden muß. Wir müssen unsere konkreten Entscheidungen an einem positiven Wert messen lassen. Jonas selbst weist darauf hin, daß „echtes menschliches Leben" nicht denkbar sei ohne Achtung vor der Würde und Freiheit jedes Menschen.

Dieser Achtung ist nicht Genüge getan, wo nur eigene Rechte eingefordert werden. In einem solchen Denken wäre Verantwortung der Wissenschaft nur als Spiel von Ansprüchen und Gegenansprüchen zu verstehen. Verantwortung der Wissenschaft kann nur in einer vertieften Reflexion auf das Wesen sittlicher Freiheit deutlich werden. Sittliche Freiheit ist in Pflicht genommene Freiheit. Sie wird in Pflicht genommen durch den Dienst am gemeinsamen Wohl aller, auch der zukünftigen Generationen. Sie hat die menschliche Lebenswelt in ihrer Ganzheit und Vieldimensionalität vor Augen zu halten und zu sichern. Dazu gehört nicht nur die Umwelt, deren Bedeutung heute mehr denn je erfahren wird, sondern auch das Leben in tragenden Institutionen der Rechtsgemeinschaft. Von dieser Verantwortung kann sich auch die Wissenschaft nicht dispensieren, es sei denn um den Preis des Verlustes der eigenen Freiheit.

Es bleibt eine letzte, eine provozierende Frage: Warum sollen eigentlich die Zukünftigen leben? – Es ist die Frage, die auch Jonas in aller Eindringlichkeit stellt. Ich meine, es gebe darauf keine zwingende Antwort, wenn der Mensch nicht über sich selbst hinaus verwiesen ist auf einen ihn tragenden letzten Grund und Sinn.

Eine solche Verwiesenheit vermag unser Dasein von Hybris ebenso zu bewahren wie vor trüber Resignation. Jedes von uns selbst gesetzte Ziel, dem wir uns mit Haut und Haar verschreiben, müßte unsere Freiheit einengen. Jedes verabsolutierte Ziel, mag es noch so wertvoll sein, zwingt uns, alles, was es sonst noch gibt, als Stufe oder Mittel zum Zweck zu verdinglichen. Nur die Bindung an die freimachende Freiheit selbst kann endliche Freiheit nicht einengen, sondern zu sich selbst bringen. Man kann diesen Verweis auf einen den Menschen selbst übersteigenden Grund und Sinn (das meinen wir mit dem Begriff der Transzendenz) bewußt weit fassen, um auch zwischen Vertretern unterschiedlicher Weltanschauungen eine elementare Verständigung über die Bedingungen der Menschenwürde und der Menschenrechte zu erreichen. Man kann ihn aber meiner Überzeugung nach nicht ausklammern, wenn man sich um die letzten Fragen, um die innerste Existenzbedingung unseres freiheitlichen Zusammenlebens und unserer Zukunft bemühen will.

Heribert Raab

Freiburg i. Ue. und das deutsche Geistesleben*)

Im Bereich der Eidgenossenschaft gibt es zwei Städte, die durch ihre Sonderstellung hervorragen und für die Entwicklung des schweizerischen Katholizismus entscheidende Bedeutung erlangten, aber in ihren Beziehungen zum deutschen Geistesleben, im Geben und Nehmen, im Aneignen und Ablehnen, grundverschieden sind: Freiburg und Luzern. Während Luzerns große Vergangenheit in der frühen Neuzeit charakterisiert ist durch die Führung der Fünf Orte der katholischen Innerschweiz, behauptet Freiburg, bis an die Schwelle der Gegenwart ein kleiner und wenig fruchtbarer Bauernkanton auf der deutsch-romanischen Sprachgrenze, seine Sonderstellung gegen das übermächtige reformierte Bern seit der katholischen Reform nicht zuletzt mit der geistigen Öffnung nach dem katholischen Westen und Süden.

Freiburg, von Anfang an deutsch und frankoprovenzalisch, war 1481 in die damals noch ausschließlich deutschsprachige Eidgenossenschaft eingetreten und hat stets den Charakter einer von fremden Kulturen durchtränkten Region. Der Eintritt in die Eidgenossenschaft hat Folgen im sprachlichen wie im kulturellen Bereich. 1497 wird die bedeutendste Kanzel der Stadt, die der St. Nikolauskirche, den Deutschen zugewiesen. Die Drucker werden verpflichtet, in keinerlei Mundart zu drucken, sondern die hochdeutsche Rechtschreibung zu beachten. Freiburg schickt seine Söhne an die katholischen Universitäten Süddeutschlands, vor allem nach Freiburg im Breisgau, „nicht bloß aus altüberlieferter Vorliebe für die zähringische Schwesterstadt an der Dreisam, sondern auch darum, weil sich hier an einer katholischen Universität zugleich die Gelegenheit bot, sich die für den zukünftigen Geistlichen, Juristen und Staatsmann unumgängliche Geläufigkeit in der deutschen Sprache anzueignen, welche ihnen in der Heimat nicht vermittelt werden konnte". Andererseits beherbergt Freiburgs weltberühmtes Jesuitenkolleg, an dem Patres aus allen Ländern Europas dozieren, bis ins 19. Jahrhundert die jeunesse d'orée des französischen Adels, und in den Zeiten der französischen Revolution hatten Hunderte eidverweigender Priester und Dutzende von Bischöfen beim Freiburger Volk gastliche Aufnahme gefunden.

Seit der Reformation ist Freiburg in der reformierten Westschweiz eine katholische Insel, und der Eindruck einer Enklave drängt sich heute noch jedem auf, der von Norden kommend die leeren Münster von Basel und Bern gesehen hat und weiter südlich die Kirchen von Payerne, Lausanne und Genf

*) Vortrag, gehalten anläßlich der Generalversammlung in Freiburg.

besucht. In dieser katholischen Enklave behauptet sich eine deutschsprachige Minderheit in doppelter Isolation. Das Freiburger Patriziat begann seit dem 17. Jahrhundert mehr und mehr das Französische zu bevorzugen; das Volk sprach seine Dialekte. Deutsch wurde in noch weit höherem Maße eine Fremdsprache in einer Zeit, da der Alt-Berner Albrecht von Haller, der Dichter der Alpen, von sich bekannte: „Ich bin ein Schweizer, die deutsche Sprache ist mir fremd." Für den aus der Innerschweiz nach Freiburg als deutschen Stadtprediger verschlagenen Ignaz von Ah, den Bewunderer von Lacordaire und Montalembert, war Paris 1861 die Hauptstadt der Welt, der Mittelpunkt der Wissenschaften und Künste, der Literatur und Beredsamkeit, „Frankreich, die große Nation, die uns allen vorangeht in Geschichte und Zivilisation".

Die Beziehungen zum deutschen Geistesleben bleiben, obwohl die religiös-kirchliche Erneuerung am äußersten Rande der Oberdeutschen Jesuitenprovinz mit Petrus Canisius und seinem Katechismus fast zu einem Begriff verschmilzt, sehr viel schwächer als die der Peripheriestadt Basel oder gar Zürichs, das während des 18. Jahrhunderts mindestens für 50 Jahre die Hauptstadt der deutschen Literatur ist. Sie sind auch nicht immer ungetrübt, aber stets aufschlußreich, ja faszinierend für jeden, der Freiburger Eigenart erforschen oder einer der europäischen Schicksalsfragen, der Begegnung von germanischer und romanischer Welt nachgehen will.

In der literarischen Entdeckung der Alpen oder ihrer künstlerischen Aneignung durch Deutsche hat Freiburg keinen Platz. Stadt und Land wurden niemals entdeckt oder große Mode wie das Berner Oberland, Graubünden, das Engadin, das Wallis oder das Land um den Bieler- oder Genfer See. Zu den fast klassisch zu nennenden Stätten deutscher Schweizerreisen gehört Freiburg nicht. Die Empfindsamen des 18. Jahrhunderts schwärmen, weltflüchtig, am nahen Bielersee mit Rousseau, und die Naturbehaglichen des 19. Jahrhunderts betreiben, bevor das Hochgebirge entdeckt wird, nach Viktor v. Scheffel, handwerksmäßig den Sonnenaufgang von der Rigi. Kein deutscher Maler hat – um mit dem aus Paris heimkehrenden Berner Schadau in Conrad Ferdinand Meyers „Amulett" zu sprechen – „das frischgrüne Hochland von Fryburg mit seinen schönen Hügellinien und dunklen Waldsäumen" gesehen. Von der Plage der in eine neuentdeckte Landschaft gestellten Staffeleien bleibt Freiburg verschont.

In keiner großen deutschen Dichtung ist das Freiburger Land verkörperte Gestalt wie die Innerschweiz in Schillers Wilhelm Tell, der Zürichsee oder Thunersee bei Klopstock oder Kleist, nicht einmal Hintergrund. Sein Wider-

schein bleibt gering selbst in den Erzählungen des Freiburger Franz Küenlin oder in der „Jungfer Therese" des Priester-Dichters Heinrich Federer, der an der jungen Freiburger Universität einige Semester studierte und dessen literarische Begabung damals bereits deren erster Rektor, der Germanist Franz Jostes, ein jovialer, geistsprühender Westfale, entdeckte. Die deutschen Dichter gingen an Freiburg vorbei; überhaupt waren es nicht viele, die ihre Eindrücke von dieser kleinen Welt, abseits der großen Straßen festhielten, wie der heute vergessene „elegante" Friedrich von Matthisson, den Schiller noch als mustergültig für die Landschaftspoesie vorstellte, oder der Breslauer Germanist Friedrich Heinrich von der Hagen, der auf der Suche nach Handschriften des Nibelungenliedes 1808 Freiburg besuchte. Vergeblich sucht man in den Gedichten des jahrzehntelang hier dozierenden Mineralogen Baumhauer aus Bonn, „eines freien Sohnes der Poesie" – um ihn mit seinen eigenen Worten vorzustellen –, etwas über Freiburg zu finden, und auch im Werk der Dichterin Ilse Franke, einer Norddeutschen, die seit 1912 mit dem Germanisten Wilhelm Oehl verheiratet in Freiburg lebte und einiges aus ihrer literarischen Produktion beim Kanisiuswerk in Freiburg und bei Benziger in Einsiedeln erscheinen ließ, haben Stadt und Land, soweit wir sehen, keine Spuren hinterlassen.

Es hat viele Gründe, warum Freiburg in der deutschen Literatur fehlt, obwohl Künstler von deutschen Fürstenhöfen im 18. Jahrhundert hier Meisterwerke geschaffen haben, wie der Hofarchitekt des Pfälzer Kurfürsten Karl Theodor beim Umbau von St. Michael, der Hofmaler Ermentraut aus Würzburg, wie die Oberschwaben Gottfried Locher und Joseph Sautter oder die Goldschmiede von Augsburg.

Geprägt erscheint das Bild Freiburgs bei den deutschen Gebildeten nichtkatholischer Konfession einerseits von den ätzenden Bemerkungen der Heutelia, einem giftigen 1658 veröffentlichten Büchlein des Hans Franz Veiras, der als Sohn eines hugenottischen Arztes in Payerne geboren wurde, später im Dienst des Winterkönigs Friedrich V. von der Pfalz stand und nach dessen Katastrophe schließlich in Zürich eine Zuflucht fand. Auf die Formel finsteres, vom „päbstlich-jesuitischen Joch" beherrschtes Freiburg läßt sich die deutsche Reiseschriftstellerei und Publizistik des 18. Jahrhunderts reduzieren – obwohl Rousseau 1732 daran dachte, sich in der „kleinen nicht sehr hübschen, aber von braven Leuten bewohnten Stadt" niederzulassen. Unausrottbar haftet in vielen deutschen Köpfen während des 19. Jahrhunderts das Bild, das Heinrich Zschokke aus Magdeburg, „ein angenommener Sohn der Schweiz", der als Historiker und Vielschreiber in Aarau, dem „Mittelpunkt des aufgeklärten Liberalismus" lebte, von Joseph Görres wegen seiner salbadernden „Stunden

der Andacht“ und von August Wilhelm Schlegel wegen seiner Schauergeschichten verspottet wurde, noch 1836 von dem rückständigen, bigotten Freiburg gezeichnet hat, der wahren „Hauptstadt und Pflanzschule des erneuerte Finsternis verbreitenden Jesuitenordens in Europa“ und drückender Aristokratenherrschaft.

Was immer Freiburg auf der Grenzscheide französisch- und deutschsprachigen Volkstums im Reich des Geistes geschaffen hat – darin dürften die Meinungen übereinstimmen – ist von zwei Zentren her geschaffen und auf diese bezogen: Kirche und Staat, und zutiefst von der Konfession geprägt. Das heißt die geistige Aktivität in Produktion und Rezeption äußert sich vor allem in Theologie und Geschichte. Um ihrer selbst willen Kunst zu betreiben, war an der Saane nicht üblich. Deutsche Poesie wollte auf dem kargen Freiburger Boden ebensowenig gedeihen wie in gewissen Zeiten in Berlin oder in der Mark Brandenburg. Den deutschen Klassikern setzte man, wie ein heute vergessener badischer Journalist 1844 schreibt, den Hut Gesslers auf.

Sprachverschiedenheit ist eine Aufgabe, Sprachunkundigkeit eine Last. Es ist bekannt, daß die Schweizer Reformatoren Zwingli und Bullinger kein Französisch sprachen, der Oberdeutsche Zwingli und der Mitteldeutsche Luther in Marburg nicht deutsch, sondern lateinisch disputierten, um sich verstehen zu können, und der Genfer Reformator Calvin höchstens ein paar Brocken Deutsch verstand. Petrus Canisius aber war produktiv mehrsprachig, seine Verdienste um die deutsche Sprache und Literatur sind hinreichend noch wenig gewürdigt. Spracherfahrenheit war bei den Jesuiten der oberdeutschen Provinz, die in Freiburg lehrten, darunter ein Gretser und Rader, ebenso Voraussetzung wie Vielsprachigkeit und Welterfahrenheit bei den aus dem Kanton stammenden Jesuiten, die in überraschend großer Zahl als Beichtväter und Lehrer an die katholischen Fürstenhöfe des Reiches während des 18. Jahrhunderts berufen wurden: wie etwa, um nur ein paar Namen zu nennen, Franz Falck aus einer alten Freiburger Familie, der hervorragende Mathematiker und Physiker der Ingolstädter Universität, 1715 nach München als Erzieher des späteren Kaisers Karls VII., dann Franz Fégely von Seedorf aus Romont als Erzieher und Beichtvater des Pfalzgrafen Karl Theodor, des späteren Kurfürsten von der Pfalz und Bayern, der 1758 in Schwetzingen gestorben ist. Schließlich am kursächsischen Hof in Dresden gleich ein halbes Dutzend Freiburger, darunter Ignaz Girard und Franz Xaver Boccard, der eine Erzieher der Prinzen Karl und Clemens Wenzeslaus, der andere Erzieher und Beichtvater des Prinzen Franz Xaver, des späteren Regenten, nicht zu vergessen auch einige Militärs wie die Brüder Josef und Jean Griset de Forell. Nach Dresden und zu dem katholischen Hause Wettin wird damit eine Verbindung herge-

stellt, an die nicht nur bibliotheksgeschichtlich die Schenkung der Büchersammlung des Jesuiten Franz Xaver Boccard erinnert, sondern universitäts- und geistesgeschichtlich Prinz Maximilian von Sachsen, Professor des Kirchenrechts und der Liturgik an unserer Universität, der „heiligmäßige Arme, der Prinz im Bettlerkleid", wie ihn sein Freund, der Physiker und Philosoph Friedrich Dessauer, charakterisierte.

„Deutschen Tiefsinn mit fränkischer Gewandtheit und italienischem Geschmack zu vermählen" hat im November 1798 der Helvetische Unterrichtsminister Stapfer der von ihm projektierten Schweizerischen Hochschule als Aufgabe gestellt. Spracherfahrenheit ist stets Voraussetzung gewesen für fruchtbare geistige Begegnung. Père Girard, der 1799 von Freiburg nach Bern kommend dort im Chor des Münsters die erste hl. Messe seit der Reformation las, hatte keine Bedenken, Deutsch zu lernen. Der gelehrte Chorherr Fontaine verstand hinreichend Deutsch und korrespondierte recht freimütig mit seinen lieben Freunden Sailer und Wessenberg über den „obscurantisme Fribourgeois". In dem Freiburger Zirkel des Restaurators Karl Ludwig von Haller, des gebürtigen Berners, war als Erbe des europäischen Ancien Regime die perfekte Kenntnis des Französischen selbstverständlich, aber ein halbes Jahrhundert später hatte der gelehrte Botaniker Maximilian Westermaier, der vom Lyzeum in Freising an die junge Universität berufen worden war, seine liebe Not mit dem Französischen, daß ein französischer Kollege ihn bat, doch Deutsch zu sprechen, dann könne er ihn besser verstehen.

Zur Zeit Napoleons und der letzten Bourbonen gewinnt das Französische in Freiburg weiter an Boden, doch werden bezeichnenderweise unter dem Einfluß der katholischen Aufklärung – die Aufklärung selbst hat in Stadt und Land kaum Fuß fassen können – Verbindungen zum deutschen Geistesleben geknüpft von Fontaine etwa, im Gedankenaustausch mit Sailer und Wessenberg und Girard, dem großen Erzieher des Freiburger Volkes. „Erst das Studium Kants", so bekennt Girard, der an der fürstbischöflichen Universität Würzburg noch den Kantianer Reuss gehört hatte, „klärte meine Gedanken über die Moral und die wahre Natur des Menschen." Und in seiner 1816 nach Rom geschickten Verteidigung gegen den Vorwurf des Kantianismus schreibt er, „jene, welche den Namen Kants immer wieder als Abschreckmittel zu gebrauchen pflegen, beweisen damit bloß, daß sie ihn nicht kennen". Girard hat – das soll nicht unerwähnt bleiben – sich immer wieder am deutschen Bildungs- und Unterrichtswesen orientiert, über die Studienpläne und Einrichtungen deutscher Fakultäten sich informiert. Als Schüler „del famoso Vescovo di Costanza Dalberg e suo Vicario Generale Wessenberg" denunzierte ihn der Luzerner Nuntius Testaferrata in Rom.

Unter Girards Einfluß – das sei wenigstens noch erwähnt – wird 1839 im Kanton eine deutsche Schulgrammatik eingeführt, nachdem schon 1826 in den deutschen Schulen das „Lehrbuch der christlichen Wohlgezogenheit" des Wiener Bischofs Bernhard Galura übernommen worden war.

In der katholischen Romantik kommt es zwischen Freiburg und dem deutschen Geistesleben nur zu einer Reihe von „verfehlten Begegnungen": Joseph Görres, der politische Flüchtling, denkt daran, sich in Faoug am Murtensee niederzulassen, geht dann aber mit seiner Familie für ungefähr ein Jahr von Straßburg nach Aarau, in den aufgeklärten Kulturkanton, wo er sein Buch „Europa und die Revolution" in wenigen Wochen niederschreibt und unter dem Einfluß des Stadtpfarrers Vock, eines Sailerschülers und Wessenbergianers, sich der katholischen Kirche wieder zu nähern beginnt. Clemens Brentano und Andreas Räss kommen bei ihrer großen Schweizerreise nicht bis Freiburg, und auch der Briefwechsel des Elsässers in Mainz mit Freiburg bleibt spärlich, im wesentlichen beschränkt auf Informationsfragen für seine Zeitschrift „Der Katholik" und auf die Polemik um die aufsehenerregende Konversion Karl Ludwigs von Haller bei Bischof Yenni. Nur ein Spätling der katholischen Romantik, der Mecklenburger Burkhard Heinrich Freudenfeld, wegen einer Vorlesung über Luther als Professor der Geschichte von der Universität Bonn vertrieben, faßt hier in Freiburg Fuß und lehrt nach seiner Konversion und dem Eintritt in die Gesellschaft Jesu am Freiburger Kolleg. Und van den Wyenbergh, ein heute Vergessener, den es aus der Gegend von Halberstadt an die Saane verschlagen hatte, polemisiert von ultralegitimistischen Positionen gegen die Leipziger Aufklärer Krug und Tzschirner. Einen Höhepunkt in der Geschichte freiburgisch-deutscher Beziehungen markiert der seit seiner Konversion zur katholischen Kirche immer wieder längere Zeit in Freiburg lebende und zu dessen streng legitimistischen Kreisen in engsten Beziehungen stehende Restaurator Karl Ludwig v. Haller. Im Gedankenaustausch mit deutschen Politikern und Publizisten, Historikern und Theologen wird Haller nicht müde, seine ultrakonservativen Vorstellungen zu entwickeln und vor den Gefahren zu warnen, die Staat und Kirche mit dem Sieg der Revolution, des „radikal bösen Prinzips", mit „Selbstdünkel und liberalem Unsinn" drohen. Nur die Religion könne gewähren, was die Zeit von den „Repräsentationen und Urverträgen" erwarte; nur die Kirche als konservative Ordnungsmacht könne der zerstörenden Revolution standhalten.

Die Geschichte der Haller-Rezeption in Deutschland, in Berlin durch die Kamarilla um Friedrich Wilhelm IV., in Göttingen durch Sartorius, Heeren und andere Professoren, in München durch den Kreis um Karl Ernst Jarcke, George Phillips und die „Historisch-politischen Blätter" – weniger um den

alten Görres, der Haller ablehnte –, um die aus Bünden eingewanderten Salis-Soglio auf Schloß Gmünden im Hunsrück, um Pfeilschifters „Staatsmann" und den Mainzer „Katholik" ist nach den Anläufen von Ewald Reinhard, einem eifrigen Mitglied der Görres-Gesellschaft, heute noch zu schreiben; Hallers europäischer Briefwechsel ist noch zu erschließen und für eine Geschichte der politischen Strömungen auszuwerten. Ein besonderer Platz wäre dabei dem bayerischen Gesandten bei der Eidgenossenschaft, dem gebürtigen Elsässer Franz Anton d'Olry einzuräumen, dem „chevalier" aus de Maistres Soirées de St. Petersbourg. Er war einer der engsten und treuesten Freunde Hallers und stand auch mit Bischof Yenni, mit den Freiburger Ultras, mit Girard und Fontaine in regem Gedankenaustausch.

Hochburg strenger Kirchlichkeit, konservativ-legitimistischen Denkens, einer „echten Restauration", von der allein die Ultras in der Schweiz, in Frankreich und in Deutschland erwarten, daß sie „la marche sanglante de la revolution vers le socialisme, c'est à dire vers le renversement complet et radical de tout ordre" aufhalten könne: das ist Freiburg durch Haller und seine Zirkel. Aber nicht nur ausschließlich das. Immer wieder reagieren die Zeitschriften des katholischen Deutschland mit Betroffenheit, ja Verärgerung auf das drückende Freiburger Staatskirchentum, „weil solches" – wie der Mainzer Katholik betont – „der Kirche ganz fremd sei" und zu einer „allgemeinen Gärung im Lande führe". Und als 1847 im Hochland der erste Schuß fällt, im „Hochland wider die Pfaffen", wie Freiligrath jubelt, tut sich in der öffentlichen Meinung Deutschlands zum Schicksal Freiburgs radikal der große Gegensatz der Zeit auf. Es festigt sich auf der anderen Seite – um den Freiburg sehr nahestehenden Solothurner Publizisten Theodor Scherer-Boccard für das Jahr 1859 zu hören – die Vorstellung, daß „aus Deutschland das Verderben in die Schweiz gelangt sei". Jedem Lebenszeichen aus den katholischen deutschen Gauen sehe er, Scherer-Boccard, mit Freuden entgegen, denn von daher dürfte auch das Heil kommen. Solange jedoch die „Universitäten und die Literatur Deutschlands in den Händen der wilden und zahmen Revolutionairs liegen, wird derselbe Geist auch in der Schweiz wehen".

Wenn es so etwas gibt wie das Wunder des rechten Mannes am rechten Ort zur rechten Zeit, dann bei der mit viel Gottvertrauen und etwas moderiertem Leichtsinn unternommenen Gründung der Universität durch den Freiburger Georges Python und den Bündner Caspar Decurtins, den „Vizekönig von Freiburg", der sich seit seinen Münchener Studienjahren dem großen Joseph Görres geistesverwandt fühlt und wie dieser immer ‚für Recht und Freiheit' einzutreten als seine Lebensaufgabe erklärte. Mit der nach deutschem Muster und mit tatkräftiger Unterstützung des katholischen Deutschland eingerichte-

ten Universität, mit welschem Einschlag und betonter Katholizität, beginnt das Kapitel engster und fruchtbarster, wenn auch nicht immer ungetrübter Beziehungen Freiburgs zum deutschen Geistesleben. Nur einiges kann angedeutet werden.

Schon in der Vorgeschichte der Universitätsgründung sind Einwirkungen aus dem katholischen Deutschland unübersehbar, deutlich faßbar spätestens seit der Generalversammlung der katholischen Vereine in Trier 1865, wo Theodor Scherer-Boccard, Präsident des Schweizer Pius-Vereins und Redakteur der „Schweizerischen Kirchenzeitung", Ideen und Anregungen des Mainzer Domdekans Moufang, des Vorkämpfers einer katholischen Universität in Deutschland, aufgreift. Zwanzig Jahre später ist es Augustin Egger, der Nachfolger von Carl Johann Greith, dem hervorragenden Görres-Schüler und Mystikforscher, auf dem Bischofsstuhl von St. Gallen, der gegen Bischof Mermillod den Grundsatz verficht, eine künftige Universität sei „im allgemeinen nach deutschem Muster einzurichten", und sich für deren Planung und Einrichtung wiederum bei Moufang, inzwischen Bistumsverweser in Mainz, und dem Mitbegründer der Görres-Gesellschaft Johann Baptist Heinrich, ebenfalls in Mainz, Rat und Unterstützung holt.

Mit Empfehlungen von Bischof Egger an den Präsidenten der Görres-Gesellschaft, Georg v. Hertling, an Mitglieder des Beirats und in enger Verbindung mit der politischen Führungsspitze des deutschen Katholizismus – Fürst Karl zu Löwenstein, die Zentrumspolitiker Ernst Lieber und Felix Porsch seien stellvertretend für viele genannt, beginnt Decurtins mit der heute fast sagenhaft anmutenden Professorensuche. Bereits am zweiten Tag seines Aufenthaltes in München gewinnt Decurtins, durch Hertling und dessen Freund, den Mediävisten Hermann Grauert unterstützt, dessen Schüler Gustav Schnürer, „als Mitredaktor des Historischen Jahrsbuchs der Görres-Gesellschaft in der Schweiz bestens bekannt", für eine Freiburger Professur – und der väterlich besorgte Grauert gibt dem jungen Dozenten sein eigenes Vorlesungsmanuskript mit. Von Würzburg aus unterstützt Prälat Franz Hettinger die Idee einer Universitätsgründung in Freiburg. Beraten von Franz Hülskamp, dem langjährigen Leiter der Historischen Sektion der Görres-Gesellschaft und unermüdlichen Anreger auf katholisch-literarischem Gebiet, holt sich Decurtins aus Münster den Germanisten Franz Jostes – ein Jahr später ist er der erste Rektor der jungen Universität –, der zwei weitere Dozenten an die Saane ziehen wird, den Indogermanisten Streitberg und den Kunsthistoriker Effmann, dessen Name auch mit Kirchenbauten im Freiburger Land verbunden ist.

Auf Freiburg blickte damals das katholische Deutschland voll Stolz und Hoffnung. Dort schien ein Ersatz gefunden für die seit langem angestrebte deutsche katholische Universität. „Ihren Daseinsgrund", so die einflußreichen Historisch-politischen Blätter, „hat die Universität Freiburg nur in ihrem katholischen Charakter." Im Wintersemester 1890/91 tritt der Sektion des katholischen Schweizer Studentenvereins, der Romania, eine Teutonia zur Seite. Aber mit einigem Befremden mußte man bald zur Kenntnis nehmen, daß Studenten aus dem katholischen Frankreich in dem mehrheitlich französisch sprechenden Freiburg ausblieben, und als eine Art Mißtrauensvotum wurde es angesichts des deutschen Engagements empfunden, daß der in Freiburg residierende Bischof seine Priesteramtskandidaten nicht der theologischen Fakultät der jungen Universität anvertrauen wollte, obwohl die Bischöfe von Basel und St. Gallen keine Bedenken hatten, ihre Theologen an die Saane zu schicken, und die deutschen Katholikentage zu Koblenz, Danzig, Mainz in eigenen Resolutionen das Studium an der Universität Freiburg empfahlen, die Görres-Gesellschaft und katholische Politiker die Forderung nach Anerkennung der jungen Universität unterstützten.

Deren wissenschaftliches Ansehen zu begründen, dann zu festigen im In- und Ausland haben deutsche Gelehrte ihr Bestes getan, allen voran der aus dem deutsch-polnischen Grenzraum stammende Historiker Gustav Schnürer – die Zahl seiner Doktoranden aus Polen und Litauen ist erstaunlich hoch –, in mehr als hundert Semestern und mit einem immensen wissenschaftlichen Werk. Keine schweizerische Universität, so hat der unvergessene Oskar Vasella die wissenschaftliche Bedeutung seines älteren Kollegen umrissen, konnte damals unter den Historikern einen Mann von gleichem Ruf wie Schnürer ihr eigen nennen. Schnürer, eine stille Gelehrtennatur von fast heiterer Resignation, abhold jeder „buckligen Frömmigkeit" und unkritischem Ultramontanismus, hat seine ganze Kraft im Dienst der katholischen Universität eingesetzt. Er pflegte – wie die Bruchstücke seines Briefwechsels mit Hertling zeigen – die Beziehungen der Freiburger Universität zur Görres-Gesellschaft und war stets um tatkräftige Unterstützung „seiner" Universität aus dem katholischen Deutschland bemüht. Schnürer war maßgeblich beteiligt bei der Ausarbeitung der Universitäts- und Fakultätsstatuten sowie bei der Gründung der deutschen Studentenverbindung „Teutonia" in Freiburg. Er wirkte bei fast allen Berufungen nach Freiburg mit, setzte die Ernennung von Albert Büchi, den er von dem Münchener Kreis um Grauert her kannte, auf den Lehrstuhl für Schweizer Geschichte durch, ferner die Berufung des Botanikers Max Westermaier gegen den Widerstand des bayerischen Kultusministers und die von Jean-Pierre Kirsch aus dem luxemburgischen Dippach,

verhinderte aber – und in diesem einzigen Fall scheint er seine stets gerühmte Objektivität aufgegeben zu haben – aus nicht näher bekannten Gründen, daß der von den Nationalsozialisten in seinem Amt gefährdete Franz Schnabel in Freiburg ein sicheres neues Arbeitsfeld finden konnte. Um Schnürers Nachfolge selbst sollte es dann einige Schwierigkeiten geben. Sie konnte nicht mehr in seinem Sinne geregelt werden, und die bereits perfekte, vor allem von Oskar Vasella betriebene Berufung von Johannes Spörl, den Schnürer gern in Freiburg gesehen hätte, zerschlug sich, weil jener sich nicht entschließen konnte, München zu verlassen.

Lenken wir über ein halbes Jahrhundert zurück zu den Anfängen der Universität Freiburg. Zu einer Existenzkrise der jungen Universität führte 1898 die durch unklare Anstellungsverhältnisse, heillose Mißverständnisse, persönliche Zänkereien mit den Dominikanern und sorgfältig gepflegte Animositäten ausgelöste Demission acht reichsdeutscher Professoren. Schwerlich wird man mit den Worten des Präfekten der römischen Studienkongregation sie abtun können als „übel beratene wüste Agitation einer Handvoll Unruhestifter". Dem Idealismus junger deutscher Dozenten, die auf das Freiburger Wagnis sich eingelassen hatten, hieße das Unrecht tun. Die Ursachen der Krise sind andere. Zu sehr gingen die Meinungen über Wesen und Aufgaben einer Universität, vom Verhältnis von Glauben und Wissenschaft auseinander, als daß Differenzen in der sehr schwierigen Freiburger Situation nach der Berufung der Dominikaner hätten ausbleiben können. Dennoch: nicht die tatsächlich vorhandenen Schwierigkeiten, noch die in sich widerspruchsvolle Konzeption einer katholischen Hochschule, die offiziell den Status einer liberalen Staatsuniversität erhielt, oder andere ins Grundsätzliche gehende Meinungsverschiedenheiten haben die Neugründung gefährdet, jahrelang dem Ansehen der Universität geschadet und die deutschen Katholiken mit gespaltenen Gefühlen an die Saane blicken lassen, sondern die Art und Weise, wie diese Differenzen um die junge Universität ausgetragen wurden, auf deutscher Seite als Verteidigung der Voraussetzungen freier Lehre und Forschung gegen den Dominikanerorden, gegen Neothomismus und ultramontanen Obskurantismus, wobei Sprach- und Nationalitätenprobleme eine geringere Rolle spielten als massive persönliche Interessen.

Der antiultramontane Theologe Edmund Hardy, 1894 auf den Freiburger Lehrstuhl für vergleichende Religionswissenschaft und indische Literatur berufen, ein nervöser Charakter, denkbar ungeeignet, 1898 einer der Wortführer der deutschen Demissionäre zu sein, heizte in Bern und Berlin den Streit an und provozierte die Freiburger Regierung. In maßloser Erbitterung schrieb er seinem Freund Friedrich Schneider nach Mainz: „Für Deutsche ist

hier absolut kein Boden. Soviel Lüge und Verleumdung, natürlich ad maiorem Dei et sui gloriam, hat die wie sie glaubte in ihrer Existenz bedrohte Coalition der Dominikaner, Polen, Französlinge und Deutschlinge, nebst dem Luxemburger Anhängsel, ersonnen und verbreitet, daß mir Freiburg zum Lügennest geworden ist, das ich hasse."

Ein „Abgrund ultramontaner Korruption", das sind für die Berliner liberale Presse die Zustände in Freiburg und zugleich eine Warnung, in der Paritätsfrage den Ultramontanen in Deutschland Konzessionen zu machen. Selbst der ultramontane Ludwig von Pastor vermochte sich über die „Flucht der Deutschen" aus Freiburg nicht zu wundern, eher scheint es ihm auffallend, wie es andere deutsche Professoren – „Schnürer, Kirsch (!) usw. noch dort aushalten können". Auffallend in der Tat, daß der Geschichtsschreiber der Päpste nichts anderes zu der Entscheidung der in Freiburg verbleibenden deutschen Professoren zu sagen weiß, zu der Entscheidung eines Schnürer, den er vom Historischen Jahrbuch als angesehenen Historiker, aufrechten, keineswegs ultramontanen Katholiken kennen mußte, zu der Entscheidung eines Kirsch, der ihm von Rom her nicht unbekannt war, und deren Freunde Steffens, Baumhauer, Westermaier.

Desinteressiert, ja feindlich verhielt sich während der großen Krise – das bleibe nicht unerwähnt – der eidgenössische Bundesrat gegenüber der katholischen Universität. Es war der schweizerische Gesandte in Berlin, der mit allen Kräften gegen eine Anerkennung der Freiburger Universität agitierte, aber es waren auf der anderen Seite die an der Saane verbliebenen deutschen Professoren um Schnürer, die mit Unterstützung ihrer Freunde Hermann Cardauns, des Generalsekretärs der Görres-Gesellschaft und Schriftleiters der „Kölnischen Volkszeitung", des Präsidenten Georg von Hertling und seines Freundes Hermann Grauert sowie anderer politisch und publizistisch einflußreicher Mitglieder der Gesellschaft unverzagt für die Anerkennung Freiburgs wirkten und Vorurteile ausräumten, vor allem durch ihre wissenschaftliche Leistung. Die Forderung nach Gleichberechtigung mit den Universitäten der Schweiz und Deutschlands wurde von ihnen auf den Katholikentagen und den Generalversammlungen der Görres-Gesellschaft immer wieder vorgetragen, von dem international hochangesehenen Historiker Heinrich Finke, dem späteren Präsidenten der Görres-Gesellschaft, in einer Reihe von Zeitungsartikeln gefordert und im katholischen Deutschland von dem politisch einflußreichen Fürst Karl von Löwenstein, von Prinz Maximilian von Sachsen und katholischen Adeligen, die zum Teil in Freiburg studiert hatten, unterstützt.

Töricht, unverantwortlich, ja selbstmörderisch nennt Josef Nadler rückschauend diesen Boykott der katholischen Universität Freiburg, aber dennoch

wirksam. „Denn man weiß ja, daß der junge Mann, der damals nach Freiburg ging, für die Laufbahn in Deutschland erledigt war." Daß dennoch, auch trotz des anhaltenden Desinteresses des eidgenössischen Bundesrates, schließlich nach 1918 die Anerkennung der Universität Freiburg erreicht wurde, durch Preußen 1923 und bald darauf auch durch andere deutsche Staaten, ist nicht zuletzt ein Verdienst der Görres-Gesellschaft. Zeichen der Anerkennung werden 1925 gesetzt mit der Berufung des Deutschböhmen Nadler zum Nachfolger Ungers durch die stiftungsgemäß protestantische Universität Königsberg und 1926 mit der Berufung des Römisch-Rechtlers Max Gutzwiller durch die Juristische Fakultät der Universität Heidelberg. Gutzwiller ist der erste Schweizer Professor der „katholischen" Universität Freiburg, der einen Ruf an eine deutsche Universität erhält. Rückberufungen von Dozenten, die aus der Donaumonarchie stammten, auf Lehrstühle nach Czernowitz, Wien, Prag oder Graz, hatten demgegenüber keine Signalwirkung, und es wird wiederum ein Jahrzehnt später als ein warnendes Gleichnis gedeutet, als Max Gutzwiller durch den nationalsozialistischen Terror von Heidelberg vertrieben wird.

Der Exodus der acht reichsdeutschen Professoren von 1898 stellt die junge Universität Freiburg hinein in die geistigen Kämpfe der Zeit, die auch vom deutschen Katholizismus bestanden werden müssen. Mit der Polemik der deutschen Demissionäre beginnt die Diskreditierung der Universität, und es ist nur zu verständlich, daß Decurtins bei seiner zweiten Professorensuche Ersatz für die Sezessionisten in der Habsburger Monarchie sucht. Entscheidend aber wird, daß auch während des Kampfes um die Universität die Verbindungen zum deutschen Geistesleben nicht abreißen, insgesamt sogar stärker werden. Der beschwerliche Weg der Legitimierung der Universität Freiburg ist markiert durch wissenschaftliche Leistungen, durch das hohe Niveau wissenschaftlicher Arbeiten, an denen ihre deutschen Professoren einen nicht geringen Anteil haben. Wie lassen sich der schwierige Prozeß der Anerkennung der katholischen Universität an der Saane, Freiburger Eigenart und deutsch-freiburgische Begegnung in der hier zur Verfügung stehenden Zeit anders umschreiben als mit einigen Namen?

Beginnen wir mit einem fast Verfemten, dem lästigen Pessimisten und unerschrockenen Vorkämpfer gegen den weltanschaulichen Liberalismus, dem Dominikaner Albert Maria Weiß aus Indersdorf in Oberbayern. Mit ihm hält 1890 die katholisch-konservative Soziallehre ihren Einzug an der jungen Universität. 1899 siedelt auch das Organ dieser Schule, die von Vogelsang begründete „Monatsschrift für christliche Soziallehre", nach Freiburg über. Auf das katholische Deutschland im Kampf mit dem weltanschaulichen und

wirtschaftlichen Liberalismus übt Weiß einen bedeutenden Einfluß aus und ist hervorragend beteiligt an der von Mermillod geleiteten Union de Fribourg, wo die Enzyklika „Rerum novarum" vorbereitet wurde. Über seine gewaltige wissenschaftliche Arbeit hinaus hat Weiß mit den Stiftungen Apologetisches Institut, St. Albertus-Stipendium, St. Thomas-Stipendium und Leo-Stipendium seinen Namen in die Annalen der Universität eingetragen.

Ein anderer Deutscher, Peter Wagner aus Trier-Kürenz, gründet 1901 an der Freiburger Universität die Gregorianische Akademie, zieht Schüler aus allen Ländern an und ist bald auf dem „Gebiet der Choralkunde die größte internationale Autorität". Ein Standardwerk hat er in seiner Geschichte der Messe geschaffen, und seiner dreibändigen „Einführung in die gregorianischen Melodien" ist heute noch nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen. Eine Genugtuung und Wiedergutmachung für „schwere persönliche Verunglimpfungen", die er in den ersten Jahren des Ersten Weltkrieges hatte über sich ergehen lassen müssen, bedeutet für Wagner die Wahl zum Rector magnificus seiner Universität für das Jahr 1920/21. Ein engerer Landsmann Wagners, Franz Steffens aus Uerzig an der Mosel, erreicht in 40 Jahren stiller Gelehrtenarbeit, daß die Freiburger Historischen Hilfswissenschaften einen angesehenen Ruf jenseits der Grenzen genießen.

Max Westermaier, der heiligmäßige Botaniker, führt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft seine Forschungsreise nach Java (1898/99) durch. Mit bescheidendsten Mitteln baut er sein Institut in Freiburg auf, und schon 1897 vermacht er den größten Teil seines Vermögens seiner „vielgeprüften Universität". In seinen Arbeiten und Vorträgen berührt er mit der Frage nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Glauben im Rahmen der Görres-Gesellschaft ein Problem, dem diese ein halbes Jahrhundert später mit einem eigenen Institut und einer eigenen Publikationsreihe unter hervorragender Beteiligung zweier Freiburger Gelehrter – Josef Kälin und Norbert Luyten – besondere Aufmerksamkeit zu schenken beginnt.

Die deutsche Literaturwissenschaft und Literaturgeschichte erhält von den auf der Sprachgrenze lehrenden und forschenden Dozenten befruchtende Anregungen und große Leistungen von Franz Jostes, Wilhelm Kosch, dem Eichendorff-Forscher, der nach fünf Jahren Freiburger Lehrtätigkeit nach Czernowitz berufen wird, von dem Deutschböhmen Josef Nadler, von Günther Müller, dem Wiener Wilhelm Oehl, dem Oberösterreicher Richard Newald, Wolfgang Stammler und schließlich Ernst Alker. Von dem Westfalen Jostes, den sein Schweizer Freund Albert Büchi das „arithmetische Mittel zwischen Luther und Bismarck" nannte, erzählen Studenten noch nach Jahren

voll Begeisterung, und der Dichter Heinrich Federer erinnert sich gern an die „hellen und klugen Stunden des jovialen Professors". Nach dem Exodus der reichsdeutschen Professoren 1898 sind die Fächer Germanische Philologie und Deutsche Literaturgeschichte bis Ende der 1960er Jahre – Demission von Ernst Alker – eine Domäne der Österreicher. Wilhelm Oehl, aus einer Wiener Offiziersfamilie stammend, von Richard von Kralik nach Freiburg empfohlen, Mitarbeiter des „Gral", der im bekannten Literaturstreit gegen das „Hochland" Karl Muths den integralen katholischen Standpunkt vertrat, gibt mit seinen Studien über Wortschöpfungen und den „Deutschen Mystikerbriefen" wichtige Anregungen. Federers Roman „Jungfer Therese" erscheint zuerst im Gral, und es gibt kaum einen Schweizer Studenten, der zwischen 1908–1933 nach Wien kam und mit Empfehlungsbriefen von Decurtins und Oehl in der Villa Richard von Kraliks nicht gastliche Aufnahme gefunden hätte. Der Deutschböhme Josef Nadler, bei seiner Berufung noch keine 28 Jahre alt, schreibt in den 13 Jahren seiner Freiburger Tätigkeit seine Literaturgeschichte der deutschen Stämme und manch anderes Buch, voll kühnem Angriffsmut gegen die gelehrte Zunft und stupendem geschichtlichem und volkskundlichem Wissen. Noch im Jahr vor seiner Wegberufung von der alemannischen Südwestecke nach dem preußischen Nordosten, nach Königsberg, von der bisher boykottierten katholischen Universität „nach der stiftungsgemäß protestantischen Universität", bemerkt ein Schweizer Kritiker voll bitterer Ironie, Nadler habe mit seiner vierbändigen Literaturgeschichte die Aufgabe glänzend gelöst, wie man es machen müsse, um bei unbestreitbaren literarhistorischen Leistungen von der zünftigen Wissenschaft doch nicht anerkannt zu werden. Richard Newald, der 1930–1945 in Freiburg lehrt und forscht, gibt zusammen mit dem Kunsthistoriker Heribert Reiners seit 1933 die „Freiburger Forschungen zur Kunst- und Literaturgeschichte" heraus. Wolfgang Stammler, der weitgewanderte, einer der Großen der Germanistik, mit 65 Jahren erst nach Freiburg berufen, wird hier zu neuem Schaffen beflügelt, nachdem ihn 1937 der braune Terror aus seiner Arbeit gerissen und 1945 der Flüchtlingsstrom nach Westdeutschland getrieben hatte.

Jean-Pierre Kirsch, der Altmeister der Kirchengeschichte und christlichen Archäologie, verteilt seine Lebensarbeit auf Freiburg und Rom als Professor in Freiburg und Leiter des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, als Herausgeber der „Römischen Quartalsschrift", der „Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte" und des Handbuchs der Kirchengeschichte, um von seinen gelehrten Unternehmungen nur einiges zu nennen. Ihm, dem gebürtigen Luxemburger, der unter der Tragik des Grenzländers stärker gelitten hat, als er nach außen zeigte, gebührt das Verdienst, durch seine Herkunft, durch

seine Beherrschung der deutschen, französischen und italienischen Sprache, zwischen den Kulturkreisen vermittelt zu haben. „La sorridente bontà" nannte Eugenio Pacelli, Kanzler des päpstlichen archäologischen Instituts, den Grundzug seines Wesens. Manch junges Talent aus Deutschland und der Schweiz hat Kirsch in Rom und von Freiburg aus gefördert, z. B. Emil Göller, Karl Heinrich Schäfer, August Schuchert, Paul Maria Baumgarten und nicht zuletzt den ehemaligen Camposantiner Marius Besson, den späteren Bischof von Freiburg, und Othmar Perler aus Wünnewil, seinen Nachfolger auf dem Freiburger Lehrstuhl, die beide durch grundlegende kirchengeschichtliche und archäologische Arbeiten den wissenschaftlichen Ruf Freiburgs mehrten.

Es mutet wie bittere Ironie an, daß die Universität der älteren zähringischen Schwesterstadt im Breisgau sich gegen eine Berufung des Luxemburgers Kirsch mit dem Argument verwahrte, seine und seiner Universität Deutschfeindlichkeit seien seit dem Exodus von 1898 allzu bekannt, mit dem Argument der Deutschfreundlichkeit aber die französische Regierung eine Erhebung Kirschs auf den Luxemburger Bischofsstuhl nach dem Ersten Weltkrieg verhinderte. Auf Rheinbollerhütter im Hunsrück, im Heim der Kirsch-Puricelli, hatte der Freiburger Professor sein Tusculum mit gelehrten Freunden aus aller Welt. „Seinem Empfinden und seiner Denkweise nach", so das Urteil seines Freiburger Schülers Joseph Sauer, „in seiner wissenschaftlichen Haltung und in seinen gelehrten Beziehungen war und blieb er aber deutsch." Wieviel Gutes Kirsch, der gebürtige Luxemburger, deutschen Kriegsgefangenen während des Ersten Weltkrieges von Freiburg, seiner zweiten Heimat, aus erwiesen hat, ist nur wenigen bekannt. Seinem Seminar in Freiburg konnte er durch den Ankauf des größten Teils der Bibliothek des international hoch angesehenen Archäologen G. B. de Rossi dank der Beihilfe seiner Schwägerin Puricelli einen unschätzbaren Apparat verschaffen.

Auch Bibliotheken haben ihre Schicksale, und ein interessantes Kapitel deutsch-freiburgischer Beziehungen ließe sich aus den Donationen an die Bibliotheken der Universität Freiburg und ihrer Institute schreiben: angefangen von der Bücherschenkung des am Dresdener Hof wirkenden Freiburger Jesuiten Boccard bis an die Schwelle der Gegenwart. Da vermacht z. B. 1842 einer der engsten Freunde des Restaurators Haller, der bayerische Gesandte in Bern, Franz Anton von Olry, seine mehrere tausend Bände zählende Bibliothek dem Freiburger Priesterseminar. Ein gedruckter Katalog gibt Aufschlüsse, welche Schätze sie enthielt. Der Breslauer Domherr Franz Lorinser, der 1841 in München bei Joseph Görres, George Phillips, Windischmann, Döllinger studiert hatte, später in 18 Bänden eine Übersetzung von Calderons Geistlichen Festspielen (1856–1872) und in 7 Bänden Calderons wichtigste

Dramen religiösen Inhalts herausgab (1875/76), schenkt 1893 der Universität Freiburg seine Bibliothek, ebenso sein „nicht unbedeutendes Herbarium und die Mineralien- und Petrefakten Sammlung". Zusammen mit den Bücherschenkungen des Breslauer Ehrendomherrn Franz Xaver Karker, des fürstbischöflichen Delegaten für Brandenburg und Pommern, sind das nicht weniger als 30 000 Bände. Mit der Schenkung der Schwestern Ringseis, die noch zum Münchener Görres-Kreis gehörten, kommt 1895 ein Fonds romantischer, medizinhistorischer und bayerischer Literatur nach Freiburg. Nicht verwirklichen läßt sich die Absicht, 1890 Döllingers Bibliothek für Freiburg zu erwerben, aber die Schenkungen deutscher Verleger wie Herder und Bachem, deutscher Politiker, Bischöfe und Prälaten schließen immer wieder Lücken. Die Donatorenlisten für Freiburg werden von vermögenden Freunden deutscher Professoren, insbesondere Schnürers, angeführt. Schnürer ist es, der immer wieder deutsche Verleger um Gratisbände für die Universitätsbibliothek bittet. Als Geschenk der Gräfin von Steinlein-Saalenstein überreicht er im Jahre 1900 der Universitätsbibliothek allein zehntausend Bücher. Die von ihm und seinem Freund Büchi gegründeten „Freiburger Geschichtsblätter" gehen im Austausch an ausländische historische Vereine und Institutionen, 1914 sind es dreiundfünfzig, und bereichern durch Austauschexemplare die Bibliothek. Über Jahre hinweg überweist die Görres-Gesellschaft auf Grund eines Beschlusses von 1889 alle ihre Publikationen, bald auch alle überflüssigen Rezensionsexemplare des Historischen Jahrbuchs der Freiburger Universitätsbibliothek, bis dann irgendwann dieser Beschluß in Vergessenheit geraten ist oder als Folge der Ungunst der Zeit nicht mehr verwirklicht werden konnte.

Stätte des Lehrens, Forschens und Lernens war Freiburg in den fast hundert Jahren, die seit der Gründung seiner Universität vergangen sind, für viele deutsche Dozenten und Studenten. Gegenwärtig, so heißt es in einer Darstellung der internationalen Katholischen Universität von 1895, beginnt Freiburg ein Mittelpunkt der Vereinigung für junge Leute zu werden, die aus Deutschland, Österreich und Polen kommen, um sich hier ihren Studien zu widmen. In das politische und gesellschaftliche Leben von Stadt und Kanton haben sie sich, je nach Veranlagung, Temperament und Stellung als Geladene oder Gäste, leicht eingefügt oder zögernd. Freundschaften wurden dort geschlossen fürs Leben, wie zwischen Schnürer, Büchi und Kirsch. Schüler wurden zurückgelassen von denen, die wieder gingen. Nur wenige sind abseits geblieben, und mancher, der in Groll oder Mißmut geschieden ist, hat später bedauert, wie die Germanisten Franz Jostes oder Josef Nadler, daß die „schönen Freiburger Jahre mit einem Mißklang endeten". Achtung vor der Eigenart des anderen, Würdigung der Persönlichkeit, Versöhnlichkeit und

Weitblick, auch das gehört zum Wesen und zu den Aufgaben einer katholischen Universität. Sich einzuleben hatten es am leichtesten die Geistlichen, da es zu ihrer Berufung gehört, weniger fest im Erdreich zu wurzeln als die Laien – der Priester Johann Evangelist Kleiser (1845–1919) aus Schollach im Schwarzwald, der jahrelang als katholischer Organisator hier lebte, der Theologe Prinz Max von Sachsen, der „alles, alles hingegeben hat, in Armut, ja in Dürftigkeit gestorben ist – ein Kind des Herrn, ein wirklicher Königssohn", der Botaniker Westermaier, Mitglied des Dritten Ordens, der nie schwer trug an irdischem Ballast.

Der Schlesier Schnürer, der hier mehr als ein halbes Jahrhundert Geschichte dozierte, die Universität wie kein anderer prägte und ihr seine Karriere opferte, war Mitbegründer des Deutschen Geschichtsforschenden Vereins des Kantons, sozial engagiert in der Freiburger Vinzenzkonferenz, im Männerverein und mit seinem Freund, dem Germanisten Oehl, im Volksmund bekannt als „Ritter und Knappe". Er liebte das Freiburger Land, dessen Berge er bis ins hohe Alter durchwanderte, aber nie suchte er um das Bürgerrecht nach. Der Wiener Wilhelm Oehl, dem von Hitler das österreichische Bürgerrecht genommen worden war, hat es der Stadt und der Schweiz nie vergessen, daß sie ihm und seiner Familie Asyl gewährte. Der Luxemburger Kirsch, wie Schnürer ein Grenzländer, teilte seine Lebensaufgabe zwischen Freiburg und Rom; der Strafrechtler Alfred von Overbeck, der, wie Kollegen wissen wollten, schon von weitem den geborenen Reichsdeutschen verriet und nie das völlig akzentfreie Hochdeutsch mit einem Schweizerdialekt vertauschte, ließ sich im Senseland einbürgern und wurde ein Kantonsangehöriger durch und durch. Der Kölner Hans Förster, der mit seinen Forschungen auf dem Gebiet der Historischen Hilfswissenschaften dafür sorgte, daß Freiburg auf diesem Gebiet den von dem Moselaner Franz Steffens begründeten Ruf wahrte und mehrte, und der Bonner Heinrich Baumhauer, ein hervorragender Mineraloge, dessen Name nicht in seinen Gedichten, wohl aber in dem nach ihm benannten Baumhauerit verewigt ist, wurzelten in Freiburg ein. Baumhauers Sohn Felix hat in Schweizer Kirchen Fresken von bleibendem Wert geschaffen; seine Tochter heiratete den aus Stockach in Baden gebürtigen Albert Gockel, Ordinarius für Physik und Meteorologie an der Universität, nach dem die Stadt Freiburg 1960 noch eine Straße benannt hat. Anderen deutschen Gelehrten haben Stadt und Universität in unheilschwerer Zeit Asyl und Forschungsmöglichkeiten gewährt, dem berühmten Physiker, Philosophen und Reichstagsabgeordneten des Zentrums Friedrich Dessauer, der eines der ersten Opfer des Nationalsozialismus wurde, einen Ruf in die Türkei annahm und von dort in die Schweiz kam, oder dem international hoch angesehenen Ethnologen Wilhelm Schmidt und seinem „Anthropos"-Institut.

Für manche blieben Universität und Stadt nur Durchgangsstationen, recht kurze etwa für den aus München stammenden Kanonisten und Dogmenhistoriker Ambrosius M. Gietl OPr., einen Mann von schwächlicher Gesundheit, der anscheinend nur ein Semester in Freiburg lehrte, und für seinen Landsmann, den klassischen Philologen Carl Weymann, der bereits nach drei Semestern, noch vor dem Exodus der reichsdeutschen Professoren, nach München zurückkehrte, etwas länger für Thomas Esser aus Aachen. Vom Maynooth-College in Irland war er 1891 auf den Lehrstuhl für Kirchenrecht nach Freiburg berufen worden, doch schon nach vier Jahren erfolgreicher Lehrtätigkeit, an die sich der ein und andere seiner Hörer noch im hohen Alter lebhaft erinnerte, ging er nach Rom als Professor an das St. Thomas-Kolleg und zugleich als Mitglied der Kommission zur Kodifizierung des Kirchenrechts; 1917 ernannte ihn Papst Benedikt XIV. zum Titularerzbischof von Sinide. Für einige deutsche Dozenten wurde Freiburg die erste Station einer großen wissenschaftlichen Karriere, wie etwa für den Juristen Loerskens, den Literarhistoriker Josef Nadler, für den Musikwissenschaftler Karl Gustav Fellerer. Der ein und der andere wurde auch verdrängt, unrühmlich fallengelassen, vergessen. Alte Verbindungen, ja Freundschaften zerriß der Erste, mehr noch der Zweite Weltkrieg. Die Universität, so erinnert sich Josef Nadler für die Jahre 1914–1918, „war in zwei Lager gespalten wie die ganze Welt. Nichts war mehr da als ein Häuflein Professoren und Studenten. Aus die schöne Gemeinschaft, als die wir uns in allen Sprachen gefühlt hatten."

Mißtrauen und Unverständnis, Angst und Verdächtigungen gediehen in den Jahren der Hitler-Diktatur. „Auch für unsere Schweiz", so erinnert sich Max Gutzwiller, seit Februar 1937 wieder in Freiburg angestellt, „bedeuteten die Jahre vor dem zweiten Weltkrieg eine schwere Prüfung, ja eigentlich eine Erschütterung ... Auch bei uns zogen Kompanien wohlgeordneter Nationalsozialisten mit fliegenden Fahnen singend durch die Straßen. Auch für die Schweiz gab es einen ‚Gauleiter', der sich mit pathetischen Reden über das neuzugestaltende Europa bemerkbar machte."

Wie sich die deutschen Professoren an der Universität Freiburg gegenüber dem Nationalsozialismus verhalten haben, kann hier nicht skizziert werden. Die meisten von ihnen standen ihm kritisch oder ablehnend gegenüber, wagten aber nicht, wie etwa Schnürer mit Rücksicht auf seine in Deutschland lebenden Kinder, sich frei zu äußern, vernichteten sogar Korrespondenzen mit deutschen Kollegen, von denen sie fürchteten, daß sie unter Umständen für sie belastend werden könnten. Die Angst, von einem Kollegen bei der großdeutschen Botschaft in Bern denunziert zu werden, ging um, und die Besorgnis, daß auch über Fakultätssitzungen prompt nach auswärts berichtet würde, war

nicht unbegründet. Der Verdacht der Spionage wucherte. Offen protestierte der Germanist Oehl in der Stadt mit Flugblättern und Plakaten: „Nieder mit den Nazis! Nieder mit den Nazis!" Und als er eines Tages – so wird erzählt – Prinz Max von Sachsen mit seinem Hund auf dem Weg zur Universität traf, stellte er ihm die Frage, welches der Unterschied sei zwischen den Universitäten in Hitlerdeutschland und der Universität Freiburg. Prinz Max, der fromme, weltfremde Theologe, wußte keine Antwort. Da meinte Oehl bissig: „Ganz einfach: in Deutschland sind die Universitäten auf den Hund gekommen, in Freiburg kommt der Hund auf die Universität." Nach der deutschen Katastrophe von 1945 aufgerissene Gräben eingeebnet, wieder Brücken geschlagen, Wunden geheilt zu haben, ist nicht zuletzt ein Verdienst der katholischen Universität, ihrer Lehrer und Schüler und insbesondere der Görres-Gesellschaft. Ich erinnere hier nur an die Wirksamkeit von Oskar Vasella, Josef Kälin, Johannes Spörl um die Universitas als Hort und Schöpferin einer christlichen Kultur.

Geben und Nehmen ist beiderseitig, und es verdient immer einer des anderen Dank. Diesen Dank im einzelnen abzustatten ist im Drang der Zeit hier nicht möglich und angesichts der Quellenlage eine nicht gerade leichte Aufgabe. Da ihr ein Panegyrikus nicht entspräche und manches, was Freiburg vom deutschen Geistesleben empfangen und was es ihm gegeben hat, von mir schon angedeutet worden ist, muß es genügen, an einige zu erinnern, denen die Alma Mater Friburgensis Bildung und Wissen vermittelte: dem Bekennerbischof von Münster, Clemens August Graf zu Galen – sein Bruder, P. Augustin aus der Benediktinerabtei Emaus in Prag, wohnte im Pérolles mit Othmar Perler zusammen –, dem Abt von Maria Laach, Basilius Ebel, dem Erbprinz Alois von Löwenstein – Wertheim – Rosenberg, dem späteren Präsidenten der deutschen Katholikentage – er war übrigens der erste Doktorand der Juristischen Fakultät –, schließlich Joseph Lortz, dem international anerkannten Historiker der Reformation.

Jüngst noch hat der Journalist Peter Scholl-Latour, überraschend für einige, beschämend für andere, in Schrift und Wort zu dem sich bekannt, was ihm auf der Grenze zweier Kulturen im Kolleg St. Michael an Wissen und Erkenntnissen vermittelt worden ist.

Wenn wir von dem Rückblick auf die Geschichte der geistigen Begegnung zwischen Freiburg und dem katholischen Deutschland – nur in episodenhaften Einzelbildern konnte einiges deutlich gemacht werden – einen Ausblick auf die Zukunft wagen dürfen – dann soll das mit zwei Sätzen des großen Völkerkundlers Wilhelm Schmidt geschehen. Schmidt, der mit seinem Institut und

seiner Zeitschrift „Anthropos“ vor dem nationalsozialistischen Unrechtsregime Zuflucht fand in Freiburg und dort von 1939 bis 1957 als Professor der Ethnologie dozierte, sagte wenige Wochen nach der Ermordung des österreichischen Kanzlers Dollfuß im September 1934 in einer Rede über Sinn und Aufgaben einer katholischen Universität: „Die katholische Universität kann immer und immer wieder zeitgemäß sein, weil sie auf dem Fundament zeitloser unzerstörbarer Wahrheit fußt. Sie kann wachsen und gedeihen in wahrer Kultur, weil ihr Ehrgeiz nicht dahin geht, um jeden Preis neue Systeme hervorzubringen, von denen jedes neue das ältere wieder verschlingt, sondern einen lebendigen Jahresring an den andern zu fügen in wahren Fortschritten des Wissens und Könnens.“

Rudolf Preimesberger

Die Ausstattung der Kuppelpfeiler von St. Peter, Rom, unter Papst Urban VIII.

Nachdem im Jahr 1590 mit der Schließung der Kuppel Neu-St. Peter zumindest symbolisch beendet und die liturgische Nutzung des riesenhaften Kuppelraums zum aktuellen Problem geworden war, sind unter Clemens VIII. auch erstmals Pläne einer künftigen Verwahrung der Hauptreliquien Alt-St. Peters faßbar: des Schweißtuchs der Veronika, der Heiligen Lanze und des Andreashauptes. 1598 wird dafür eine Kanzel unter dem Hauptfenster im Scheitel der Westtribuna vorgeschlagen. Gleichzeitig scheint jedoch schon damals auch eine – wie immer geartete – Verwahrung in den Kuppelpfeilern erwogen worden zu sein, wenn das Erscheinen des „Volto Santo" auf einem unausgeführten zeichnerischen Entwurf für eines der Pendentifmosaiken der Hauptkuppel so interpretiert werden kann.

Erst durch den Abbruch des konstantinischen Langhauses jedoch wurde die Frage der Reliquienübertragung unausweichlich. Paul V. vollzog sie 1606 und bestimmte als neuen Verwahrungsort die beiden den Tribunaeingang flankierenden Westpfeiler. Seit diesem Jahr sind sie Reliquienträger – Grundlage und Ausgangspunkt einer komplexen, ja dramatisch verlaufenden Ausstattungsgeschichte, die dem Kuppelraum seine endgültige Gestalt geben sollte. Die praktische Voraussetzung reicht weit, wenn auch nicht über Michelangelo zurück. Seine oberen Pfeilernischen, deren Funktion bis dahin nicht erkennbar ist, sind 1606 jenem Zweck zugeführt, der ihr endgültiger werden sollte.

In der funktionsgerecht hohen, der Ostension dienenden Verwahrung der Reliquien im Pfeilerinneren hinter den oberen Nischen lebt eine Tradition weiter. Alle drei waren sie in Alt-St. Peter in den Obergeschossen ihrer Tabernakel verwahrt gewesen. Generell mag man hier, so wie in anderen Fällen, in der gewaltigen Amplifikation des Moments des Sichtbaren zugleich das Moment der Entrückung und verhüllenden Deutung der Reliquie in der nachtridentinischen Kultpraxis erkennen. Es hat die Planungsgeschichte zutiefst bestimmt, ja kann als ihr eigentlicher religiös-funktionaler Kern angesehen werden.

Der Ansatz künstlerischer Planung ist an der Reliquienübertragung von 1606 noch nicht zu erkennen, geschweige denn der einer Bezugnahme auf den ganzen Kuppelraum. Im Gegenteil! Nur drei Reliquien sind vorhanden. Nur zwei Pfeiler, die westlichen, dienen als Reliquienträger, während die beiden

östlichen noch lange an ihrem Fuß mit der Colonna Santa und dem Grabmal Pauls III. besetzt sein werden. Sehr gut zu erkennen ist jedoch schon 1606 ein die Planung von da an bis zum letzten Augenblick bestimmendes Moment: das der gestuften sakralen Dignität der Reliquien und ihrer Träger, d. h. das Moment verschiedener Wertigkeit der Pfeiler. „Volto Santo" und Heilige Lanze als die beiden Christusreliquien rücken in den Pfeiler der Evangelienseite, jenen „pilone di Papa Giulio", der als der ersterrichtete auch den Grundstein Julius' II. enthielt, während die Apostelreliquie des Andreas folgerichtig im Epistelpfeiler plaziert wurde. Die neue Funktion zog Bilder nach sich. Veduten des zweiten Jahrzehnts zeigen die Reliquienloggien mit Bildfahnen des „Volto Santo" und des Heiligen Andreas geschmückt.

Den großen Einschnitt in der Geschichte des Kuppelraums von St. Peter bildet bekanntlich das Konklave des Jahres 1623 mit der Wahl Maffeo Barberinis. Ausschlaggebend der Umstand, daß damit eine Persönlichkeit zur höchsten Würde gelangte, die nicht allein künstlerisch außerordentlich interessiert und gebildet, sondern auch mit reichen Erfahrungen praktischer und administrativer Art versehen war. Als engagiertestes Mitglied der Kardinalskongregation für die „fabbrica" von St. Peter verfügte Barberini über eine praktisch siebzehnjährige, wenn auch nicht ununterbrochene, Geschäftserfahrung innerhalb dieses Gremius. Als Florentiner war er in Opposition zu Paul V. entschiedener Verfechter des Michelangelozentralbaus gewesen. Der Stil seines Kunstpatronats läßt Züge eines spezifisch päpstlichen Hochrenaissancerevival erkennen: In der Bevorzugung des jungen Gian Lorenzo Bernini und seiner gezielten Betrauung mit Aufgaben aus allen drei Kunstgattungen scheint dieser Gedanke im Sinne einer nachgestellten Konstellation: Julius II. – Michelangelo unter dem Schlagwort: „Bernini – Michelangelo del suo secolo" manifest zu werden.

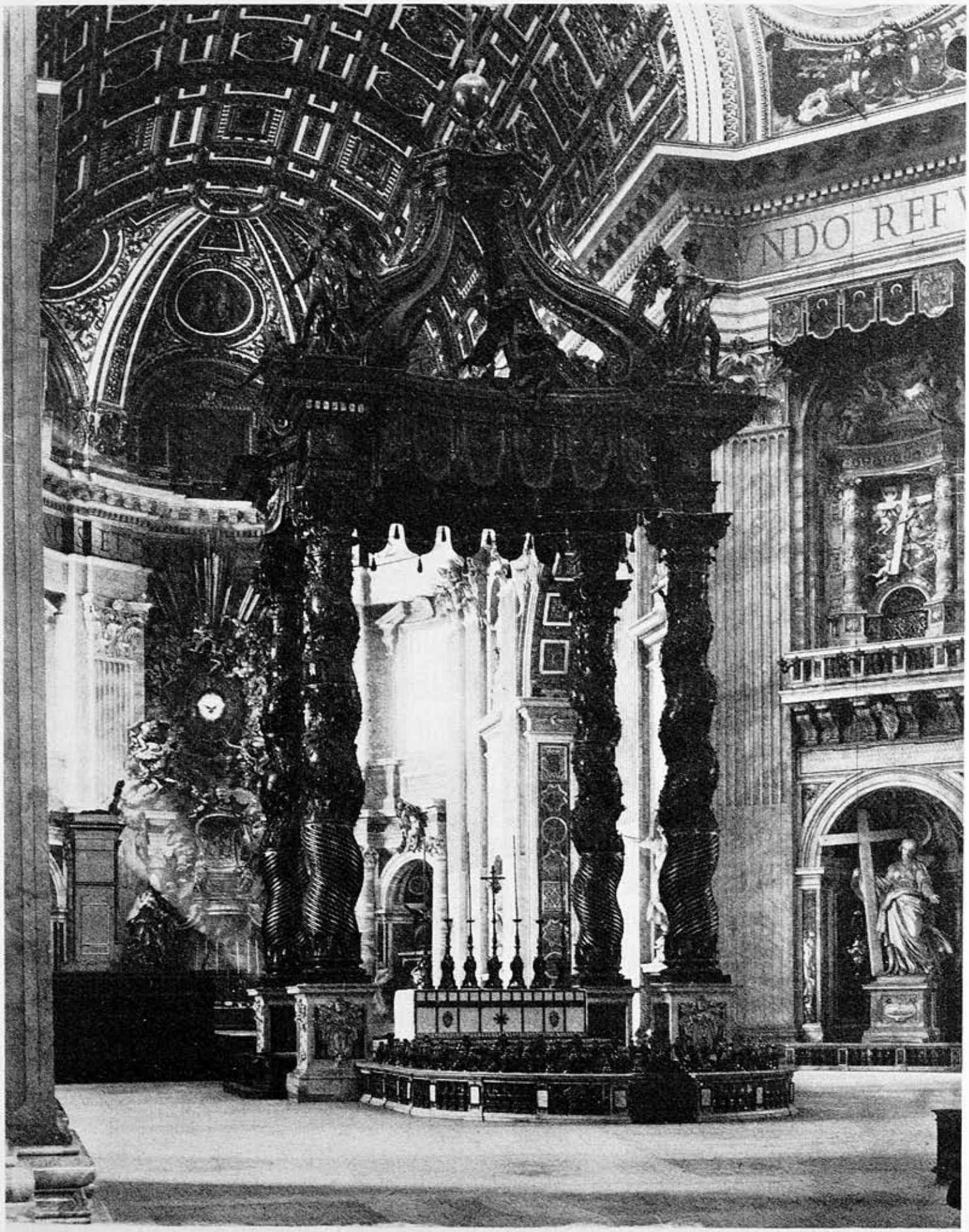
Die Vorstellungen Urbans VIII. von der inneren Ausgestaltung Neu-St. Peters dürften weit in seine Kardinalszeit zurückreichen. Die Geschichte des sofort und in Anschluß an den Vorvorgänger Paul V. begonnenen Hauptprojekts, des kolossalen Bronzeziboriums, ist nicht Gegenstand des Referats. Sie spiegelt nicht minder klar als die Geschichte der Ausstattung der Kuppelpfeiler die Ablösung Carlo Madernos durch den jungen Bernini, dem schließlich Kompetenz und Titel des „architetto della fabbrica" zufielen.

Bereits in den ersten Monaten des Pontifikats, seit Januar 1624, setzen die Planungen für die Gestaltung der Kuppelpfeiler ein. Ihr Ausgangspunkt: Während die Reliquien seit 1606 hinter den oberen Nischen verwahrt sind, sollen die unteren Nischen Kapellen mit den den Reliquien zugeordneten Altären und einen Zugang zur Wendeltreppe des Pfeilerinneren aufnehmen.

In den beiden leeren Nischen der vorderen Westpfeiler wird nun die Serie jener 1:1-Modelle der konkurrierenden Projekte aus Holz und Leinwand aufgebaut, die uns mit einer Ausnahme nur schriftlich überliefert sind: Ein erstes Modell schloß die Nische durch eine fassadenhaft mit Inschriften, Putten und Festons geschmückte Wand vom Kuppelraum ab. Zwei Türen boten den Zugang zu dem hölzernen Altarmodell und dem Pfeileraufgang im Inneren. Ein zweites Modell zeigte über einer Reihe von Stufen den Altar vom Kuppelraum durch ein Metallgitter abgesondert, ein drittes nach dem Entwurf Carlo Madernos eine Balustrade, Stufen und einen Altar mit Skulpturenschmuck.

Nur das Modell Gian Lorenzo Berninis ist uns in einer Werkstattzeichnung auch anschaulich überliefert. In der Planungsgeschichte nimmt es insofern eine Mittelstellung ein, als es die Ausgangsidee einer vom Kuppelraum abgeschlossenen „cappelletta" bereits mit der auf die Endfassung vorausdeutenden Idee einer Statue verbindet. In der Tat monumentalisiert zum einen der mit fünf Seiten in die Nische gestellte oktogonale Zentralbau mit Oberlicht und zwei Zugängen die vorgegebene doppelte Funktion der Kapelle und des Zugangs zur Verwahrungsstätte der Reliquien. Zum andern aber ist hier erstmals im Planungsprozeß das später so erfolgreiche Motiv einer Figuration der Reliquien faßbar. Eine für das Verständnis der monumentalen Endgestalt entscheidende Gegebenheit wird hier erkennbar: Erst in einem kontroversen und längeren Planungsprozeß haben Existenz und Deutungsbedürftigkeit der Reliquien monumentale und schließlich kolossale Standbilder ihrer Träger nach sich gezogen. Bis in die Endfassung bleibt jedoch auch eine gewisse Spannung zwischen der eigentlichen Wirklichkeit der Reliquien und der Bildlichkeit ihrer historischen oder auch scheinhistorischen Träger spürbar.

Die Mängel dieser Projektphase sind evident. Trotz einer noch am Modell vorgenommenen Erhöhung hat die „cappelletta", da sie als Statuensockel zu dienen hat, eine Höhe von nur siebzehn römischen Palmen, also drei Meter neunzig, während für die Statuenschablone der Heiligen Veronika mit Rücksicht auf die Nische statt der ursprünglichen fünfzehn schließlich nur mehr zwölf Palmen blieben. Diese Figurenmasse von drei Meter fünfunddreißig und schließlich knapp zwei Meter achtzig enthüllen jedoch zusammen mit dem vorgesehenen Material, nämlich Bronze, ein Faktum von großem Interesse: den engen Bezug auf jenes riesenhafte Projekt der Raummitte, dessen Realisierung in vollem Gange war, das in höherem Maße als die projektierte Ausstattung der Kuppelpfeiler die Kräfte und Mittel der „fabbrica" band und das öffentliche Interesse auf sich zog: die wahrhaft spektakuläre Errichtung des schon unter Paul V. geplanten Hochaltartabernakels, dessen vier kolossale



St. Peter, Rom: Kuppelraum *(Foto: Anderson)*

Bronzesäulen seit Juni 1627 aufgerichtet standen. Wenn die vier sie bekrönenden Engel ähnliche Masse aufweisen wie die für die Pfeilernische projektierte Statue der Veronika, so wird hier nichts Geringeres sichtbar, als – vereinfacht gesagt – die Idee einer den gesamten Kuppelraum erfüllenden Ausstattung mit maßstäblich einheitlicher Bronzeskulptur.

Dies in einem umfassenderen Sinn als heute erkennbar: Denn nicht nur sollte Berninis Tabernakel von einer Bronzestatue des Auferstandenen bekrönt werden, sondern es sollte – was wenig beachtet ist – die Confessio von zwei Bronzesitzfiguren Petri und Pauli flankiert werden, deren „modelli in grande" bereits an Ort und Stelle standen. Dem vom Langhaus des Maderno Kommenden hätte sich damit nicht allein eine den zentralen Raumkomplex besetzende Gruppe von Bronzestatuen geboten, sondern in diesen eine theologische Sinnfigur der Auferstehung und ihrer Bezeugung durch die beiden Apostelfürsten. Noch heute ist an dem von Engelputten über dem Gebälk aufgeschlagen gezeigten ersten Römerbrief des Paulus und an anderen Attributen ablesbar, daß es die paulinische und die petrinische Auferstehungstheologie war, die hier angedeutet werden sollte.

In dem Komplex von Gründen, der die Realisierung dieses umfassenden Figurenprogramms verhinderte und der – genau genommen – den Tabernakel zum Fragment machte, könnten auch damals aktuelle dogmatische Gründe mitgespielt haben. Der Plan, zuseiten des Grabaltars das Paar der Apostelfürsten monumental aufzustellen, hätte nicht zuletzt auch die Möglichkeit antipäpstlicher Deutung geboten; in der Gestalt des Arguments von der Gleichrangigkeit der Apostelfürsten, von Petrus, der in nicht anderer Weise als Paulus, nämlich nur Kraft seines Apostelamts Bischof von Rom war, in Zusammenhang mit Reunionsgedanken von Marcantonio de Dominis, der 1624 seinen zweiten Prozeß bekam, vertreten, vor dem Hintergrund der Idee eines französischen Patriarchats aktuell, von jansenistischer Seite später, etwa in Arnaulds Formulierung von den „beiden Häuptern der Kirche, die nur eines ausmachen", vorsichtig wieder aufgegriffen.

Für unseren Zusammenhang muß die Feststellung genügen, daß diese Ausstattungsidee spätestens im Mai 1628 obsolet geworden war. Damals wird die neue und endgültige Konzeption Berninis approbiert. Sie setzt an die Stelle des Zusammenklangs einer vielfigurigen Bronzeausstattung die Idee des Kontraposts von Raummitte und Pfeilern. Vier kolossale Statuen aus Marmor allein über einfachen Sockeln umstehen nun die bronzene „macchina" des Grabaltars Petri.

Funktional geurteilt ein radikales Konzept! Der ursprüngliche Zweck der Nischen ist nun buchstäblich verdeckt: der Zugang zum Pfeilerinneren ist im Statuensockel versteckt; die Altäre hingegen sind dergestalt in die Unterkirche versenkt, daß nur dem Nähertretenden sich durch eine „fenestella" des Statuensockels der Blick auf das Altarbild eröffnet und zur Fernsicht der Statue also die nahsichtige „storia della statua" im Gemälde treten läßt. Ob die Idee, den Kuppelraum von St. Peter anstelle von Altären mit Marmorkolossen zu umstellen, der ja – zu Recht oder zu Unrecht – ein stärker ästhetisches als religiös-funktionales Moment anzuhaften scheint, Bernini allein zuzuschreiben ist, ob sie, die den Zentralbau des Michelangelo artikuliert und neu betont, den Kunstgeschmack des Florentiner Papstes, Neocinquecentismo im Sinne eines Revivals päpstlicher Hochrenaissance, spiegelt, wie sie sich in der Geschichte der nachtridentinischen Kirchenbaukunst ausnimmt, sind offene Fragen.

Nach Berninis Entwurf und unter seiner Leitung wurden die Arbeiten in der Nische des vorderen rechten Pfeilers, der zur Aufnahme der Statue des Heiligen Andreas bestimmt war, aufgenommen. Für die Ausführung wurde François Duquesnoy vorgesehen, der den üblichen „modello in grande" aus Stuck binnen Jahresfrist schuf, mit dem er auch erfolgreich blieb, sodaß ihm die Marmorausführung übertragen wurde.

Indessen hatte die Ausstattungsidee noch einen gravierenden Mangel: Nur drei Reliquien waren vorhanden. Nachdem man 1626 das Haupt des Heiligen Lukas in Betracht gezogen hatte, stiftete Urban VIII. – nicht ohne den Widerstand der Betroffenen – 1629 zwei Kreuzpartikel aus S. Croce und S. Anastasia und stellte so die nötige Vierzahl her.

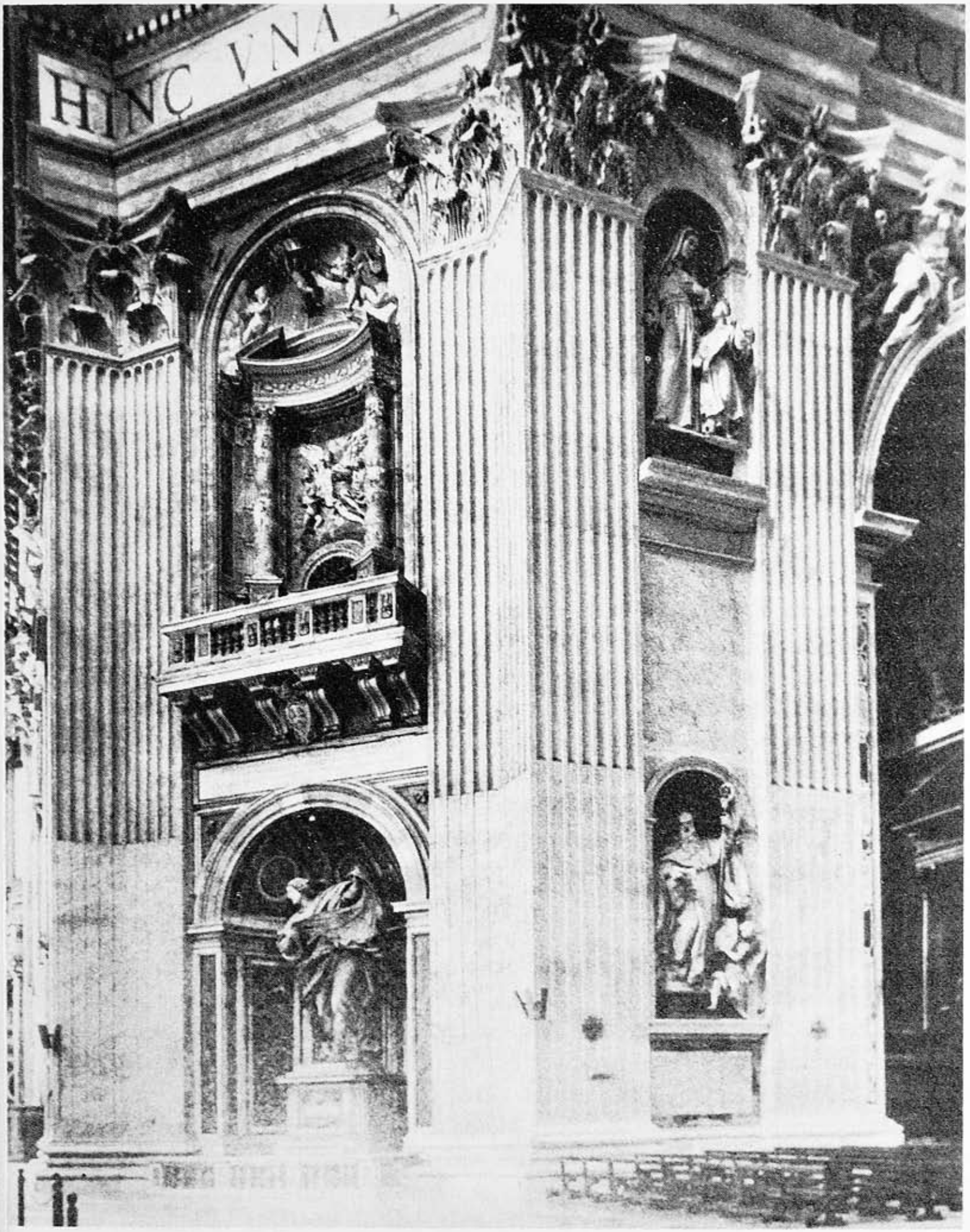
Die lange Ausführungsgeschichte der vier Statuen Duquesnoys, Francesco Mocchis, Andrea Bolgis und Berninis, die erst in den letzten Pontifikatsjahren Urbans VIII. zum Abschluß kam, kann hier nicht resumiert werden. Zwei Umstände müssen als entscheidend erwähnt werden: Die vergleichende Analyse der Statuen zusammen mit der Aussage der Quellen macht es zur Gewißheit, daß die Bildhauer nach – wie immer gearteten – generellen Entwürfen Berninis arbeiteten, in denen Größe, Posen und Hauptzüge der Draperien der Statuen festgelegt gewesen sein müssen. Allein dem älteren Francesco Mocchi scheint es gelungen zu sein, sich dieser Gesamtregie Berninis zu entziehen. Der zweite entscheidende Umstand: Buchstäblich bis zum letzten Moment wurde nach einem gänzlich anderen Aufstellungsplan gearbeitet. Es zählt zu den Unbegreiflichkeiten der Planungsgeschichte, daß aus Gründen des religiösen Dekorums, die längst bekannt waren, der Aufstel-

lungsplan Berninis erst in dem Augenblick durchkreuzt wurde, in dem im Juli 1638 die Aufstellung der ersten vollendeten Statue aktuell war, so gründlich durchkreuzt, daß in der damals dekretierten und endgültigen Aufstellung nur die Ausstattung des Veronikapfeilers an die Stelle kam, für die sie geplant und ausgeführt war.

Bernini hatte aus dem ursprünglichen Aufstellungsplan, der von links vorne Veronika, dann Andreas, dann Helena und dann Longinus um den Kuppelraum verteilte, eine rhythmische Gesamtkomposition mit Zusammenklang und Kontrast der Posen, der Affekte, Charaktere und Bedeutungen gebildet und die Stellung der Statuen im Raum sorgfältig kalkuliert. Als 1638 die Rangfolge der Reliquien mit dem „Volto Santo" und dem Kreuz an der Spitze, gefolgt von der Heiligen Lanze und als letztem dem Andreashaupt zum entscheidenden Kriterium erklärt und auch durchgesetzt wird, bedeutet dies den Sieg des religiösen Dekorum über eine bereits völlig ausgeformte ästhetische Konzeption, die damit praktisch zerstört wurde. Zahlreiche Ungereimtheiten der heutigen Aufstellung, von denen nur der Veronikapfeiler ausgenommen ist, von der falschen Fernsicht der Statuen bis hin zu der bemerkenswerten Anomalie, daß die Kapellen unter den Statuen in ihrem Dekor mit diesen ebensowenig übereinstimmen wie die Statuensockel, belegen die Schwere dieses Eingriffs, sowie sein spätes Datum.

Auch Duquesnoys Andreasstatue, heute im linken hinteren Pfeiler, jedoch für den rechten vorderen Pfeiler geplant und ausgeführt, zeigt in der sorgfältigen bildhaften Komposition des Halbprofils von rechts bis hin zur genau kalkulierten Schrägstellung des Kreuzes, die in dieser Ansicht zur Normalsicht wird, wie sehr sie diesem Aufstellungsort mit seinen besonders weiten „vedute" bei der Annäherung aus dem Langhaus angepaßt gewesen wäre.

Duquesnoys Statue ist eine der großen Affektfiguren des siebzehnten Jahrhunderts. Bekanntlich bricht der Heilige in seiner reich ausgebildeten „Passio" auf dem Weg zur Richtstätte beim Anblick des für ihn aufgerichteten Kreuzes in seinen berühmten kosmogonischen Kreuzeshymnus: „χαῖρε ὦ σταυρέ . . ." aus. Die Szene ist im siebzehnten Jahrhundert beliebt, ein Seelendrama, die Kreuzesliebe des Apostels ihr Inhalt, die Darstellung des Affekts das künstlerische Problem. Andrea Sacchis Altarbild zu Füßen der Statue stellt genau dies dar. Es liegt nahe, an Duquesnoys Andreas im anderen Medium eine zumindest ähnliche Thematisierung zu vermuten. In der Tat ergreift der erstberufene Apostel und Bruder Petri in der statuarischen Fassung das Kreuz, das nicht allein sein Marterinstrument, sondern in seiner Chi-Form auch Siegel des Namens Christi ist, mit einer Gebärde seiner Rechten, die der präzis beschrei-



St. Peter, Rom: Kuppelraum, Pfeiler der hl. Veronika *(nach F. Borsi)*

bende Bellori als „abbracciare“ bezeichnet und die man motivgeschichtlich als die affektive Umdeutung eines älteren Motivs der Andreasikonographie bezeichnen kann. Dies zusammen mit der typisierten Gebärde der Linken, dem nicht minder typisierten zum Himmel gewendeten Gesicht konvergiert – kurz und ohne Analyse gesagt – in einem Gesamtausdruck, den man zunächst ungenau mit „Kreuzesliebe“, „Liebe zum Martyrium“, „selige Schau im Martyrium“ oder sinnverwandt verbalisieren wird.

Durch zweierlei wächst dem Standbild die Bedeutung „Martyrium“ zu: Zum einen durch die narrativ gemeinte und auf den Vollzug der Kreuzigung alludierende Nacktheit des Oberkörpers. Zum andern durch das Kreuz, das vom Attribut zu einer Größe gesteigert ist, die es plausibel macht, daß die Wirklichkeit der Kreuzigung gemeint ist. Die Wirklichkeit des nur Wahrscheinlichen: Längst hatte die historische Kritik entdeckt und ohne Zweifel war es dem planenden Personenkreis bewußt, daß dies nicht die historisch richtige Kreuzesform ist. Wenn sie dennoch gewählt ist, dann läßt sich neben Gründen, die sich unter Begriffen wie „Verständlichkeit“ und „posttridentinischer Traditionalität des Bildes“ zusammenfassen ließen, die Bedeutungsambiguität des Kreuzes in Chi-Form als Grund fassen.

Daß sie es ist, die in Duquesnoys Statue insgesamt zum Ausdruck gebracht werden soll, daß mit anderen Worten die anschaulich vermittelte Kreuzesliebe des Martyrers Andreas durch das doppelsinnige Zeichen zugleich als Christusliebe verstanden werden soll, zeigt ein Blick auf den Zusammenhang, in dem die Statue steht. In der Tat kann und soll sie ja nicht isoliert aufgenommen werden, sondern steht in einem rezeptionslenkenden System gattungsübergreifender gegenseitiger Verweise: zu ihren Füßen in dem Altarbild des Andrea Sacchi die „storia della statua“, über ihr und über der Dedikationsinschrift Urbans VIII. jedoch die Reliquienloggien, deren definitive Gestalt erst seit 1631 festgestanden zu haben scheint, ohne daß ihre Planungsgeschichte im einzelnen zu verfolgen wäre. In ihnen, in spannungsreicher Beziehung zu den modernen Kolossalsäulen der Raummitte, die berühmten konstantinischen Spiralsäulen, die in demonstrativer Form die Kontinuität des Ortes evozieren, von Bernini in eine Ädikula gefügt, deren Gestalt ein Altarretabel assoziieren ließe, wäre hier nicht an Stelle der Mensa der vergitterte Zugang zur Reliquie im Inneren des Pfeilers. Anstelle des Altarbildes erscheint vor buntem Marmorgrund von Engeln getragen das zeichenhafte Andreaskreuz, in der Technik des „rilievo centinato“. Über der Ädikula, mit ihr vielfältig verbunden, von Engeln vor Wolken und Lichtstrahlen getragen die Inschrift: „Sei gegrüßt, langersehntes Kreuz!“ – „Salve crux diu desiderata.“

Eine Bild-Wort-Kombination also! Die Pfeilerausstattungen von St. Peter sind, um es vorwegzunehmen, bedeutende Denkmäler jener – mutmaßlichen – Gattung bildlich-literären, synthetisierenden Ausdrucks in monumentalen Ausmaßen, die in spannungsvoller Beziehung zur zeitgenössischen Impresen- und Emblemkunst zu stehen scheint, ohne daß eine zutreffende Gattungsbezeichnung schon gefunden wäre, geschweige denn Aussagen über ihren Umfang oder ihre Entwicklung gemacht werden könnten. Die Absicht des Referats ist eine Skizze des funktionalen Verhältnisses von Text und Bild. Sein Gegenstand sind also im folgenden die Modi des Korrelierens der beiden Elemente und ihr Ergebnis: der synthetisierend erzielte Ausdruck. Eine systematische Interpretation ist nicht zu erwarten, dies um so weniger, als die Objekte selbst, diffizile dem zeitgenössischen „concettismo" nahestehende Gebilde, der Systematik zu entbehren scheinen. Zu erinnern ist an die besondere methodische Schwierigkeit, die darin zu sehen ist, daß der Textbestandteil keine explizite Deutung enthält, sondern den Zweck hat, Komplementarisierungsprozesse durch den Betrachter intensiv anzuregen. Die deutende Leistung des Betrachters muß auf die im Werk selbst angelegten Rezeptionslenkungen rückbezogen werden, die ihrerseits durch Werkanalyse zu ermitteln sind.

Daß die Funktion des Texts mit dem Begriff „titulus" noch nicht abgedeckt sein dürfte, daß seine Relation zum Bild komplexer sein dürfte, zeigt sich allein an dem Umstand, daß er sowohl auf die Statue, als auch auf das Relief mit dem schwebenden Andreaskreuz bezogen werden kann. Das Verhältnis zur Statue scheint einfach: „Salve crux diu desiderata" kann als der Beginn des Hymnus verstanden werden, in den Andreas beim Anblick seines Kreuzes ausbricht, als der historische, der „sensus litteralis" der Statue.

Spannungsreicher, am Vorbild zeitgenössischer Impresen, beziehungsweise „angewandter Embleme" orientiert, ist die funktionale Beziehung des Texts zur Erscheinung des Andreaskreuzes im Relief. „Salve crux diu desiderata" ist das zum Motto verkürzte und unmerklich veränderte Teilzitat aus dem berühmten Hymnus, dessen Inhalt die weit ausgreifende und reich entfaltete Spekulation über das Kreuz des Logos als Mitte und Träger des ganzen Kosmos ist, fortwirkende Gedanken, die letztlich auf die platonische Vorstellung vom Chi der Weltseele zurückgehen und zum geistigen Erfahrungskreis des planenden Personenkreises gezählt haben müssen. Die Eröffnungsworte in ihrem Zusammenhang lauten: „Sei mir gegrüßt, o Kreuz! Denn Du darfst Dich wirklich freuen ..." – der Doppelsinn des griechischen Texts mit seinem „χαῖρε ..." – „Ich kenne dein Geheimnis, um dessentwillen du auch errichtet bist. Du bist nämlich im Kosmos aufgerichtet, um das Unterste zu befestigen.

Und ein Teil von Dir erstreckt sich zum Himmel, damit du so den himmlischen Logos, das Haupt aller Dinge anzeigest ...". Vor dem Hintergrund dieses Texts und zusammen mit dem zeichenhaft erscheinenden Chi des Kreuzes im Relief scheint das Motto nicht mehr das Andreaskreuz allein, sondern auch sein „Geheimnis" anzusprechen, Zeichen für den Logos als den Kosmos befestigendes Prinzip zu sein, und mündet in eine bildlich-literäre Aussage von der Art: „Sei gegrüßt, langersehnter Christus-Logos!"

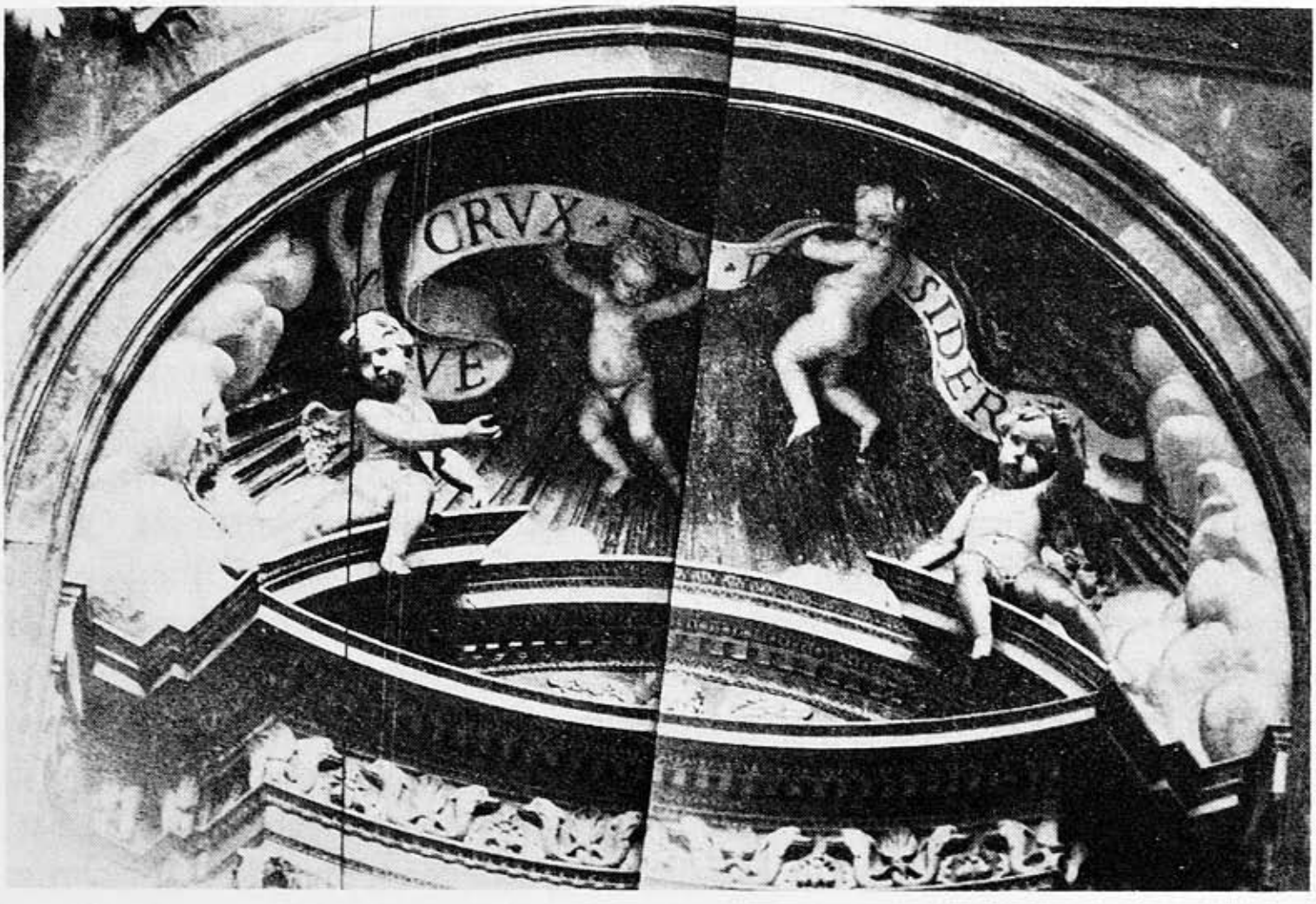
Voll verständlich wird diese Aussage dem theologisch gebildeten Rezipienten, dem der Hymnus in seinen Hauptinhalten bekannt ist. Er versteht die in der zweifachen Präsentation des Begriffs „crux" in Wort und Bild enthaltene Aufforderung, die „crux" des Andreas auch in ihrem geheimnisvollen Sinn aufzufassen. Allein, auch der nicht geistlich gebildete, aber lateinkundige Betrachter kann der eben skizzierten Wahrnehmungslenkung durch die Schrift folgen und in der sprachlich-bildlichen Insistenz auf dem Begriff „crux" die Auslegung auf Christus vollziehen. Dies jedoch nur, weil das Bild selbst an der Auslegungsleistung insofern teilhat, als das Andreaskreuz, durch seine Chi-Form über sich hinaus auf den Namen Christi weisend, bereits den Bedeutungszuwachs „Christus" einbringt. Einmal mehr wäre hier in Analogie zu Imprese und Emblem das komplementäre, ja mehrfach verschränkte Verhältnis von Text und Bild zu betonen. Erst die Korrelation beider Elemente produziert die neuen Sinndimensionen, die sie für sich allein genommen nicht haben. Einmal mehr begegnet man hier aber auch dem Phänomen bedingter Hermetik, d. h. der planvoll gestuften Verhüllung oder Enthüllung einer integumentalen Aussagestrategie.

Unterzieht man alle vier Kuppelpfeiler einer funktionalen Analyse, so bemerkt man bald, daß die Reliquien nicht allein räumlich entrückt und bildlich verhüllt, sondern auch einer intensiven Deutung, ja Umdeutung unterworfen sind. Was an ihnen durch Wort und Bild scharf akzentuiert ist, das ist ihr verweisender Charakter. Die Programmfigur, zu der sie sich um den Kuppelraum herum zusammenschließen, ist, um es vorwegzunehmen, von absoluter Christozentrik. Der Andreaspfeiler belegt dies in auffallender Weise. So sehr ist hier der Verweischarakter der Reliquie akzentuiert, daß sie selbst gar nicht erscheint, sondern an ihrer Stelle im Andreaskreuz der Name und das Zeichen Christi.

Das semantische Klima des Satzes wird wesentlich von der emphatischen Vokabel „diu desiderata" – „langersehnt" bestimmt. Diese Emphase ist mit Bewußtheit herbeigeführt, das Ergebnis einer Interpolation in den Text, der diese zwei Worte gar nicht enthält. Der Zweck der emphatischen Einfügung ist

leicht erkennbar. Durch sie wird der Text in einem bewußt herbeigeführten Wechsel des sprechenden Subjekts von der Rede des Andreas zu einer die eschatologische Erwartung und Sehnsucht des Menschen ausdrückenden Aussage verallgemeinert. Die endzeitliche Sinndimension des Satzes: „Sei gegrüßt, langersehntes Kreuz" stellt sich jedoch nur deshalb ein, weil das so angesprochene Zeichen auch anschaulich eschatologisch „erscheint", in der Höhe vor einem Himmel evozierenden, bunten Marmorgrund mit Licht und Wolken von Engeln getragen, d. h. innerhalb des klar erkennbaren ikonographischen Assoziationsfeldes „Jüngstes Gericht", beziehungsweise endzeitlich erscheinender „Arma Christi".

Daß dieser eschatologische Sinn, d. h. die Deutung der Reliquien als „Arma Christi", intendiert ist, ja daß der „sensus anagogicus" geradezu als Hauptsinn gelten kann, zeigt der Blick auf die übrigen Pfeiler durchaus: Der Veronikapfeiler enthält die Hauptreliquie der Serie, das berühmte Schweißtuch, als eines der „Signa" des Jüngsten Tages vom Engel erscheinungshaft präsentiert. Die Inschrift: „Sie werden dein Angesicht anflehen" – „Faciem tuam deprecabuntur" ist ein zum Motto verkürztes Teilzitat aus Hiob 11,19: „Requiesces et non erit qui te exterreat/et deprecabuntur faciem tuam plurimi." Die Worte, daß Hiob „sich lagern könne, ohne daß jemand ihn aufschrecke, und daß viele



St. Peter, Rom: Kuppelraum, Pfeiler des hl. Andreas, Reliquienloggia, Ausschnitt *(nach F. Borsi)*

sein Angesicht umschmeicheln" würden, drücken das erneute Ansehen des Dulders nach seinen Heimsuchungen aus. Aus diesem Kontext sind die drei Worte des Mottos jedoch völlig gelöst und durch ihre Isolierung für neue Bedeutungen offen. Durch ihre absichtsvoll willkürliche, jedoch komplementäre Verbindung mit dem Bild der Reliquie, die das Antlitz Christi bewahrt, entsteht auf der Grundlage des gemeinsamen Begriffs „facies" die neue synthetisierende Aussage. Es ist in Emblem- und Impresentheorien öfter beschrieben worden, wie bei Operationen dieser Art beide Bestandteile ihre semantische Qualität verändern und – theoretisch gleichberechtigt – zur Konstituierung jenes neuen dritten Sinns beitragen, den sie für sich genommen nicht haben.

Die hier synthetisierend erzielte Aussage ist mehrdeutig. Nicht zufällig stehen ihre sich eröffnenden Sinndimensionen in deutlicher Analogie zum mehrfachen Schriftsinn der traditionellen und zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts im katholischen Bereich ja noch mehr oder minder intakten Bibelexegese. Wörtlich genommen weist der Satz „Sie werden dein Angesicht anflehen" auf die Verehrung der Reliquie des „Volto Santo". Da er im Futur abgefaßt ist, kann er als ein „vaticinium ex eventu" verstanden werden, als eine durch die gegenwärtige Kultpraxis in St. Peter eingelöste Prophetie. Die wörtlich-bildliche Insistenz auf der „Facies *tua*", die die Gläubigen anflehen, betont die Christozentrik der Reliquienverehrung. Ein leicht apologetischer Unterton scheint zur Semantik des Satzes zu gehören. Nicht zufällig! Gerade auch am Schweißtuch der Veronika, dessen verweisender Charakter hier so stark betont wird, hatte sich Luthers Kritik an der Praxis der Reliquienverehrung entzündet.

Die doppelte Insistenz auf der „facies" Christi enthält jedoch die Aufforderung an den verstehenden Betrachter, Begriff und Bild der „facies" nicht allein wörtlich, sondern auch metaphorisch aufzufassen, also mit Hilfe der spiritualisierenden Kraft des Wortes auch in der Sache einen spirituellen Sinn zu suchen. Der verhältnismäßig leicht erkennbare theologische Tiefsinn, der sich bei der ja einfachen Operation einer metaphorischen Lesung von „facies" einstellt, ist von hoher Konventionalität: die Einsicht nämlich, daß das Angesicht Gottes Moses und dem alten Bund verhüllt war, während im neuen Bund in der Menschwerdung Christi – historisch in Bethlehem und fortwirkend in der Kirche – Gott sein „Angesicht" den Menschen zeigt. Insofern enthält die hier wörtlich-bildlich entfaltete Metaphorik der „facies" das zentrale Glaubensgeheimnis der Inkarnation. Diese metaphorische Rezeptionsebene kann dem traditionellen allegorischen Schriftsinn analog gesehen werden: „Quid credas, allegoria" – die heilsgeschichtlich-ekklesiologische Sinndimension. Wiederum wäre hier in Hinblick auf die Art der Korrelation von Wort und Bild zu

betonen, daß zwar ganz im Sinne der „anima-corpus"-Modelle der zeitgenössischen Impresentheorien vor allem das spiritualisierende Wort das Bild auslegt, daß jedoch auch das Bild selbst durch sein Eigengewicht als „facies Christi" und durch seine bedeutungsvoll-erscheinungshafte Inszenierung an der Auslegung mitwirkt.

Das Motto ist im Futur abgefaßt: „Sie *werden* dein Angesicht anflehen." Dies zusammen mit der unverkennbar eschatologischen Erscheinung des Passionszeichens im Zusammenhang der Arma-Christi-Ikonographie eröffnet der bildlich-literären Aussage den deutlich erkennbaren, ja unausweichlichen anagogischen Sinn. Vor dem Hintergrund einer berühmten eschatologischen Aussage, dem paulinischen: „Jetzt in Spiegel und Gleichnis, dann von Angesicht zu Angesicht ..." – „Nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem ...", wiederum also vor dem Hintergrund eines theologischen Gemeinplatzes von sehr hoher Konventionalität, wird sie zu einer Aussage universaler wie individueller Eschatologie: Im verklärten Endzustand wird den Gläubigen und wird dem einzelnen Gläubigen die unmittelbare Anschauung Gottes „von Angesicht zu Angesicht" zuteil werden.

Vergegenwärtigt man sich die ursprüngliche Planung, so hätte sich dem aus dem Schiff Nahenden eine eindrucksvolle eschatologische Figur geboten: Im linken, die Tribuna flankierenden Pfeiler das Antlitz Christi am Himmel mit der endzeitlichen Verheißung „Faciem tuam deprecabuntur", im rechten im Andreaskreuz das Namenszeichen Christi mit den die eschatologische Sehnsucht des Menschen ausdrückenden Worten: „Salve crux diu desiderata". Daß ein paarweiser, ja komplementärer Bezug dieser Loggien geplant war, möchte ich um so eher annehmen, als der linke große Engel mit dem Schweißtuch im Sinne einer den Kuppelraum mimisch und kompositorisch umfassenden Anhebung von links exakt auf das Andreaskreuz rechts hinüberblicken sollte – ein weiteres Indiz jener weiträumigen „vedute", durch die Bernini St. Peter deutete, am spektakulärsten wohl drei Jahrzehnte später in der Kathedra Petri.

Das Motto des Longinuspfeilers „Lancea latus eius aperuit" entstammt der bekannten Passionsschilderung des Johannes: „Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, daß er schon gestorben war, zerschlugen sie ihm die Schenkel nicht, sondern einer der Soldaten öffnete mit der Lanze seine Seite, und sogleich kamen Blut und Wasser heraus. Der dies gesehen, legte Zeugnis dafür ab, und sein Zeugnis ist wahr, und er weiß, daß er Wahres sagt, damit auch ihr glaubt. Denn dies geschah, damit die Schrift erfüllt würde: ‚Kein Knochen an ihm soll zerbrochen werden' (Ex 12,46). Und wieder ein anderes Schriftwort sagt: ‚Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben' (Zach 12,10)." Der mit

besonderem Interesse geschilderte und gedeutete Lanzenstich, Sondergut des Johannes und ohne Parallele in der synoptischen Überlieferung, läßt eine gegen die Gnosis gerichtete Tendenz vermuten. Er beweist, dies wohl die Hauptabsicht des Evangelisten, daß Jesus wirklich den Tod erlitten hat, während die Erfüllung der zweifachen Weissagung zeigt, daß der Gekreuzigte der verheißene Erlöser ist, und, da ihm „kein Knochen zerbrochen wurde", das wahre Paschalamm. Hingegen ist die symbolische Deutung von Blut und Wasser auf die Sakramente des Altars und der Taufe erst von der patristischen Exegese vollzogen worden. Noch die Exegese des siebzehnten Jahrhunderts, etwa in ihrem nach Rom berufenen Hauptvertreter Cornelius a Lapide, sah nach dem mehrfachen Schriftsinn in dem Mysterium der Öffnung der Seite – wörtlich – den Beweis der menschlichen Natur Christi. Blut und Wasser aus seiner Seitenwunde zeigen, daß er „nach Art der anderen Menschen aus vier Elementen zusammengesetzt gewesen sei". Allegorice bedeutet der Lanzenstich das Hervorgehen der Kirche aus der Seite des zweiten Adam, die berühmte pneumatische Deutung des johanneischen Wassers im Blut, exegetischer Besitz schon der frühesten Kirche, tropologisch die Taufe, anagogisch die „Öffnung" der Himmelspforte. Vor dem Hintergrund dieses noch intakten mehrfachen Schriftverständnisses, in dem der Lanzenstich die Wirklichkeit der Erlösung bezeugt, ja verkörpert, muß die synthetisierende Wort-Bild-Kombination des Longinuspfeilers gesehen werden.

Die Wortfolge der Inschrift „Lancea latus eius aperuit" steht durch ihre Vergangenheitszeit der berichtenden Erzählhaltung des Evangelisten nicht allein nahe, sondern sie ist ohne Veränderung aus dem Text des Johannes übernommen. Doch ist, wie schon in liturgischen Texten, das Subjekt des Satzes: „Einer der Soldaten" – „unus ex militum", weggelassen. Durch diese absichtsvolle Fragmentierung gewinnt die biblische Wortfolge ihren neuen Sinn. Durch den Gleichklang von Ablativ und Nominativ im Wort „Lancea" wird die Lanze zum Subjekt. Nicht der Soldat, sondern sie, die im Relief bildlich erscheint und im Inneren des Pfeilers materiell gegenwärtig zu denken ist, ist es nun, die „seine Seite öffnete". Die sprachliche Konzentration bringt die tiefere Bedeutung stärker ins Spiel, so daß das semantische Gewicht der Wort-Bild-Kombination sich auf die Seite der genannten symbolischen Notationen des Lanzenstichs verlagert.

Der Doppelsinn des Wortes „Lancea" ermöglicht es jedoch, den Satz auch dem Text des Johannes entsprechend zu lesen und sein fehlendes Subjekt „einer der Soldaten" in der Longinusstatue Berninis zu erkennen. In dieser den ganzen Pfeiler umfassenden Wahrnehmung können also Inschrift, Lanze und Statue zu der einen zwar nicht ganz biblischen, aber traditionellen und

erwartungsgemäßen Aussage korreliert werden, daß Longinus mit der Lanze die Seite Jesu geöffnet habe.

Longinus 1628–30 ein Problem der Legendenkritik und ihrer Aufhebung durch die offizielle Kirchenkunst! Bekanntlich verbinden sich in der apokryphen und hagiographischen Literatur in der Gestalt des Longinus drei Personen: 1. der Soldat, der Jesu Seite mit der Lanze öffnet und dadurch seinen Tod bezeugt; 2. der Zenturio, der bei den Synoptikern unter dem Kreuz seine Gottessohnschaft bzw. seine Unschuld bezeugt, weshalb Exegeten wie Beda in ihm den Glauben der Kirche sehen; 3. der Zenturio der Wache an Jesu Grab, der Zeuge des Todes und der Auferstehung. Die Exegese des späten 16. und 17. Jahrhunderts vollzieht diese Identifikation keineswegs. Caesar Baronius urteilt zwar, daß der Zenturio unter dem Kreuz Longinus gewesen sei, jedoch keineswegs mit dem den Lanzenstich führenden Soldaten identisch. Cornelius a Lapide ist noch kritischer. Er weist auf die Unsicherheit der Identifizierung des Zenturio mit Longinus hin, betont die Unmöglichkeit, daß derselbe Mann, der eben die Gottessohnschaft des Gekreuzigten bekannt habe, es wagen sollte, diesen zu durchbohren, und erklärt die Erzählung von Blindheit und Heilung des Longinus als reine Legende.

Es ist wohl kaum zu erwarten, daß die künstlerische Präsentation der Lanzenreliquie, die einen figuralen Träger ja sozusagen braucht, diese kritische Haltung reflektiert. Im Gegenteil: es scheint, daß geradezu alle Elemente der Longinusüberlieferung – die Zeugenschaft der Menschennatur Christi im Lanzenstoß, das Bekenntnis der Gottessohnschaft unter dem Kreuz, ja sogar die legendäre Blindheit – in einer die epische Sequenz des Passionsberichts, ja den Unterschied zwischen biblischer und apokrypher Überlieferung aufhebenden Bündelung im Bild einer einzigen Figur in einem einzigen Moment zusammengezogen sind, freilich in einer Weise, die den fiktionalen Charakter dieser Operation des Figurierens selbst zu thematisieren scheint.

Berninis Statue zeigt den römischen Zenturio, der die Hinrichtung Jesu kommandierte, in Soldatenstiefeln, das Paludamentum um den Leib geschlungen, insgesamt in der archäologischen Genauigkeit seiner Erscheinung ziemlich ähnlich den römischen Offizieren auf Poussins gleichzeitigem Erfolgsbild für die Barberini, dem „Tod des Germanicus"; die bedeutungsvolle Lanze als Zeugnis des Todes in seiner Hand; die emphatische Gebärde der ausgebreiteten Arme wohl der anschauliche Ausdruck des Bekenntnisses der Gottessohnschaft: „Wahrhaftig, dieser ist Gottes Sohn gewesen". Daß der hier dargestellte Moment fiktional sein muß, wird dem erkennbar, der ihn gegen die zeitliche Abfolge von Bekenntnis der Gottessohnschaft und Lanzenstich im

biblischen Bericht hält. Daß auch der dargestellten Person angesichts der Unvereinbarkeit der beiden in ihr dargestellten Inhalte fiktionale Züge anhaften, muß zumindest einem Teil der geistlich gebildeten Betrachter bewußt gewesen sein.

Der Helm zu Füßen des Longinus, in dem Bozzetto des Fogg Art Museum noch liegend, ist in der Endfassung aufgestellt, ein Offiziershelm korinthischen Typs mit einer plastisch gebildeten Harpye, die seine Stirnseite besetzt. Ob dieses deutlich akzentuierte, nahsichtige Detail als bedeutungsfreie Helmzier angesehen werden soll, ist zweifelhaft.

Harpyen erscheinen mythologisch nur in der Geschichte des blinden Phineus, der am Pontus haust, entweder an der Südküste oder der thrakischen Ostküste, mit Blindheit geschlagen, weil er eine frevelhafte Tat beging, und von der Blindheit und der Plage der Harpyen schließlich erlöst. Es ist nicht auszuschließen, daß die mythologische Helmzier eine versteckte Allusion auf Herkunft und Schicksal des Longinus enthält, dessen Herkunft aus dem kappadokischen Caesarea am Pontus geglaubt wurde und der in der bekanntesten Ausprägung seiner Legende auch körperlich einen Sturz der Erkenntnis erlebt, der ihn die Gottessohnschaft des Gekreuzigten bekennen läßt, da er blind und von einem anderen geführt, diesen durchbohrt und im Blut des Erlösers auch körperlich sehend wird.

Es mag dahingestellt bleiben, ob Bernini in jener letzten Extroversion blitzartigen inneren Erkennens, die die spektakuläre Endfassung seiner Erlebnisfigur in Haltung, Gebärde und Draperie kennzeichnet, auch die körperliche Fassung des Erkenntnisvorgangs in den blicklos nach oben gerichteten Augen andeuten wollte. Zu vermuten bleibt ja eine komplex angelegte Semantik der Figur, innerhalb der die eben angedeutete Ambiguität der Bedeutung eines der bewußt angestrebten Ziele ist. Eines ihrer Mittel scheint der der direkten Aussage der Figur hinzugefügte uneigentliche allusive „concetto" vom blinden Phineus-Longinus zu sein. In meinen Augen sogar das Muster eines allusiven „concetto". Denn zum Wesen der Allusion gehört ja das halb verhüllte, nur spielerische Andeuten vermittels eines im Bild narrativ verschlüsselten gemeinsamen Dritten mit dem Gemeinten. Im Bild der Helmzier läßt die Harpye den blinden Phineus und damit – überraschend – die legendäre Blindheit des Longinus assoziieren. Zum Wesen des „concettismo" jedoch gehört – dies die oft wiederholte Definition durch seine Theoretiker – das vom poetischen Ingenium geleistete Zusammenbringen des möglichst Entfernten in der möglichst überraschend-neuartigen Metapher, wobei im Sinne der „acumen-Theorie" die Pointe von einer gewissen Aggressivität sein soll, wie ein Pfeil die Seele

des Betrachters ritzen soll, um so sein Wohlgefallen zu erregen. In der Tat ist in den Notationen „Blindheit", „Kleinasien", „frevelhafte Tat", „Erlösung von Blindheit", die Phineus und Longinus gemeinsam haben, das weit Entfernte ingeniös zusammengebracht, wobei das Moment reizvoller Verletzung einer Konvention oder Erwartung, der „Witz" also, nicht zuletzt darin greifbar wird, daß es ein heidnischer Mythus ist, der an dem vielleicht bedeutsamsten Ort der nachtridentinischen Kirche zur Deutung einer Heiligenfigur herangezogen wird, und dies trotz des Verbots der christlichen Deutung heidnischer Fabeln!

Angesichts der bedingten Hermetik der Statue mit ihrer gestuften Verhüllung der Aussage bliebe für den Pfeiler insgesamt ein integumentales Konzept der Darstellung zu vermuten. In ihm wäre die mit allen Realitätsprädikaten – bis hin zur Reliquie – ausgestattete „veritas" des Lanzenstichs und des Bekenntnisses der Gottessohnschaft, m. a. W. die Wahrhaftigkeit der menschlichen und göttlichen Natur Christi, eingehüllt in das nur wahrscheinliche Bild des Longinus. Daß hier durch den fiktiven Anschein des Wahren innerhalb der weiten Kategorie des „verosimile" eine eigentliche Wahrheit vermittelt werden soll, daß angesichts der historischen Wahrheit der Reliquie der nur scheinhistorischen Statue ihres Trägers die Rolle des „integumentum" zugedacht ist, scheint die semantische Struktur der Statue selbst anzudeuten.

Durchaus vergleichbare Verhältnisse zeigt der Blick auf den Helenapfeiler. Seine Inschrift „In hoc vinces" entstammt der berühmten Verheißung, die die Kreuzeserscheinung vor der Schlacht an der milvischen Brücke begleitete. Die Technik der Korrelation von Wort und Bild zu einer neuen Aussage ist hier sehr gut zu verfolgen. Der Spruch wird aus seinem ursprünglichen narrativen Zusammenhang gelöst und der gegenwärtigen Erscheinung des Kreuzes im Relief der Reliquienloggia hinzugefügt, wobei allerdings zwei allusive Bezüge auf seine Herkunft aus der Geschichte Konstantins bestehen bleiben, beziehungsweise aktiviert werden. Denn zum einen bezeichnet er schon dort eine Kreuzeserscheinung, zum andern ist es Konstantins Mutter Helena, die die Kreuzesreliquie gefunden hat und in dieser Rolle auch in der Kolossalstatue des Andrea Bolgi auftritt. Von den vier Motti des Kuppelraums ist der Spruch der einzige, der den Betrachter direkt anspricht. Dieser appellative und zugleich in die Zukunft weisende Charakter des „In hoc vinces" zusammen mit der eschatologisch dargebotenen Kreuzeserscheinung konstituiert eine Aussage individueller Eschatologie: die persönliche Verheißung an den Betrachter, daß er „in diesem siegen", d. h. das ewige Leben erringen werde. Aktueller theologischer Hintergrund dieser tropologisch gerichteten Aussage dürfte die Lehre vom individuellen Gericht über die „anima separata" im

Augenblick des Todes im Zeichen des individuell erscheinenden richtenden Kreuzes sein.

Daß die am Vorbild der Impresen- und Emblemkunst orientierte enge Korrelation von Wort und Bild das Ergebnis jeweiliger längerer Planungsprozesse ist, zeigt die vorbereitende Werkstattzeichnung der Vaticana, in der die Inschrift noch „In hoc *signo* vinces" lautet. Es ist die Erfüllung einer Regel der Impresen- und Emblemtheorien, derzufolge das Motto den Gegenstand der Pictura nach Möglichkeit nicht benennen solle, wenn das Wort „signum" getilgt und die Inschrift auf die typisch lemmatische Kurzform „In hoc vinces" gebracht wird. Das gemeinte „signum" erscheint so nur mehr im Bild. Erst in der Endfassung sind Wort und Bild wahrhaft komplementär.

Von den vier Motti das einzige, das den Betrachter unmittelbar anspricht! Es deutet auf die enge Kooperation des – oder der – Entwerfer der Inschriften mit dem entwerfenden Künstler, ja es belegt die erstaunlich weitgehende Deckung des literarischen Bestandteils mit der künstlerischen Gestaltung, wenn der appellative Charakter des Textes auch in den Ausdruck der Helenastatue des Andrea Bolgi aufgenommen ist, die in Haltung, Gebärde und Mimik, mit der sie Kreuz und Nägel dem Betrachter weist, das demonstrative „In hoc ..." geradezu verkörpert, während die eschatologisch zu verstehende Notation des „Siegens" nur vom Textbestandteil geleistet wird.

Das Referat ist hier abzubrechen. Ich tue dies nicht, ohne nochmals auf die besondere methodische Schwierigkeit der Interpretation metaphorischen Ausdrucks synthetisierender Art hingewiesen zu haben. Festzuhalten wäre an der Identifikation der Kuppelpfeiler von St. Peter unter Urban VIII. als eines Denkmals bildlich-literären Ausdrucks. Zu behaupten bliebe die Bedeutsamkeit dieser synthetisierenden Gattung, der immerhin Werke wie die Engelsbrücke oder Berninis Cornarokapelle angehören. Festzustellen bliebe ihr bis heute andauernder auffallender rezeptionsgeschichtlicher Mißerfolg, der mit dem parallelen Schicksal des ihr eng verbundenen literarischen „concettismo" zusammenhängen dürfte. Zu erwarten wäre, daß die Beschäftigung mit dieser Gattung einen vertieften Einblick in die Geschichte des nachtridentinischen Bildes bieten würde.

Benutzte Literatur (in Auswahl)

O. Pollak, Die Kunsttätigkeit unter Urban VIII., II: Die Peterskirche in Rom, Wien 1931
H. Kauffmann, Berninis Tabernakel, Münchner Jahrbuch für Bildende Kunst 6 (1955), 222 ff.
H. Siebenhüner, Umrisse zur Geschichte der Ausstattung von St. Peter in Rom von Paul III. bis Paul V. (1547–1606), Festschrift für Hans Sedlmayr, München 1962, 229 ff.
R. Wittkower, Gian Lorenzo Bernini. The Sculptor of the Roman Baroque, London 1966(2)

H. Thelen, Zur Entstehungsgeschichte der Hochaltar-Architektur von St. Peter in Rom, Berlin 1967
H. Thelen, Francesco Borromini. Die Handzeichnungen. I. Abteilung, Graz 1967
I. Lavin, Bernini and the Crossing of Saint Peters, New York 1969
G. Grimaldi, Descrizione della Basilica antica di S. Pietro in Vaticano, Ed. R. Niggl, Città del Vaticano 1972
E. Francia, 1506–1606: Storia della costruzione del nuovo San Pietro, Rom 1977
Bernini in Vaticano, Katalog der Ausstellung Rom 1981
W. Chandler Kirwin, Bernini's Baldacchino Reconsidered, Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte 19 (1981), 141 ff.
W. Chandler Kirwin, From Materia to Invenzione in the Baldachin, Studies in Iconography, Northern Kentucky University 7–8 (1981–82), 325 ff.

(Auf die sehr umfangreiche Literatur zu Imprese, Emblem und dem Problem bildlich-literären Ausdrucks ist nicht verwiesen)

Ulrich Saxer

Journalistische Ethik – eine Chimäre?

Sieben kommunikationssoziologische Thesen zum Widerspruch ihres Anspruches und ihrer Geltungsrealität

Die sieben nachfolgenden Thesen zur journalistischen Ethik sind, der Tagungsregie entsprechend, auf den Widerspruch zwischen den Ansprüchen und der realen Verfassung dieser Ethik zugespitzt. Im Hinblick auf den Anlaß sind sie auch nur selektiv dokumentiert und vereinfachen aus didaktischen Gründen ziemlich stark. Umfassender belegt und differenzierter formuliert finden sich im übrigen manche der angesprochenen Tatbestände in Ausführungen aus Anlaß des 25jährigen Bestehens des Deutschen Presserates.[1])

1. These: Die wissenschaftliche *Diskussion* der Konstitution und der Probleme journalistischer Ethik ist von vergleichbaren Unklarheiten und Unverbindlichkeiten gekennzeichnet wie die öffentliche oder diejenige der Journalisten selber.

Eingangs sei in zustimmendem Sinn J. Merrill (verdeutscht) zitiert, der auch die europäische Situation treffend charakterisiert: „Journalismus-Seminare, Symposien, Konferenzen und Workshops hämmern heute auf ‚ethischen Anliegen' herum. Aber die Hammerschläge sind schwach und ineffektiv – vor allem weil jeder einen nach Größe und Art anderen Hammer braucht und wenige überhaupt die Grundprinzipien des Hämmerns je richtig studiert haben. An diesen Konferenzen wird erst ein ethisches Problem, z. B. der Informantenschutz, ausgelatscht, so daß die Teilnehmer sich nachher mit einer kleinen Diskussion trösten können. Da die Journalisten im Grunde gar keine Entscheidungen wollen, kommt man auch nie zu irgendwelchen Folgerungen, und jedes Problem wird als offene Frage abgeschlossen, über die an der nächsten Konferenz wieder gesprochen werden kann. So ist es heute wieder einmal ‚ethics talk time' für die Medien, eine Zeit, die in zyklischen Bewegungen kommt und geht ..."[2])

---

[1]) Manfred Rühl/Ulrich Saxer: 25 Jahre Deutscher Presserat. Ein Anlaß für Überlegungen zu einer kommunikationswissenschaftlich fundierten Ethik des Journalismus und der Massenkommunikation. In: Publizistik, 26. Jg. (1981), H. 4, S. 471–507. Die herangezogenen Stellen werden nicht besonders ausgewiesen, außer es werde wörtlich zitiert.

[2]) "Journalism seminars, conventions, conferences, and workshops are hammering away today at 'ethical concerns'. But the hammer blows are weak and ineffectual – mainly because each one has a different kind and size hammer and few of them have really studied the basic principles of hammering. At these conferences an ethical question (e. g., Should sources of information be revealed in the stories?) is trotted out so that the convention-goers can console themselves with a little discussion. Since journalists really don't want resolution, conclusions are never reached,

Die Diskussionen über journalistische Ethik, d. h. – im Sinne einer Kurzdefinition – über die Selbstverpflichtung zur Aufrechterhaltung gewisser sittlich-moralischer Berufsstandards in den publizistischen Medien, folgen sich zwar zyklisch, bleiben aber weitgehend resultatlos, unter anderem, weil von seiten der Medienschaffenden verbindliche ethische Selbstverpflichtung gar nicht gewünscht wird. Die Auseinandersetzungen um das Postulat journalistischer Objektivität vermitteln zum Beispiel diesbezüglich vielseitigen Anschauungsunterricht.[3]) Für die Medien erfüllen diese Diskussionen stärker die Funktion eines *öffentlichen Rituals*, mittels dessen externe Forderungen auf Steigerung der journalistischen Berufskultur bzw. der Medienleistungen abgewehrt werden. Auch die Wissenschaft hat diesbezüglich den Erkenntnisstand nicht sehr stark gefördert, teils aus Kompetenzmangel – welche Disziplin wäre für Journalistenethik zuständig? –, teils aus Desinteresse.

2. These: Die *Ergebnisarmut* der ethischen Selbstbesinnung der Medienorganisationen und -schaffenden und der wissenschaftlichen Analyse führt dazu, daß der Druck von außen auf eine Anhebung der journalistischen Berufskultur, bzw. der Medienleistungen, zunimmt. Unzulängliche ethische Selbstverpflichtung wird durch Verrechtlichung ersetzt, wenn ein Regelungsdefizit empfunden wird.

Sozial folgenlos bleibt nämlich die Ritualisierung der Ethikdiskussion natürlich nicht. Es ist ja davon auszugehen, daß bei der Umgestaltung der postindustriellen zur Informationsgesellschaft die Bedeutung des Mediensystems noch weiter wächst und dabei auch die darauf gerichteten *Kontrollansprüche* zunehmen. Die Vermehrung der Richtlinien im öffentlich-rechtlichen Rundfunk bzw. in der Schweizerischen Radio- und Fernsehgesellschaft (SRG) und die Institutionalisierung externer Beschwerdeinstanzen belegen eine Entwicklung weg von einer als ungenügend empfundenen berufskulturellen und medienorganisationellen Selbstregulierung.

---

and every case ends as an open question to be talked about at the next conference. So, it is 'ethics talk time' today for the Press – that time which comes and goes in cyclic motion ..." (John C. Merrill: The press, the government, and the ethics vacuum. In: Communication, Vol. 6 [1981], N. 2, S. 181).
Eine andere Auffassung als J. Merrill, aber auch als M. Rühl/U. Saxer vertritt Hermann Boventer: Journalistenmoral als „Media Ethics". Kodifizierte Pressemoral und Medienethik in den Vereinigten Staaten von Amerika. In: Publizistik, 28. Jg. (1983), H. 1, S. 19–39. Vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band.

[3]) Vgl. u. a.: „Ausgewogenheit, Objektivität". In: Dieter Prokop (Hrsg.): Massenkommunikationsforschung. 3: Produktanalyse. Frankfurt a. M. 1977, S. 413–452; Günter Bentele/Robert Ruoff (Hrsg.): Wie objektiv sind unsere Medien? Frankfurt a. M. 1982. Ulrich Saxer: Fernsehen unter Anklage. Ein Beitrag zur Theorie publizistischer Institutionen unter Mitarbeit von Marie-Therese Guggisberg. Diskussionspunkt 5 des Publizistischen Seminars der Universität Zürich, Zürich 1979.

Den Anwalt des *Publikums* gegen die Journalisten zu spielen, wird interessierten Kreisen nicht nur durch die in vielen Untersuchungen ermittelte Distanz, ja Abneigung vieler Medienschaffender gegenüber den Rezipienten erleichtert,[4]) sondern auch durch weitere Elemente von deren Rollenselbstdeutung. F. Ronneberger stellt sogar fest: „In einem Zeitalter der emanzipatorischen Demokratie, die von den meisten Medienkommunikatoren selbst gefordert und vertreten wird, sieht das Publikum immer weniger ein, daß es einer selbsternannten und weder durch überprüfte Ausbildung noch durch demokratische Abstimmung legitimierten Elite vorbehalten bleiben soll, Polizisten-, Ankläger- und Richterrollen in einer Person zu spielen."[5])

Entsprechende externe Regelungen, vor allem die zunehmende Verrechtlichung des Mediensystems, beeinträchtigen indes dessen Flexibilität, sein rasches Reaktionsvermögen, dessen es und auch die demokratische Gesellschaft zur umfassenden aktuellen Berichterstattung bedürfen. Darum ist der *Spielraum für autonomes Handeln im Journalismus* nach wie vor größer als etwa im politisch-administrativen System. Dessen Bürokratisierung ermöglicht ein Funktionieren weitgehend unabhängig von individuellen persönlichen Qualitäten, wogegen die insgesamt weniger formalisierten Arbeitssituationen der Medienschaffenden und nur bedingt ausdifferenzierten Berufsstrukturen – man denke an die vielen Teilzeitjournalisten – die Individualität, und damit auch die persönliche Ethik, weiterhin stärker zum Tragen kommen lassen.[6]) Dieses Privileg müßte indes durch eine entsprechende berufskulturelle Qualität, die durch eine funktionierende Ethik dauerhaft gestützt würde, legitimiert werden.

3. These: Zwischen Ausgestaltung und theoretischer Fundierung, zwischen postulierten und realen Adressaten, zwischen jeweiliger Artikulation und erforderlicher Artikuliertheit, zwischen Wortaufwand und tatsächlicher Geltung journalistischer Ethik bestehen eklatante *Widersprüche.*

Journalistische Ethik tritt mit *Ansprüchen* vor der Öffentlichkeit auf, die sich – zumindest gegenwärtig – von der Sache her gar nicht einlösen lassen. Die in den Thesen 1 und 2 angesprochenen Tatbestände sind Ausdruck dieses Sachverhalts. Die Ritualisierung der journalistischen Ethik-Diskussion als Teil

---

[4]) Wolfgang Donsbach: Legitimationsprobleme des Journalismus. Gesellschaftliche Rolle der Massenmedien und berufliche Einstellung von Journalisten. Alber-Broschur Kommunikation, Bd. 11. Freiburg–München 1982, S. 195 f.

[5]) Franz Ronneberger: Kommunikationspolitik. Teil I. Kommunikationswissenschaftliche Bibliothek 6. Mainz 1978, S. 152.

[6]) Franz Ronneberger: Das Syndrom der Unregierbarkeit und die Macht der Medien. Abschiedsvorlesung in der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg am 17. Mai 1983. Sonderdruck. Nürnberg 1983, S. 16.

einer Öffentlichkeitsstrategie vermag zwar gewisse Imageprobleme des Journalismus zu verkleinern, verbessert aber die reale journalistische Berufskultur kaum. Uneinlösbare Rollenselbstdeutungen, wie etwa diejenige des Recherchierjournalismus an einem Instantmedium wie dem Radio oder diejenige des selbstlosen Vollziehers eines öffentlichen Auftrags bei handfesten eigenen Wirtschafts- und Machtinteressen, enttäuschen Verhaltenserwartungen von außerhalb der Medien an diese; Erwartungen, die in Ausbildungs-, Rekrutierungs- und weitere Mediensteuerungs-Postulate umschlagen.

Von einer ausreichenden *theoretischen Fundierung* kann keine Rede sein, wenn „Öffentlichkeit" als Hauptlegitimationsinstanz dieser Ethik nie richtig präzisiert und wenn lediglich „Wahrheit",[7]) „Solidarität"[8]) und andere Werte ohne Bezug auf die Rahmenbedingungen und die Mechanismen des Mediensystems postuliert werden. Überhaupt setzen die journalistischen Ethiken wie etwa der Ehrenkodex der Journalisten viel zu sehr auf *personale Tugenden,* nehmen hingegen die publizistischen Organisationen kaum in Pflicht. Die Institution Publizistik funktioniert aber maßgeblich über Organisationen und durch diese bestimmte Rollen bzw. Tätigkeiten, z. B. den Medien-Instanzenzug, das Gegen-Lesen etc., und trotz dem erwähnten Autonomieprivileg zum sehr viel geringeren Teil dank persönlicher Vortrefflichkeit der Beteiligten. Der überständigen Begabungsideologie, die lange Zeit ernsthaftere Ausbildungsanstrengungen vereitelte, stellt sich würdig eine Ethik zur Seite, die mit journalistischen Tugendbolden rechnet.

Das in manchem Altertümliche von journalistischer Rollenstruktur und journalistischem Selbstverständnis wird in dieser *Personalisierung der Ethik,* mit der sich der journalistische Beruf zugleich gegen weitere Bürokratisierung zu wehren scheint,[9]) einmal mehr erkennbar, nicht minder aber auch in der altväterischen ethischen Rhetorik, mit der die journalistischen Codices vielfach aufwarten. Der Unterschied zwischen diesen Sammlungen ethischer Absoluta und Gut-/Böse-Konstellationen zu den schon sehr viel nüchterneren, da technischen Richtlinien der Rundfunkanstalten, wie Public-Relations- oder Informationssendungen korrekterweise zu gestalten seien,[10]) ist nicht zu übersehen

---

[7]) Pressekodex des Deutschen Presserates (Stand vom 31. Dezember 1979). In: Deutscher Presserat (Hrsg.): Jahrbuch 1981, S. 30.

[8]) Neven DuMont: Aufgabe und Solidarität. In: Kurt Koszyk/Volker Schulze (Hrsg.): Die Zeitung als Persönlichkeit. Festschrift für Karl Bringmann. Journalismus, Bd. 17 (neue Folge). Düsseldorf 1982, S. 16.

[9]) Hartmut Häussermann: Bürokratie und Ethik. Drei Thesen. In: Christoph Hubig (Hrsg.): Ethik institutionellen Handelns. Arbeitsberichte des Wissenschaftszentrums Berlin. Frankfurt a. M.–New York, S. 212/3.

[10]) SRG: Richtlinien für Public-Relations-Informationen in Radio- und Fernsehsendungen (mit Anhang) vom 1. September 1970; SRG: Programmgrundsätze vom 28. Januar 1982.

und entspricht der sehr unterschiedlichen Verbindlichkeit der ethischen Appelle und der sanktionierbaren Richtlinien.

4. These: Die Schwäche in der theoretischen *Fundierung* teilt die Ethik des Journalismus freilich mit anderen Öffentlichkeitsberufen. Diese gründet maßgeblich in der Unschärfe des Öffentlichkeitskonzepts, in der Vernachlässigung der Ethik des überpersonalen Handelns und in einem vorneuzeitlichen Ethikverständnis.

„Die" *Öffentlichkeit,* die für journalistisches Handeln, z. B. laut international gängigem Ehrenkodex für die Schweizer Journalisten, verpflichtend sein soll,[11]) gibt es nicht; es gibt nur Öffentlichkeit*en:* über gewisse Themen, unter bestimmten Bevölkerungskategorien, dank speziellen gesellschaftlichen Strukturen. Wenn aber die Hauptinstanz, auf die sich journalistische Ethik beruft, eine Chimäre ist, dann ist es doch wohl zum guten Teil auch die durch sie fundierte Ethik. Ein erster Fortschritt für die Konstituierung einer journalistischen Ethik läge daher im Eingeständnis unterschiedlicher Publizitätsbedürfnisse unterschiedlicher Öffentlichkeiten, widersprüchlicher Erwartungen der daran Beteiligten hinsichtlich der Medien und in der Entwicklung einer entsprechenden Typologie von Öffentlichkeiten, auf die sich Medien- bzw. Journalismusethik beziehen können. In deren gegenwärtigem Zustand ist hingegen ihre Berufung auf „das Interesse der Öffentlichkeit" nichts weiter als immer wieder anders ideologisierbare Ideologie. Ähnliches ist über das Öffentlichkeitskonzept von Public Relations zu sagen, das die partikularen Öffentlichkeitsinteressen des jeweiligen Auftraggebers mit denjenigen „der" Öffentlichkeit gleichsetzt. Journalistische Ethik, die nicht zumindest Personen, Rollen, Organisationen und Institutionen und die möglichen und tatsächlichen Diskrepanzen zwischen ihren Werten und Normen thematisiert, taugt wenig, sittliche Entscheidungen – wie Ethik sie anstrebt – für berufliches Handeln zu befördern. Theoretisch fundiert ist ja eine Ethik erst dann, wenn aus ihr ersichtlich wird, was ihre Praktizierung wie ermöglicht, *der jeweilige Systembezug als Rahmenbedingung und Zielorientierung* also. Die gegenwärtige Ethik des Journalismus, wie sie sich in Codices und Verbandsdeklarationen präsentiert, erfüllt diese Bedingung nicht genügend, indem sie immer wieder aus der Institution demokratische Publizistik ethische Postulate direkt auf den einzelnen Journalisten deduziert: „Jeder Journalist, der dieser Bezeichnung würdig ist, hält es für seine Pflicht, die Grundsätze dieser Erklärung (U. S.: des Ehrenkodexes des Verbandes der Schweizer Journalisten) getreulich zu befolgen ...".[12])

---

[11]) Eidgenössisches Justiz- und Polizeidepartement (Hrsg.): Medien-Gesamtkonzeption. Bericht der Expertenkommission für eine Medien-Gesamtkonzeption. Bern 1982, S. 49.

[12]) Eidgenössisches Justiz- und Polizeidepartement (Hrsg.): a. a. O., S. 50.

Schließlich fingiert die bestehende Ethik des Journalismus, konsentierte berufsethische Handlungsprinzipien seien aus Werten wie „Wahrheit" oder „Informationsfreiheit", aus Normen wie „Verantwortung", „journalistischer Anstand"[13]) oder der Orientierung „an der Sache"[14]) ohne weiteres stringent ableitbar und andere Ableitungen bzw. Praktiken zum vornherein unethisch. Eine so angelegte Ethik trägt weder der *Pluralisierung der Ethiken in den modernen Demokratien* noch der entsprechenden Erschwerung ihrer Begründung Rechnung. Ihr Komplement bilden Konzeptionen von Journalismus, die im Meinen nach wie vor einen ausreichenden Modus der kognitiven Reduktion von Weltkomplexität durch die publizistischen Medien sehen und daher einen neuen Meinungsjournalismus propagieren.

Ethik als Systemsteuerungsmechanismus qua Selbstverpflichtung durch Moral als solcher ist indes keineswegs historisch überlebt, aber nicht mehr einfach durch die Verlängerung angeblich letztgültiger, klarer Prinzipien konstituierbar, da die gesellschaftliche Arbeitsteilung, das jeweilige System, innerhalb und bezüglich dessen Ethik praktiziert werden soll, diese in entscheidendem Maß mitprägen. Schon die Ethiken von Journalisten, Chefredaktoren und Verlegern unterscheiden sich ja, wie etwa die Spannungen im Deutschen Presserat zeigen, trotz Berufung auf identische Grundwerte gemäß der je andern Verantwortung für die publizistische Organisation in vielem elementar.

Dennoch sollte Ethik, will sie mehr als bloß anerkannte Verhaltensusanz sein, sich auf vorgelagerte sittliche Prinzipien berufen lassen und plausibel aus diesen ableitbar sein. Als ein solches, das durch alle an publizistischer Kommunikation mitwirkenden Systeme hindurch praktizierbar wäre, kann die *Achtung* (deference), als „eine besondere, im Kommunikationsprozeß hergestellte Struktur für normatives Erleben von Mitmenschlichkeit" postuliert werden.[15]) Achtung läßt sich als eine oder gar die zentrale Kategorie einer Medien- und Journalismusethik begreifen, weil sie sowohl in Kommunikation gründet als auch durch diese realisiert werden kann, als kommunikationsethisches Wahrnehmungs- und Aufmerksamkeitsprinzip in spezifischer und zusätzlicher Art zur Forderung des Grundgesetzes nach Achtung und Schutz der Menschenwürde. „Funktion der Ethik ist es, die Bedingungen für wechselseitige Achtbarkeit, für die Achtung anderer und für Selbstachtung zu garantieren, um damit für die laufende Stabilisierung der verschiedenen Kommunikationsver-

---

[13]) Vgl. u. a. den Publizistischen Grundsatz 9 des Pressekodexes des Deutschen Presserates (Stand vom 31. Dezember 1979).

[14]) Johannes Binkowski: Publizistisches Berufsethos. In: Publizistik, 26. Jg. (1981), H. 1, S. 28.

[15]) Manfred Rühl/Ulrich Saxer: a. a. O., S. 487.

hältnisse zwischen den verschiedenen situativen System-Konstellationen personaler und sozialer Systeme zu sorgen.“[16])

5. These: Der *Differenzierungsgrad* der gegenwärtigen Ethik des Journalismus ist völlig ungenügend. Solange nicht Teilethiken für verschiedene Kommunikationsformen, Medien, Rollen und Umweltbezüge entwickelt werden, vermag Ethik nicht wirkungsvoll als moralisches Steuerungsmittel publizistischer Kommunikation zu fungieren.

Von *Fernsehinformatoren und -unterhaltern* z. B. müssen, sollen sie gute berufliche Leistungen erbringen, auch im Rahmen einer auf Achtung gegründeten journalistischen Ethik offenbar recht unterschiedliche zusätzliche Normensysteme berücksichtigt werden. Die letzteren sind vor allem noch dem kulturell Vertretbaren verpflichtet, Normen der Schicklichkeit z. B., die ersteren primär den gesellschaftlichen Informationsbedürfnissen, als gesellschaftliche Relevanzstruktur in den sogenannten Nachrichtenwerten als publizistische Produktionsnormen institutionalisiert. Aber selbstverständlich gelten auch für Unterhalter die Gebote der Informatorensachlichkeit und das Manipulationsverbot. Gemeinsam sind ihnen zudem eben Achtungs- und Verantwortungsverpflichtungen gegenüber allen am Kommunikationsprozeß Beteiligten, und unterschiedliche publizistische Ethik zeigt sich z. B. daran, wieweit ein Quizmaster sein Publikum auf Kosten seiner naiven Laienmitspieler amüsiert bzw. ein Reporter das Leid von Unfall- und andern Opfern ausschlachtet oder wieweit ein Medienschaffender Panik oder Nachahmungsverhalten aufgrund seiner Nachrichtenauswahl oder Gewaltdarstellung in Rechnung setzt und zu verhindern trachtet.[17])

Die Qualität journalistischer Ethik bemißt sich mit andern Worten danach, wieweit ein Medienschaffender *verantwortungsethisch* die Folgen seiner publizistischen Ethik bedenkt und Schaden zu vermeiden sucht. Daß auch hier Probleme von der Art der bereits früher angesprochenen bestehen, haben z. B. die Untersuchungen von H. M. Kepplinger/J. Vohl an den Tag gebracht: Dem Anspruch der von ihnen empirisch untersuchten Journalisten auf moralische Verdienste entspricht ihre Bereitschaft zur Übernahme moralischer Verantwortung nicht.[18]) Allerdings verbietet es die geringe Steuerbarkeit publizisti-

---

16) Manfred Rühl/Ulrich Saxer: a. a. O., S. 488.

17) Marie-Luise Kiefer: Gewalt im Fernsehprogramm. BBC überarbeitete Richtlinienpapier. In: Media Perspektiven, 1979, H. 7, S. 475–478.

18) Hans Mathias Kepplinger/Inge Vohl: Professionalisierung des Journalismus? Theoretische Probleme und empirische Befunde. In: Rundfunk und Fernsehen, 24. Jg. (1976), H. 4, S. 309–343.

scher Kommunikationsprozesse, eine allzu große Haftung der Journalisten für ihre Wirkungen zu postulieren.

Ohnehin sind ihnen ja von der jeweiligen *publizistischen Institution* je andere und auch unterschiedlich weite Rahmennormen vorgegeben, innerhalb derer sie ethischen Erwägungen Folge leisten können, ohne ihre Position in der Organisation zu gefährden. Eine Boulevardzeitung wie „Blick", die sich als Komplement zur sogenannten seriösen Presse versteht, konditioniert z. B. die in ihr praktikable Ethik entschieden anders als eine Elitezeitung wie die „Frankfurter Allgemeine Zeitung". Ethik als Ergebnis von moralischer Dauerreflexion kann in rasch wechselnden Situationen und unter großem Entscheidungsdruck nur funktionale Verhaltenssteuerung sein, wenn sie als selber differenzierte die Differenziertheit des Mediensystems in ihren Strukturen nachbildet, gemäß der alten systemtheoretischen Erkenntnis, daß nur ein System von einer bestimmten Eigenkomplexität hohe Umweltkomplexität, wie moderne Gesellschaften sie darstellen, erfolgreich, d. h. im Sinne von Programmaufträgen, Gemeinwohldienlichkeit, Achtung oder Verantwortung zu reduzieren vermag.[19]) Hinsichtlich der Mediendifferenzierung ist in diesem Zusammenhang ebenfalls bemerkenswert, wie wenig bislang den Fragen der Bildethik, überhaupt der Ethik der nonverbalen Kommunikation, von den bekannten Bezichtigungen manipulativer Aufnahmetechniken abgesehen,[20]) systematisch nachgegangen worden ist.

Was die ethische Differenzierung der verschiedenen *Rollen* im publizistischen Kommunikationsprozeß betrifft, so fällt auf, wie häufig gesinnungsethische Argumentationen von Journalisten und verantwortungsethische von Verlegern auseinanderklaffen. Angesichts der Elementaraufgabe jeder publizistischen Organisation, ihr Überleben durch ausreichende Abstimmung auf die Umwelt zu sichern, muten allerdings Postulate, die „eine idealisierte Pressewelt" fingieren, „in der wirtschaftliche Probleme keinen Platz finden",[21]) wirklichkeitsfremd an. Daß anderseits vom Publikum wiederum in erster Linie verbal mehr kritisches Vermögen gegenüber den Medien gefordert wird,

---

[19]) Vgl. Ross W. Ashby: Variety, constraint, and the law of requisite variety. In: Walter Buckley (Hrsg.): Modern Systems Research for the Behavorial Scientist. Chicago 1968, S. 129–136.

[20]) Hans Mathias Kepplinger: Ausgewogen bis zur Selbstaufgabe? Die Fernsehberichterstattung über die Bundestagswahl 1976 als Fallstudie eines kommunikationspolitischen Problems. In: Media Perspektiven, 1979, H. 11, S. 750–755; ders.: Optische Kommentierung in der Fernsehberichterstattung über den Bundestagswahlkampf 1976. In: Thomas Ellwein (Hrsg.): Politikfeldanalysen 1979. Opladen 1980, S. 163–179. Kritisch dazu u. a.: Klaus Merten: Der wahlentscheidende Einfluß des Fernsehens auf die Bundestagswahl 1976 – oder Alchemie in der empirischen Sozialforschung. In: Heribert Schatz/Klaus Lange (Hrsg.): Massenkommunikation und Politik. Aktuelle Probleme und Entwicklungen im Massenkommunikationssystem der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt a. M. 1982, S. 121–139.

[21]) Manfred Rühl/Ulrich Saxer: a. a. O., S. 497.

angesichts von Publikumsentrüstung oder auch nur von konsequenter Beachtung der Entwicklung von Auflagezahlen und Einschaltziffern aber allsogleich von unerlaubtem Druck auf die Medien und von Beschränkung der journalistischen Autonomie die Rede ist, verdeutlicht einmal mehr den undifferenzierten Öffentlichkeitsbezug der gegenwärtigen Medien- und Journalismusethik. Das Publikum als amorpher – bzw. in Wahrheit wechselvoll-differenziert strukturierter – Träger einer wenig verbindlich angelegten Freizeitrolle eignet sich eben als letztverbindliche Instanz in Demokratien, auf die sich jede denkbare Art von selbsternanntem Sprechvertreter berufen kann, besonders gut als ethisches Versatzstück.

Ethische Differenzierung der *Umweltbezüge* von Medien und Journalisten schließlich müßte z. B. eine konsequente Analyse der Bestandes- bzw. Veränderungswürdigkeit von Normen und Werten beinhalten und damit vor allem eine Evaluation der Ethik des Aktualitätsprinzips, für das grundsätzlich das Neue wichtiger als das Alte ist, und der bereits erwähnten Nachrichtenwerte, für die z. B. Prominenz, Nähe oder auch abweichendes Verhalten berichtenswürdiger als ihre Komplemente sind. Welche Art von Agenda, von handlungsrelevantem Weltbild wird eigentlich im Gefolge dieser journalistischen Produktionsroutinen dem Publikum zur Rezeption angeboten und mit welchen mutmaßlichen Konsequenzen für die gruppenhafte und gesamtgesellschaftliche Entwicklung?

Im *Verhältnis zur Wirtschaft* müßten insbesondere neben den allgemeinen ethischen Leitlinien, z. B. der Trennung von Text- und Anzeigenteil zur klaren Signalisierung jeder jeweiligen Textverantwortlichkeit und des Stellenwertes einer publizistischen Aussage zuhanden des Publikums,[22]) konkrete Strategien empfohlen und auch sanktioniert werden, wie dem zunehmenden Versuch von Public Relations, in den redaktionellen Teil von Medien einzudringen, begegnet werden kann. Nun bilden die Public Relations allerdings eine allgemein wachsende demokratische Institution zur Artikulation partikulärer, aber auch gemeinwohlorientierter Interessen und sind längst nicht mehr auf das Wirtschaftssystem beschränkt, was von der ethischen Reflexion indes kaum vermerkt und verarbeitet worden ist. Jedenfalls werden schwach besetzte Wirtschaftsredaktionen mangels eigener Leistungsfähigkeit weiterhin auf solche Beiträge angewiesen bleiben und entsprechende ethische Maximen des Deutschen Presserates vornehmlich deklamatorischen Charakter behalten. Dafür weisen Richtlinien wie diejenige der SRG vom 1. September 1970 für Public-Relations-Informationen in Radio- und Fernsehsendungen, die realistisch die

---

[22]) Vgl. den Publizistischen Grundsatz 7 des Pressekodexes des Deutschen Presserates (Stand vom 31. Dezember 1979).

Abhängigkeit der elektronischen Medien von solchen Zulieferungen zur Erfüllung ihres Informationsauftrags eingestehen und nur die durch die Konzession untersagte indirekte Werbung durch entsprechend detaillierte Anweisungen auszuschalten suchen, einen zumindest praktikablen, wenn auch ethische Individualentscheidungen einengenden Weg.

6. These: Die Schwierigkeiten einer funktionalen Medien-/Journalistenethik sind maßgeblich auch solche der *Formulierbarkeit*, als die Vielfalt der rasch wechselnden Arbeitssituationen bloß relativ allgemeine ethische Handlungsaufforderungen gestattet oder aber als detailliertes technisches Anweisungssystem mit der Verhaltensflexibilität auch die publizistische Autonomie beeinträchtigt.

Immer wieder erweisen sich die Unzulänglichkeiten der Medien- und Journalismusethik nicht bloß als behebbare Versäumnisse, sondern auch als in der *Widersprüchlichkeit der Sache selber* begründet. Die ethische Selbstverpflichtung eines Systems, dessen proteische Dynamik nur durch Überreglung gebändigt, aber auch gelähmt werden kann oder aber, bloß durch allgemeine Normen gesteuert, weiterhin weitgehend sich selbst überlassen bleibt, ist überaus schwierig im richtigen Ausmaß zu verwirklichen. Dies insbesondere wenn, wie im Falle demokratischer Mediensysteme, bestimmte Strukturgegebenheiten, z. B. kommerzielle und politische Abhängigkeiten bei Autonomieansprüchen oder weitgehend offener Berufszugang bei steigenden Anforderungen an die Berufsträger, elementare Interessenkonflikte verursachen.

Unter diesen Umständen erstaunt es nicht, daß Medienethik sich überwiegend entweder als *allgemeine ethische Norm oder als technische Anweisung artikuliert.* Zwischenstufen im Sinne sorgfältiger ethischer Ableitungen und allmählicher Konkretisierung bis zur Kasuistik der ethischen Situationsregelung sind, entsprechend dem geringen Differenzierungsgrad der Medien- und Journalismusethik, selten. Die angesprochene Regelung des Verhältnisses von Text- und Anzeigenteil ist hierfür charakteristisch. In einem Spruch des Deutschen Presserates vom 27. Oktober 1960 wird z. B. argumentiert: „Anhand eines konkreten Falles hat sich auch der Presserat mit der Tatsache beschäftigt, daß ein immer stärker werdender Hang festzustellen ist, Text- und Anzeigenteil in der Presse nicht streng auseinanderzuhalten, sondern zu vermengen. Diese Tendenz verstößt nicht nur gegen das Prinzip der Sauberkeit einer anständigen Presse, sondern steht auch im Widerspruch zu bereits existierenden presserechtlichen Bestimmungen ...“ In den erwähnten SRG-Richtlinien und dem sie konkretisierenden umfänglichen Anhang heißt es dagegen u. a.: Es „sind, wie auch bei der Schweizer Presse, Sendungen, die

Public Relations enthalten, zulässig. Darunter sind alle Sendungen von allgemeinem Interesse zu verstehen, deren einziges Ziel die Information der Öffentlichkeit über die Tätigkeit oder die Leistungen von Einzelpersonen oder öffentlicher und privater Gemeinschaften aller Art ist!" Konkret bezüglich Nachrichten bedeutet dies: Es sind namentlich erlaubt, sofern sie von allgemeinem Interesse sind: „Presseschauen, mit Nennungen der zitierten Zeitungen und der Verfasser; Entdeckungen und Erfindungen, die noch nicht kommerziell ausgewertet sind, unter Nennung des Erfinders; ... Informationen über Warentests; Jahrestage von Unternehmen mit zumindest regionaler Bedeutung (50. Jahrestag oder ein Mehrfaches dieser Zahl); ..."

Während sich der *Presserat* auch für die Fundierung einer Organisationsethik an die bürgerlichen Individualtugenden der „Sauberkeit" und des „Anstandes" hält, zugleich aber auch auf existierende Rechtsparagraphen hinweist, besteht bei der *SRG-Regelung* ein mehr oder weniger durchgehender Ableitungszusammenhang von quasi-rechtlicher Verbindlichkeit von der SRG-Konzession bzw. ihrem Programm-Richtlinien-Artikel 13 über die Richtlinie bis zu deren Konkretisierung in ihrem Anhang hinsichtlich verschiedener Nachrichtentypen.

Auf diese Weise werden einigermaßen plausible und sanktionsfähige Handlungsanweisungen zuhanden der Journalisten aus den Programmrichtlinien und dem Werbeverbot gewonnen. Der Presserat hingegen argumentiert eigentümlich *doppelspurig*, nämlich eben ethisch und rechtlich zugleich. Der ethische Appell an „Anstand" und „Sauberkeit" verrät da vollends seinen bloß rhetorischen Charakter in einer Materie, die ohnehin rechtlich geordnet ist. Wenn aber das Recht schon weiter fortgeschritten ist als die Ethik von Journalisten und Medien, dann ist diese wirklich Chimäre, indem sie gewissermaßen fingiert, das Recht stehe im Belieben des Journalismus. Journalistische Ethik täuscht hier eine Pseudo-Autonomie vor, die sich bewußtseinsmäßig offenbar in erster Linie dank juristischer Ignoranz hält. Solche Art von Ethik verschleiert reale Verbindlichkeiten also nicht nur gegen außen, sondern auch gegen innen.

7. These: Die Qualität von Medien- und Journalistenethik bemißt sich weitgehend danach, wieweit sie *sanktionsfähig* artikuliert ist und auch tatsächlich *sanktioniert* wird. Bei ihrer gegenwärtigen Verfassung trifft beides nur in Ansätzen zu, mit der Folge, daß an die Stelle von Selbstkontrolle Fremdregelung tritt.

Immer wieder schlägt also das Problem der *Verbindlichkeit* der Medien- und Journalismusethik durch. Was leistet sie wirklich zusätzlich zu rechtlichen

Regelungen und mehr oder weniger selbstverständlichen, an Organisationszwecken und nicht an Moral orientiertem Verbandshandeln, das unter anderem zur Lähmung des Deutschen Presserates geführt hat? Wie ethisch ist in Wahrheit diese Ethik, die in der Schweiz zu einer erheblichen Zunahme von Konzessionsverletzungen durch die SRG-Medien, zu scharfen Bemängelungen der dortigen journalistischen Berufskultur durch die Beschwerdekommission Radio/Fernsehen geführt hat und die Selbstverständlichkeiten wie das Verbot „unlauterer Methoden" bei der Beschaffung von Nachrichten fordert,[23]) die ebenso selbstverständlich, und von G. Wallraff sogar weitherum mit öffentlicher Billigung, verletzt werden? Juristisch hingegen ist ihre Bedeutung als Standesrecht keineswegs unerheblich, als ja nach M. Löffler/R. Rickers „Handbuch des Presserechts" „die Gerichte bei der Prüfung der Frage, was der im Beruf erforderlichen Sorgfaltspflicht entspricht, in der Regel die Standesauffassung zugrundelegen",[24]) also z. B. den Pressekodex des Deutschen Presserates.

Hier ist immerhin festzuhalten, daß selbst solche reichlich allgemeinen und schwach sanktionierten Codices außer zur öffentlichen Beschwichtigung auch als *allgemeine Richtlinien* fungieren, an denen das Journalisten- und Medienverhalten sich zumindest messen lassen muß,[25]) selbst wenn schon das Wahrheitsgebot von Punkt 1 des deutschen Pressekodexes natürlich in der pluralistischen Gesellschaft sofort der Pilatusfrage ruft. Zwar bloß vage, rudimentär und mit geringer Verbindlichkeit schließt so ethische Selbstkontrolle Medien und Journalisten doch etwas stärker an vorgelagerte ethische Erwartungen ihrer Umwelt an.[26])

Nicht zu übersehen ist allerdings auch, daß mehr und mehr bei Spannungen zwischen dem Verhalten von Medien und Journalisten und diesen Umwelterwartungen verbindlichere Regelungen und damit Steuerungen des Mediensystems *von außen durchgesetzt* werden, eben z. B. durch Richtlinien, die von Rundfunkräten gefordert und vom Medienmanagement mit sanktionsfähiger Präzision ausformuliert werden und die Journalisten auch tatsächlich verpflichten. Es läßt sich, z. B. angesichts der Richtlinienproduktion der SRG, wohl die Verallgemeinerung wagen, ethische Selbstverpflichtungen von Me-

---

23) Eidgenössisches Justiz- und Polizeidepartement (Hrsg.): a. a. O., S. 49.

24) Martin Löffler/Reinhart Ricker: Handbuch des Presserechts. München 1978, S. 217.

25) Richard L. Johannesen: Issue editor's introduction: Some ethical questions in human communication. In: Communication, Vol. 6 (1981), N. 2, S. 149.

26) Vgl. zum Ganzen auch Heinz-Dietrich Fischer/Klaus Detlef R. Breuer/Hans-Wolfgang Wolter: Die Presseräte der Welt. Schriftenreihe des Zeitungs-Verlag und Zeitschriften-Verlag, Bd. 13. Bonn-Bad Godesberg 1976.

dien und Journalismus genügten regelmäßig dort nicht, wo größere Interessengegensätze – im Innern wie gegen außen – gegeben sind.

Gerade dies rechtfertigt es aber keinesfalls, Medien- und Journalismusethik ihren gegenwärtigen Unvollkommenheiten und damit dem teilweise berechtigten Vorwurf zu überlassen, sie seien im wesentlichen Chimären. Es sollten im Gegenteil *vermehrte Anstrengungen* zur Formulierung fundierter, differenzierter, sanktionsfähiger und sanktionierter Medien- und Journalismusethik unternommen werden. Deren Beitrag an die Hebung der Medien- und Journalismuskultur vermöchte nämlich wirkungsvoller als heute den Anspruch äußerer Mächte auf Medien- und Journalismusnormierung zugunsten eines flexibel und optimal funktionierenden Mediensystems in die Schranken zu weisen.

Zweiter Teil

Die Generalversammlung in Freiburg i. Ue.

1.–5. Oktober 1983

Im Jahre 1897 fand in Freiburg i. Ü. unter der Präsidentschaft Georg v. Hertlings der „wissenschaftliche Katholikenkongreß" statt, zu dem die Görres-Gesellschaft Wesentliches beitrug und in dessen Rahmen der Vorstand der Gesellschaft die weiteren Arbeiten beriet. Doch erst im Jahre 1983 wurde Freiburg der Ort der Generalversammlung, und der Präsident, Professor Dr. Paul Mikat, bezeichnete dieses Ereignis mit Recht als „überfällig". Denn die gegenseitigen Beziehungen zwischen der 1889 gegründeten katholischen „kantonalen Staatsuniversität" und der nicht sehr viel älteren Görres-Gesellschaft sind ebenso zahlreich wie intensiv gewesen.

Den zahlreichen Teilnehmern der Generalversammlung wurden Stadt und Universität unter zwei Perspektiven vorgestellt. Professor Dr. Carl Pfaff (Freiburg i. Ue.) gab eine erhellende Darstellung des Stadtstaates „am Kreuzweg zweier Kulturen", eine schicksalhafte Lage, die starke, aber auch fruchtbare Spannungen erzeugt hat und noch erzeugt. Professor Dr. Heribert Raab (Freiburg i. Ue.) sprach über „Freiburg i. Ue. und das deutsche Geistesleben" – auch ein spannungsvolles Beziehungsfeld mit einem reichen Austausch an wissenschaftlicher Forschung und Forschern im Bereich der Geschichte, der Literatur, der Literaturwissenschaft, der Naturwissenschaften und im sozialpolitischen Bereich.

In der Kathedrale St. Nikolaus zelebrierte Seine Exzellenz Dr. Pierre Mamie, Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg, das Pontifikalamt. Im Festakt würdigte der Präsident der Gesellschaft vor allem die Beziehungen zwischen der Görres-Gesellschaft und der Schweiz, insbesondere der Universität Freiburg i. Ue. Dazu konnte er außer dem Hochwürdigsten Herrn Bischof den Herrn Bundesrat Dr. Egli, den Präsidenten des Staatsrats und Erziehungsdirektor, Dr. Marius Cottier, den Präsidenten des Großen Rates des Kantons Freiburg, Dr. Albert Engel, Seine Magnifizenz Augustin Macheret, Rektor der Universität, den Altrektor Professor Dr. Bernhard Schnyder und zahlreiche weitere Ehrengäste begrüßen.

Den Fest-Vortrag hielt Seine Magnifizenz Professor Dr. Franz Böckle, Schweizer aus Glarus und Rektor der Universität Bonn, über die „Verantwor-

tung der Wissenschaft". Die den Wissenschaften ungewohnte Situation, nicht lediglich auf die Standards der Forschung, sondern auch auf „voraussehbare Folgen" zu reflektieren und die Menschenwürde als eine Instanz in diese Reflexion einzubeziehen, wurde eindrucksvoll entwickelt (vgl. oben S. 5). – Der Ehrenring der Görres-Gesellschaft für das Jahr 1983 wurde Professor Dr. José Manuel Pérez-Prendes, Madrid, verliehen. Die Laudatio von Professor Dr. Quintin Aldea, Madrid, machte die fünfhundert Zuhörer mit dem Opus eines bedeutenden Rechtshistorikers und dessen weitreichender Wirkung bekannt (vgl. unten S. 72).

Der öffentliche Vortrag von Professor Dr. Peter Weimar, Zürich, erörterte – auch im Bezug auf das Thema der Sektionsveranstaltungen der Juristen – die „Ehe als Rechtsinstitut". Professor Dr. Erwin Iserloh, Münster i. W., behandelte die These „Mit dem Evangelium kann man die Welt nicht regieren (Martin Luther). Luthers Lehre von den beiden Regimenten im Widerstreit". Mathias Rudolf (Oboe) und Evelyn Höffe-Anetsberger gaben am 20. 10. in der Visitantinnenkirche ein Kammerkonzert. Am 3. 10. lud die Universität Freiburg die nahezu fünfhundert Teilnehmer der Generalversammlung zu einem höchst gelungenen Empfang mit anschließendem Essen in die Räume der Universität.

In Freiburg boten neunzehn Sektionen insgesamt 65 wissenschaftliche Veranstaltungen (62 Vorträge, 3 Podiumsdiskussionen) an. Das Thema „Verlust der Sprache? Erkenntnisproblematik und Sprachzweifel in Philosophie und Literatur" wurde von der Sektion Philosophie gemeinsam mit den drei Sektionen für Deutsche Philologie, für Englisch-Amerikanische Philologie und für Romanische Philologie behandelt. Die unten mitgeteilten Sektionsberichte fassen Themenbereiche und Ablauf kurz zusammen. Die Sitzung des Beirats befaßte sich vornehmlich mit dem Bericht des Haushaltsausschusses der Gesellschaft, der den vorgelegten Jahresabschluß 1982 angenommen und den Voranschlag 1984 genehmigt hatte, sowie mit dem Bericht über die Arbeiten an der 7. Auflage des STAATSLEXIKONS, die gut voranschreiten und sich bisher im Rahmen des anfänglich festgelegten Zeitplans halten.

In der Mitgliederversammlung würdigte der Präsident die Arbeit des Instituts in Jerusalem, des Spanischen Instituts in Madrid, das in diesem Jahr eine Zweigstelle in Granada errichten wird, sowie des Portugiesischen Instituts, das inzwischen in die Räume der katholischen Universität Lissabon übergesiedelt ist. Der Präsident dankte den im Ausland arbeitenden Mitgliedern (Düsing, Elbern; Aldea, Juretschke, Pérez-Prendes; Briesemeister und P. Bacelar, Rek-

tor der katholischen Universität Lissabon). Die Versammlung wählte 25 neue Beiratsmitglieder. Die Gesellschaft hat einen Zuwachs an Mitgliedern. Für das nächste Jahr wird eine Erhöhung des Beitrags erwogen. Die Generalversammlung 1984 wird in Regensburg stattfinden. *Hermann Krings*

Quintin Aldea

Laudatio aus Anlaß der Verleihung des Ehrenringes der Görres-Gesellschaft an José Manuel Pérez-Prendes

Zwischen Spanien und den Ländern deutscher Sprache bestanden von jeher enge Kontakte, auch wenn die Historiographie ein konkretes Bewußtsein ihrer Art und Kontinuität nicht bewahrt hat. Die konstante Natur dieser Beziehungen spiegelt sich in allen Bereichen bis in die Moderne wider. Infolge der mittelalterlichen Universitätsstruktur nimmt darunter die Rechtsgeschichte eine beherrschende Stellung ein. Es ist daher nicht verwunderlich, daß sich markante Vertreter der Görres-Gesellschaft, wie etwa Heinrich Finke, Ludwig Pfandl und Eugen Wohlhaupter oder der derzeitige Kölner Kardinal Joseph Höffner um ein Verständnis der spanischen Institutionen bemühten, die Gesellschaft ein Institut in Spanien gründete und daran auch in der jüngsten Vergangenheit trotz widriger Umstände festhielt; und wie ich als Spanier mit Genugtuung hinzufügen darf, festhalten konnte, weil in der geistigen Oberschicht unseres Volkes ein gleiche Einstellung zu deutschen Menschen und Sachen vorhanden war und ist. Ich erinnere in diesem Zusammenhang nur an Eduardo de Hinojosa, Torres López und Carande, deren Linie José Manuel Pérez-Prendes in der Gegenwart weiterführt. Wenn daher bei der heutigen Generalversammlung einem Spanier die höchste Auszeichnung unserer Gesellschaft zuteil wird, erblicke ich darin zunächst die Anerkennung dieser lebendigen Tradition und einer diese aufrecht erhaltenden Gesinnung.

Um den Erfordernissen einer Laudatio zu entsprechen, werde ich zunächst das Bild des Menschen und Forschers Pérez-Prendes zu umreißen versuchen. Der heute 50jährige Professor für Rechtsgeschichte an der Universidad Complutense in Madrid promovierte 1959 bei Torres López, einem Schüler Heinrich Finkes. Von 1960 bis 1965 erweiterte der junge Stipendiat seine Ausbildung in Freiburg im Breisgau. Völlig unbekümmert um seine berufliche Zukunft arbeitete er darauf noch ein Jahr in Rom. Die Wahl der beiden Bildungsstätten zu einem Zeitpunkt, in dem die deutsche und italienische Gegenwart nicht gerade eine besondere Attraktivität besaß, bekundet die Eigenständigkeit und Zielstrebigkeit eines jungen, europäisch ausgerichteten Wissenschaftlers.

Scheinbare Unbekümmertheit um die politische Zeitgeschichte kennzeichnet auch die Tätigkeit des Lehrers und Forschers, da er sich vor allem um die Erkenntnis des Verhältnisses von Volk und Staat im Laufe der Geschichte seines Landes bemüht. Dieses Interesse, das schon in seinen Freiburger Jahren hervortritt, lieferte auch die Basis für seine erfolgreiche Laufbahn, besonders in

Granada und Madrid, wie aus seiner langen Publikationsliste ersichtlich ist. Sie umfaßt das spätmittelalterliche Privatrecht, den Charakter der kastilischen Cortes und ihr Verhältnis zum Parlament von Cádiz, das während der Befreiungskriege gegen Napoleon tagte, wesentliche Aspekte des Feudalrechts, die Rechtsauffassung der spanischen Spätscholastik und, an die Theorie der Cortes von Martínez Marina anknüpfend, deren Übergang zum modernen Recht.

Bei all dem verliert der Rechtshistoriker nie den Blick für die allgemeinen Bezüge seines Fachs zur Kultur, Literatur und Politik des Abendlandes. Das nationale Selbstbewußtsein hindert ihn nicht an der Ablehnung jeder Form von Nationalismus, wie es in seinen Äußerungen zu dem Streit über das Wesen Spaniens zwischen Sánchez Albornoz und Américo Castro deutlich zum Ausdruck kommt. An dessen Stelle gilt sein vorzügliches Interesse als Forscher und Historiker der Trias Justus Möser, Gustav Hugo und Savigny, um von dort zur Auseinandersetzung mit Marx und dem Marxismus vorzustoßen.

Auf Grund seiner erfolgreichen Tätigkeit in Granada wurden Pérez-Prendes führende Stellungen im Ministerium für Kultur und im Ministerium für Erziehung und Wissenschaft anvertraut. So steuert er bereits seit vielen Jahren die Buchpolitik im Kulturministerium, wurde dann Generalsekretär der Universidad Complutense und schließlich 1981 Generaldirektor für den gesamten Hochschulbereich.

In diesen Funktionen förderte er nachdrücklich die Übersetzung deutscher Klassiker und das Studium der Germanistik in Spanien durch Ausschreibung neuer Lehrstühle, weil er im Bestehen der Sprachbarriere eines der Haupthindernisse für die deutsch-spanische Kooperation im kulturellen und geistigen Leben erkannt hatte. Aus der gleichen Überlegung heraus setzte er sich während seiner nahezu zehnjährigen Tätigkeit in Granada für eine Gründung der Asociación Cultural Hispano-Alemana ein, so wie auf Grund seiner Initiative nunmehr die Eröffnung einer Zweigstelle des Madrider Instituts der Görres-Gesellschaft in Granada vorgenommen werden kann.

Man kann es als ein symbolartiges Ereignis ansehen, denn Granada war das Geburtsland Eduardo Hinojosas, des großen spanischen Rechtshistorikers, der in seiner Tätigkeit die Wende zur deutschen Kultur vollzog und auf die germanische Rechtstradition in Spanien hinwies. Mit der Ehrung von Pérez-Prendes vollziehen wir daher zugleich die Anerkennung der deutsch-spanischen Wissenschaftsbeziehungen – vor, bei und nach der Gründung des Instituts der Görres-Gesellschaft in Spanien – und der vielen großen Gelehrten, die im Laufe der letzten Jahrzehnte mit uns zusammengearbeitet haben.

Hansjürgen Staudinger

In memoriam Wilhelm Keilbach (1908–1982)

Wilhelm Keilbach wurde am 10. September 1908 in Ernsthausen im Banat geboren. Er starb am 25. Oktober 1982 in Salzburg und ist am 2. November 1982 in München begraben worden. Herr Kollege Scheffczyk hat unser Institut*) vertreten und am Grabe für uns gesprochen.

Zwischen Anfang und Ende liegt ein Leben, erfolgreich im Sinne dieser Welt und erfüllt von der Hoffnung, daß diese Welt doch nur ein Durchgang sei. Wer ihn kannte – und das war auch der Kreis unseres Institutes – war ihm zugetan. Er war still, zurückhaltend und seiner selbst sicher. Im vergangenen Jahr hat er noch an unserer Tagung teilgenommen. Er war heiter und ganz ungebrochen bei der Sache. Nun fehlt er uns sehr!

Ich will versuchen, sein Wirken in dieser Welt kurz zu skizzieren:

Wilhelm Keilbach studierte Philosophie und Theologie an der päpstlichen Gregorianischen Universität, außerdem Psychologie und Philosophie an der königlichen Universität „Sapienza" in Rom. 1930 promovierte er zum Dr. phil., 1932 wurde er zum Priester geweiht und promovierte dann 1935 zum Doktor der Theologie.

1937 habilitierte er sich als Philosoph an der Universität in Zagreb. 1943 wurde er dort Extraordinarius und 1950 dann Ordinarius der Universität Zagreb.

1955 wurde er als ordentlicher Professor für Religionswissenschaften nach Wien und kurz danach, 1956, auf den Lehrstuhl für christliche Philosophie und theologische Propädeutik an die Universität München berufen. Dort wirkte er bis zu seiner Emeritierung als erfolgreicher Lehrer und Forscher.

Sein wissenschaftlicher Ruf als Religionsphilosoph und Religionspsychologe ist auch für den Außenstehenden leicht zu erkennen. Zahlreiche ihn ehrende Ämter bekunden dies. Er war Herausgeber der „Münchener Theologischen Zeitschrift" und Herausgeber des „Archives für Religionspsychologie". 1969 wurde er zum Präsidenten der „Gesellschaft für Religionspsychologie" gewählt.

Seine wissenschaftlichen Verdienste wurden zweimal durch die Verleihung der Ehrendoktorwürde anerkannt (1970 durch die katholisch-theologische Fakultät in Zagreb und 1975 durch die evangelisch-lutherisch-theologische Fakultät in Uppsala).

*) Institut der Görres-Gesellschaft für Interdisziplinäre Forschung

Er wurde von Papst Paul VI. 1965 zum Ehrenprälaten ernannt. Er war Konsultor des Sekretariates für Nichtglaubende beim Vatikan.

In der Görres-Gesellschaft war er 12 Jahre lang (1967–1979) stellvertretender Generalsekretär. 1957 wurde er in unser Institut berufen und 1959 zu dessen Vizedirektor gewählt.

Er hat 1966 und 1976 durch Vorträge und sonst bei vielen Gelegenheiten durch kluge und kenntnisreiche Diskussionsbemerkungen zu unseren Tagungen Wesentliches beigetragen. Der erste Vortrag ist in Bd. 10 der Reihe „Naturwissenschaft und Theologie" unter dem Titel „Philosophische Erkenntnis und Weltverständnis", der zweite in Bd. 7 der Reihe „Grenzfragen" unter dem Titel „Religionsgeschichtliches zur Frage der Menschwerdung (Hominisation) nach dem heutigen Stand der Forschung" erschienen.

In seiner Funktion als Vicedirektor hat er unser Geld verwaltet. Er tat dies mit großer Zuverlässigkeit und heiterem Abstand. Wir alle werden uns an dieses manchmal auch mühsame Geschäft, jedem von uns die Reisekosten bei den jährlichen Tagungen auszuhändigen, ebenso wie an seine Berichte zur finanziellen Lage bei den Geschäftssitzungen erinnern. Wem dies – gemessen am Schwergewicht seiner wissenschaftlichen Beiträge und Diskussionen – geringfügig erscheinen mag, der sollte sich erinnern, wieviel Arbeit auch mit solchen Aufgaben verbunden ist, denen er sich nicht entzog, und auch dafür gebührt ihm eine dankbare Erinnerung.

Dieser kurze Überblick über das akademische und berufliche Leben von Wilhelm Keilbach ist unvollständig und der Sache entsprechend trocken. Was jeden von uns mit unserem Freund Wilhelm Keilbach darüber hinaus verbunden hat, kann nicht Gegenstand verbaler Erörterung sein. Wir werden an ihn denken und für ihn beten.

Requiescat in pace!

Öffentliche Vorträge

Carl Pfaff: „Freiburg – ein Stadtstaat am Kreuzweg zweier Kulturen"

Freiburg i. Ue., eine Gründung in Zusammenhang mit der weitausgreifenden Territorialpolitik der Herzöge von Zähringen, entwickelte sich im späteren Mittelalter zu einem bedeutenden Zentrum des Gerberei- und Tuchgewerbes mit weltweiten Handelsbeziehungen. Im 15. Jahrhundert leitete eine große Krise einen sozialen und wirtschaftlichen Umschichtungsprozeß ein, der zur Ausbildung eine privilegierten Patriziats führt. Mit dem politischen Rückhalt an den katholischen Kantonen der deutschen Schweiz, durch Pensionen und Offiziersstellen bei den katholischen Mächten, vor allem in Frankreich, sichert sich die Führungsschicht ihren sozialen Status und ihre ökonomische Überlegenheit. Das katholische Freiburg ist ein oligarchisches Freiburg, Gegenbewegungen haben selbst nach der französischen Revolution keine wirkliche Chance gehabt. Noch im späten 19. Jahrhundert etablierte „christliche Republik" schuf im Rahmen einer restriktiv interpretierten repräsentativen Demokratie eine Sozialordnung, die so viel als möglich von dem gesellschaftlichen und konfessionellen Erbe der Jahrhunderte seit der Gegenreformation erhalten wissen wollte und darum die in der Schweiz schon weit fortgeschrittene Industrialisierung nur in obrigkeitlich kontrollierbaren, engen Schranken zuließ. Auch die Gründung einer katholischen Staatsuniversität gehört in diesen Kontext, der sich seit dem zweiten Weltkrieg schrittweise auflöst. Seither integriert sich der Kanton mit einigem Zögern in die moderne Industrie- und Massenzivilisation, wobei die hier seit Jahrhunderten mit- und nebeneinander lebenden Sprach- und Kulturgemeinschaften sich erst seit dem Schwinden der konfessionell bedingten Solidarität eines schärferen Gegensatzes bewußt werden.

Erwin Iserloh: „Mit dem Evangelium kann man die Welt nicht regieren (Martin Luther). Luthers Lehre von den beiden Regimenten im Widerstreit"

Veröffentlicht in: Gerda-Henkel-Vorlesung. Aus der Luther-Forschung. Drei Vorträge. Westdeutscher Verlag, Opladen 1983.

Sektionsberichte

1. Sektionen für Philosophie, Deutsche, Englisch-Amerikanische und Romanische Philologie

Das interdisziplinäre Kolloquium der Sektionen für Philosophie, Deutsche, Englisch-amerikanische und Romanische Philologie war dem Thema „Verlust der Sprache? Erkenntnisproblematik und Sprachzweifel in Philosophie und Literatur" gewidmet. Maßgebend dafür war die Erkenntnis, daß wir in einem Zeitalter der Sprachskepsis leben. Man ist nicht mehr davon überzeugt, daß die Sprache von ihrem Wesen her in der Lage ist, Wirklichkeit unverstellt hervortreten zu lassen und zu erschließen. Dieser Zweifel an der Sprache äußert sich in verschiedener Weise: metaphysisch in der skeptischen Frage, ob Sprache überhaupt das Unendliche zum Ausdruck bringen könne; pragmatisch in der Feststellung, daß die Menschen faktisch doch nur mehr oder weniger aneinander vorbeireden, und semantisch darin, daß unsere sprachlichen Ausdrücke nicht mehr eindeutig zu sein scheinen, d. h. auf identische Bedeutungen bezogen werden können. Diese Situation zu bedenken, hieß, den Fragen nachzugehen, wie sich diese Sprachzweifel in Philosophie und Literatur zur Geltung bringen, und vor allem, ob trotz aller Zweifel nicht doch Beziehungen der Sprache auf die Wirklichkeit der Dinge ebenso wie auf die des menschlichen Subjektes auszumachen seien, die jeder Kritik standhalten und es zugleich erlauben, falsche Einseitigkeiten im Verständnis von Sprache zu vermeiden. Sollte Sprache ebenso durch die Möglichkeit bestimmt sein, Welt zu erschließen und zu gestalten, wie durch die andere, Wirklichkeit auszublenden und schließlich zu verstellen, so wäre sie weder ein eindeutiges und absolut verläßliches Abbild des Wirklichen, noch der Bereich reiner Illusion. Angesiedelt zwischen Platonismus und Skeptizismus hätte sie dann ihren spezifischen Ort in der menschlichen Kommunikation, die als eine gültige, aber endliche Verständigung sowohl über die Welt wie über das menschliche Selbst zu begreifen wäre.

Der geschilderten Sachlage korrespondiert die Situation der gegenwärtigen Philosophie. In ihr ist die Sprache zum zentralen Thema avanciert. Wie in früheren Epochen Ontologie, Geschichtsphilosophie, Erkenntnistheorie, so ist in unserer Zeit Sprachphilosophie in den Rang der amtierenden Fundamentaldisziplin aufgestiegen, und dies in zweifacher Hinsicht: (1) Als analytische Philosophie der Sprache steht sie in der Nachfolge von Kants Kritik der reinen Vernunft und thematisiert die Bedingungen der Möglichkeit des endlichen Erkennens als Bedingungen der Möglichkeit sinnvollen Sprechens: Sprachanalyse hat Ontologie und transzendentale Vernunftkritik als erste Philosophie ersetzt. (2) Als hermeneutische Philosophie der Sprachlichkeit menschlichen Verstehens steht sie in der Nachfolge von Herders Metakritik der Kritik der reinen Vernunft und thematisiert die Endlichkeit und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins und seiner spezifischen geschichtlichen Objektivationen. Auch nach dieser Seite hin versteht sich Philosophie der Sprache als fundamentale philosophische Theorie der endlichen Vernunft. Beide philosophische Ansätze sind repräsentativ für die gegenwärtige Philosophie; sie stehen miteinander in mannigfaltigen Bezügen von Konvergenz und Konkurrenz. Gemeinsam ist ihnen die nominalistische Wende der Philosophie, derzufolge Sprache sich nicht mehr als eindeutiger Ausdruck der Wirklichkeit begreifen läßt. Sprache ist nicht länger Mimesis des Wirklichen, in ihr zeigt sich

nicht mehr ungebrochen die Wahrheit des Seins, sie ist nicht mehr der Ort unverstellter Offenbarkeit. Beide Richtungen der Sprachphilosophie thematisieren daher in erster Linie die Endlichkeit der menschlichen Vernunft. Sprechen und Sprachlichkeit ist für beide Grundstruktur und Vollzugsweise der Endlichkeit menschlicher Erkenntnis und menschlichen Daseins.

Die philosophischen Vorträge des Kolloquiums sollten diese sprachphilosophischen Ansätze der Gegenwartsphilosophie vorstellen und kritisch erörtern. Sie sollten insbesondere klären, welche Bedeutung dem Rekurs auf Sprache hinsichtlich einer Theorie der endlichen Vernunft und ihres Selbstverständnisses zugedacht werden kann. Philosophie der Sprache ist erste Philosophie geworden: Aber, besitzt Sprache für die Erkenntnis tatsächlich eine transzendentale Bedeutung, und kann die Sprachphilosophie in der Tat an die Stelle der Transzendentalphilosophie treten? Diesem Problem ging der Beitrag von Otfried Höffe (Fribourg/Schweiz) nach. Er sprach zu dem Thema

„Hat die Sprache für die Erkenntnis eine transzendentale Bedeutung? Eine Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie und der transzendentalen Sprachpragmatik."

Otfried Höffe verdeutlichte, wie in der Philosophie die Analyse der Sprache zum Mittelpunkt der Diskussion wurde, während in Literatur und Literaturwissenschaft noch über Sprachverlust geklagt wird. Da es keine vorsprachliche Erkenntnis von Wirklichkeit gibt, bedeutet aber ein tatsächlicher Verlust der Sprache den Verlust aller Wirklichkeit. Die Sprachanalyse versteht sich daher nicht als eine Methode oder Disziplin neben anderen, sondern als die neue Fundamentalphilosophie, der nach der Ontologie und später der transzendentalen Vernunftkritik die Bedeutung einer ersten Philosophie zukommt. Dem fundamentalphilosophischen Anspruch liegt die These zugrunde, die Sprache habe für die Erkenntnis eine transzendentale Bedeutung.

Das neuere Verständnis von „transzendental" geht dabei auf Kants „Kritik der reinen Vernunft" zurück und bezeichnet (1) vorempirische Elemente, die (2) für die Konstitution der Empirie, für den Aufbau der Wirklichkeit und ihre objektive Erkenntnis unentbehrlich sind. Aus der Feststellung, daß Erkenntnis auf Sprache angewiesen ist, folgt aber noch nicht die transzendentale Rolle der Sprache; dazu müßte sie auch eine vorempirische Gültigkeit haben. Ob diese Gültigkeit überzeugend nachgewiesen und deshalb – wie heute beansprucht – eine Kritik der theoretischen Vernunft durch die Sprachanalyse ersetzt werden kann, wurde an Argumenten der sprachanalytischen Philosophie, vor allem an Ernst Tugendhats „Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie", überprüft. Dabei wurde deutlich, daß der Satz: „Sprache ist für die Erkenntnis unentbehrlich" eine abgekürzte Formulierung ist, die ersetzt werden müßte durch die These: „Die Funktionen des Spezifizierens und Charakterisierens, welche die Sprache leistet, sind für die Erkenntnis der Wirklichkeit unentbehrlich." Insofern plädierte Otfried Höffe für eine transzendentale Tiefensemantik, welche die formale Semantik ergänzen müsse.

Der Beitrag von Josef Simon (Bonn) wandte sich der hermeneutischen Variante der Sprachphilosophie zu und erörterte die Bedeutung der Sprache für die Einsicht in die Geschichtlichkeit der menschlichen Vernunft. Josef Simon sprach über das Thema

„Der Verlust und das Finden der Sprache. Zur Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz."

Die Rede von einem „Verlust der Sprache" bezieht sich auf einen bestimmten, in der philosophischen Tradition vorausgesetzten Sprachbegriff. Er wirkt auch in der Gegenwart noch fort und beeinflußt die sprachliche Orientierung in der Welt. Seinen Ursprung hat er im Platonismus der europäischen Philosophie. Der Vortrag verdeutlichte, daß dieser Sprachbegriff, der sich vor allem in der Voraussetzung intersubjektiv identischer Bedeutungen sprachlicher Gebilde und eines entsprechenden Begriffes vom Begriff äußert, in der Entwicklung der neueren Philosophie, z. B. bei Leibniz und Kant, zunehmend zurücktritt. Soweit dies nur in verdeckter Weise geschieht und der entsprechende Begriff vom Begriff bestimmend bleibt, führt dies zu gravierenden Problemen

und Paradoxien in der theoretischen und praktischen Orientierung und Selbstbestimmung des Menschen, die unter dem Begriff des „Sinnverlustes" zusammengefaßt werden könnten.

Die neuere sprachphilosophische Reflexion weist diesen traditionellen Sprachbegriff zunehmend als abstrakte Voraussetzung aus. Das enthebt die Philosophie, aber darüber hinaus das Selbstverständnis des Menschen der Belastung durch unerfüllbare ideelle Vorgaben in der philosophischen Reflexion und führt zu einem neuen Sprachverständnis, nach dem Sprache nicht mehr als ein dem konkreten Sprechen vorgezeichneter allgemeiner Horizont von Bedeutungen zu verstehen ist, der Sinn garantierte, sondern als die Sprache, die im individuellen Akt der Kommunikation immer erst gefunden werden muß. Josef Simon verdeutlichte dies anhand einer Geschichte des adaequatio-Begriffes (von Sprache und Sache) von Leibniz, Hamann und Kant bis zu Hegel und Nietzsche. Die individuelle „Kunst" des Findens und Fügens der Wörter in einer Weise, die in der konkreten Situation auch für den anderen von Bedeutung ist, ohne daß eine universale Identität der Bedeutung zu postulieren wäre, gewinnt in diesem Zusammenhang Gewicht, und die Rede vom „Verlust der Sprache" erhält eine veränderte Bedeutung.

Die Vorträge von Otfried Höffe und Josef Simon bezogen sich auf Sprache als Medium unserer Welterkenntnis und unseres Weltverhaltens. Beide begriffen Sprache nicht mehr als Mimesis des Wirklichen und waren insofern von Sprachskepsis geprägt; beide gelangten jedoch zu unterschiedlichen Ergebnissen, die auf ihre Weise die Situation der Philosophie der Gegenwart wiederholen: Für diejenigen, denen die Kantische Tradition Leitfaden ist, kann Sprachphilosophie die Aufgabe einer Kritik der theoretischen Vernunft nicht einlösen; für die andere, die Herdersche Traditionslinie ist die Philosophie der Sprachlichkeit der menschlichen Existenz gerade darin erste Philosophie, daß sie den Anspruch von Fundamentalphilosophien überhaupt in Frage stellt.

Von hier aus läßt sich die Frage nach dem Verlust der Sprache in der Philosophie der Gegenwart wie folgt beantworten: Verlust der Sprache kann nur bedeuten, daß Wirklichkeit in ihr nicht mehr als unverstellt erschlossene aufgefunden, daß Sprache somit nicht (mehr) als ursprüngliche Offenbarkeit des Seins konzipiert werden kann. Diese Einsicht ist allerdings so alt wie die neuzeitliche Philosophie selbst. Sie hindert jedoch nicht, daß gleichwohl der Sprache für die Analyse der endlichen Vernunft, ihrer endlichen Erkenntnis und ihrer geschichtlichen Existenzform, eine wesentliche Bedeutung zukommt. Diese Bedeutung mag freilich mehr oder weniger hoch veranschlagt werden; in jedem Falle ist Sprache unverzichtbar als Medium menschlicher Welt- und Selbsterkenntnis. In ihr manifestiert sich und wird erkennbar die Endlichkeit und Geschichtlichkeit menschlicher Existenz. Dies ist der Grund, warum bei aller Sprachskepsis philosophisch mit guten Gründen eher von einer Aufwertung der Sprache als von ihrem Verlust gesprochen werden kann. Die Rede vom „Verlust der Sprache" hat, grundsätzlich und allgemein verstanden, in der Philosophie jedenfalls keinen Ort.

An dieses Ergebnis der philosophischen Vorträge schlossen die literaturwissenschaftlichen Vorträge, die im Umriß eine Geschichte von Sprachthematik und Sprachskepsis in der modernen europäischen und amerikanischen Literatur zeichneten, nahtlos an. Auch für die Literatur nämlich gilt die Rede vom „Verlust der Sprache" nicht grundsätzlich und allgemein, sondern jeweils nur in starker Differenzierung und meist sogar nur metaphorisch. Sprachreflexion, Sprachskepsis, ja sogar Sprachverzweiflung, entstanden aus der Erkenntnis vom propagandistischen Mißbrauch der Sprache in politischer Rede, aus dem Zorn gegen die „Gaunersprache" des Alltags und dem verbreiteten Ungenügen an der überkommenen Ausdrucksfähigkeit der Literatursprache, wurden zu Stimuli einer breiten Literaturströmung, die im 18. Jahrhundert schon den Erfahrungswandel der „Neuzeit" indiziert und besonders fruchtbar in der europäischen Literatur der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert wurde. Im Ergebnis

hat die intereuropäische Reflexion über Literatur- und Standardsprache, die von Diderot und Lichtenberg, über die deutsche Klassik und die europäische Romatik, bis zu Symbolismus, Expressionismus und in die Gegenwartsliteratur hineinreicht, eine solche Vervielfältigung literatursprachlicher Formen zur Folge, daß sprachlich die literarische Moderne von dieser fruchtbaren Auseinandersetzung der Autoren mit Wort, Satz und Sprache zu datieren ist.

Dabei bezieht sich etwa Hugo von Hofmannsthal, der in dem berühmten Brief des Lord Chandos die Spracherfahrung einer ganzen (europäischen) Dichtergeneration gestaltet hat, nicht zufällig auf die deutsche Romantik, in welcher das Ungenügen an der Dichtersprache erstmals aufgebrochen ist. Das Übermaß der phantasiebeladenen Rede, das nach Hofmannsthal der Lebenszustand der Geschwister Bettine und Clemens Brentano gewesen ist, schien Clemens Brentano selbst schon 1816 als Vorbote einer poetischen Hungersnot, womit er das Ende der Romantik im Zeitalter der Metternichschen Restauration scharfsinnig diagnostizierte. Aus dem Übermaß der Bilder, aus dem Zuviel im Reden entsteht „ein Verwischen der Grenze zwischen Phantasie und Wirklichkeit, also Lüge" (Hofmannsthal). Clemens Brentano hat in dieser Weise des Sprechens eine Spaltung von Wort und Ding, von Ausdruck und Empfindung, von Sprache und Sache erkannt, die nur „im Witz durch die Ironie" noch als Einheit erscheint, und damit auf den Erfolg der Sprache Heinrich Heines im 19. Jahrhundert vorausgewiesen. Er hat aber, wie später Claudel und Hofmannsthal, die archaische Sprachhaltung des Gebetes ausdrücklich von dem allgemeinen Zerfall der Dichtersprache ausgenommen und neue Wege einer sprachlichen Kommunikation mit dem Unaussprechlichen gesucht. Auf Hofmannsthal und seine mystische Quellenliteratur bezogen sich dann so unterschiedliche Autoren wie der ethische Anarchist Gustav Landauer, dessen von Mauthner beeinflußtes Buch über „Skepsis und Mystik" zu den bedeutendsten sprachreflektorischen Werken der deutschsprachigen Moderne gehört, und der Schweizer Max Frisch.

Weder Landauer noch dem Hofmannsthal-Schüler Frisch aber stand sprachlich jene Instanz zur Verfügung, die Hofmannsthal nach der Überwindung seiner Sprachkrise als den Felsgrund der Du-Beziehung gesehen hat: die paulinische Sprache im 13. Kapitel des ersten Briefes an die Korinther. Diese Sprache bricht in Hofmannsthal Komödie „Der Schwierige" machtvoll in das Geschwätz, in den überlebten Konversationston des Wiener Salons ein und verweist auf die vom Autor in der Katastrophe der europäischen Zersplitterung gemeinte Wiedergewinnung der individuellen und der sozialen Identität.

Obwohl Sprachskepsis und Sprachthematik im Laufe der Jahrzehnte immer stärker auch die sprach- und sozialphilosophische Tradition in sich aufgenommen haben, blieb literarisch die romantische und die neuromantische Tradition das Denkmuster der sprachthematischen Moderne. In diesem Denkmuster bewegt sich das Werk der Wittgenstein reflektierenden und mit einer Heidegger-Dissertation promovierten Ingeborg Bachmann ebenso wie das des Topitsch-Schülers Peter Handke, der sich seit etwa einem Jahrzehnt völlig von den sprachskeptischen Anfängen gelöst hat und die Naivität im Umgang mit dem Wort verkündet. Elias Canetti kommt innerhalb der modernen Literatur insofern eine Sonderstellung zu, als sein Werk zwar von Sprachreflexion und Sprachthematik dominiert wird, er sich aber nie der Mode von Sprachzerstörung und der Klage über den Sprachzerfall ergeben hat. Die Rettung der Sprache vor ihrem Mißbrauch in Propaganda, Lüge und Geschwätz blieb das große Thema seines literarischen und essayistischen Werkes. Es belegt daher die Lebensfähigkeit der Literatur in

einer immer stärker visualisierten Lebenswelt, daß sich die Gegenwartsliteratur – von wenigen Ausnahmen abgesehen – der von Canetti postulierten Hoffnung auf die Kommunikationsfähigkeit des poetischen Wortes wieder zugewandt hat, und Canetti 1981, als einem Dichter mythischer Verwandlungen der Welt und des Menschen durch Sprache, der Nobelpreis für Literatur zuerkannt wurde.

Die Vorträge der philologischen Sektionen begannen mit einer Darstellung der französischen Literatur, ihr folgten Vorträge über englische und amerikanische Literatur, der Vortrag über Elias Canetti schloß das Kolloquium, dem eine lebhafte Diskussion folgte, ab.

Theo Berchem (Würzburg) sprach über das Thema

„Sprachreflexion und Sprachgebahren in der modernen französischen Dichtung."

Ausgehend von einer Darstellung der Sprachreflexion im Werke der französischen Symbolisten und Surrealisten, verdeutlichte er das Mißtrauen Valéry's gegenüber der Alltagssprache, die ein wenig taugliches Instrument der Dichtung sei. So treten die Inhaltsaspekte gegenüber den Ausdrucksaspekten der Sprache zurück, wobei als Vater der formfreien alogischen Lyrik Rimbaud bezeichnet werden kann. Seine Darstellungsmethode wurde dann durch Breton radikalisiert, der in seinem zweiten surrealistischen Manifest die Notwendigkeit einer Lösung der Sprache von ihrem zweckhaften Gebrauch betonte. Auch hier ist die romantische Tradition, der Glaube an die Inspiration des Dichters durch das Un- und Unterbewußte, deutlich.

Symbolismus und Surrealismus gehören gemeinsam zu den Urhebern der Sprachkrise des 20. Jahrhunderts – obwohl sie andererseits auch deren Symptom sind. Die Überstrapazierung des Wortes in symbolistischer Literatur führte letztlich zu einer Null-Valenz des Wortes und einer Polyvalenz der Sprache. Graphische Mittel, Wort- und Satzpolysemie, Metaphorisierung, inventio, Neuschöpfungen etc. wurden von den erfindungsreichen Autoren zur immer neuen Verrätselung der Dichtung eingesetzt.

Paul Claudel war Theo Berchems zweites Beispiel für die Sprachthematik in der modernen französischen Literatur; er versuchte, aus der Laut- und der Sinnähe zweier Wörter etymologische Beziehungen zu schaffen, für ihn hatten sogar Buchstaben Symbolwert. Das Wort verhält sich zum Ding, nach Claudel, wie verbum zum logos. Der Dichter also hat als der Sprachmächtige teil am Entstehen und an der Existenz der Welt, er schickt das Wort und den Satz auf die Suche nach der Idee.

Diese Thematik wurde durch den Vortrag von Albert Fuß (Würzburg) nochmals differenziert und erweitert. Er sprach über das Thema

„Das dichterische Wort als Weg zum Nichts oder zur Fülle: Samuel Beckett – Paul Claudel."

Im Werk dieser so unterschiedlichen Dichter spielt die Reflexion über die Sprache und das Wort eine entscheidende Rolle. Das Ich in Becketts „L'innomable" definiert sich als Wort gewordenes Sein, als Existenz, deren Bestand allein davon abhängt, daß sie Stimme bleibt, die sich in immer neuen Worten auf die Suche nach sich selbst macht – ohne sich aber je zu finden. Denn bei dem irischen Protestanten Beckett haben die Wörter ihre „Seele" verloren, die der katholische Franzose Claudel noch aufzuspüren vermochte, jene unauflösliche Beziehung, die Wort und Sache, Geist und Materie zu einer Einheit verschmelzen lassen: Verbum caro factum est. Bei Beckett hat sich das verbum, wie der Namenlose sagt, in Staub aufgelöst, der sich weder auf die Dinge legen will, noch zum Himmel aufsteigt.

Da die Wörter unfähig scheinen, die Dinge nachzubilden, taugen sie auch nicht mehr zum Begreifen; man kann auch von ihnen nicht mehr „ergriffen" werden, wenn man erst durchschaut hat, daß sie sich, im Rahmen grammatikalischer Spielregeln zwar, beliebig manipulieren lassen, so daß selbst eherne Kategorien wie Zeit und Raum zerfallen. Gleichzeitig zerfällt aber auch die Selbstgewißheit der Beckettschen Personen. Ihr Ich löst sich in einen Nebel von Worten und der Sehnsucht nach Schweigen, das Tod bedeutet, sinnloses Ende einer Existenz, in der kein Sinn

gefunden werden konnte. Schweigen also bedeutet hier den Tod; so lange ich spreche, lebe ich; wenn das Wort aber zu Staub geworden ist, so zerfällt alles, was durch das Wort geworden ist.

Die Loslösung von Raum und Zeit ist auch eines der erklärten Ziele in der Dichtung Claudels. Aber im Gegensatz zu Beckett lösen sich Zeit und Raum nicht in einem unbestimmten Nichts auf, sondern münden in ein zeitloses Präsens und eine Ubiquität, die sich der göttlichen Ewigkeit öffnen, jener „mesure de Dieu", von welcher der Dichter nur als „semeur de silence" künden kann, als Offiziant, der, sich seiner selbst entäußernd, dennoch seiner Selbstgewißheit nicht verlustig geht. Paradoxerweise erfährt er die Fülle seines Ich gerade dadurch, daß er sich dem Wort bedingungslos zur Verfügung stellt.

Von Beckett ging auch Paul Goetsch (Freiburg) aus, der zu dem Thema sprach

„Funktionen der Sprachkritik und der Sprachskepsis in der modernen englischen Literatur."

Am Beispiel von Conrad, Joyce und Beckett verdeutlichte er den Wortaberglauben bei den modernen Autoren der englischen Literatur. Er unterschied mit Bodo Müller drei Arten des Sprachzweifels: den pragmatischen, den semantischen und den metaphysischen Zweifel. Für Conrad, der mit Formen der politischen Sprachverwendung abrechnet, sind Wörter nur stumpfe, abgegriffene Münzen; unter hunderttausend hat eines die Präzision, die Sache zu treffen. So begeben sich seine Figuren auf eine Seelenreise, um dem Unbewußten zu begegnen.

Die experimentellen Techniken in der Sprache von Joyce belegen die Kritik des Autors an der Leistungsfähigkeit der Sprache. Dadurch, daß seine Basissprache zwar das Englische ist, er aber 45 andere Sprachen mit einbezieht, nähert er sich – in der Fingierung des kollektiven Unbewußten – dem autonomen Kunstwerk. Er versucht, ein Buch der Bücher zu schaffen, den Bewußtseinsstrom seiner Figuren nachzubilden. Joyce weiß aber, daß die Sprache die Existenz der Realität verbürgt, auch wenn sie diese Realität nicht adäquat ausdrücken kann.

Wie Joyce vom französischen Symbolismus beeinflußt ist, so verdankt Beckett wiederum Joyce viel, teilt aber dessen Sprachgläubigkeit nicht. Der beschränkte Vorrat des Sagbaren nimmt für Beckett immer weiter ab; für ihn ist Sprache ohne Sinn, wo nichts Sinnvolles kommuniziert werden kann. Es hat also keinen Sinn, die Wörter anzuklagen, denn sie sind nicht schäbiger als die Sachen, die sie transportieren. Nur zeitweise lenkt die Sprache von der Wirklichkeit des Schweigens ab.

Alle drei Autoren also behaupten eine Außenseiterposition und sprechen nicht mehr für ein breites Publikum. Der Einfluß der französischen Literatur, des Mythos vom „mot juste" ist deutlich. Sie zweifeln an der Leistungsfähigkeit der Sprache, wenden sich aber über Tiefenpsychologie und Evolutionslehre hin zur poetischen Erfahrung. Ihre Abwendung von überkommenen Ordnungsvorstellungen, die Zerstörung viktorianischer Weltbilder führt zum Bruch mit überkommenen Darstellungsformen. Die Gestaltung von Kritik und Skepsis ist dabei maßgeblich von der Wirklichkeitssicht des jeweiligen Schriftstellers abhängig, deutlich aber ist, in welch starkem Maße auch in der englischen Moderne Sprachkritik zum Motor der Dichtung wurde.

Den Bogen aus der Praxis der Literatur zurück zur Theorie schlug der Vortrag von Roland Hagenbüchle (Eichstätt), der u. a. am Beispiel von Gedichten Shelleys, Robinson's, Wallace Stevens dem

„Erkenntnismodus dichterischer Sprache"

auf die Spur zu kommen suchte.

Die Dichter selber haben in unterschiedlicher Weise die Frage nach der kognitiven Leistung von dichterischer Sprache beantwortet, wobei sich deutlich eine historische Entwicklung abzeichnet, indem sich z. B. die Romantiker intensiv mit dieser Frage befaßten, während das spätere 19. Jahrhundert dem Problem einigermaßen verständnislos gegenüberstand. Dagegen hat sich gerade die literarische Moderne wieder mit dem Status dichterischen Sprechens konfrontiert gesehen, und dies in einer Weise, die einen völlig neuen Stand von Sprachverständnis verrät. Zum erstenmal in der Geschichte der Lyrik ist nicht nur die Erkenntnismöglichkeit dichterischen Sprechens ins Zentrum gerückt (wie etwa bei Stevens oder Eliot), sondern die inhärente Begrenztheit des dichterischen Mediums.

Mit dem Begriff „dichterische Erkenntnis" soll deutlich gemacht werden, daß es verschiedene Modi des Erkennens gibt, innerhalb derer dichterisches Erkennen nur eine Möglichkeit darstellt, allerdings eine grundsätzliche, auf der letztlich alles logisch-rationale und alles wissenschaftliche Erkennen beruht. Geht man davon aus, daß sich das menschliche Dasein zwischen den Polen Erfahrung und Erkenntnis bewegt, so darf Kultur im weitesten Sinne als ein Akt bezeichnet werden, der Erfahrung auf eine höhere Ebene von Selbstbewußtsein hebt. Es ist offenbar ein Grundbedürfnis des Menschen, von sich ein Bild zu machen und sich eine Form zu geben. Die Literatur – und die Lyrik als ein besonders selbstbewußtes Genre – ist mehr als andere Künste geeignet, das Problematische von Formgebung deutlich zu machen. Der Begriff der Wahrheit hat seit jeher in der Dichtung eine große Rolle gespielt, wobei immer wieder die Unmöglichkeit ihrer Erfassung herausgestellt wurde. Offenbar ist dichterische Wahrheit, anders als logisch-szientifische nicht fixierbar, sondern selbst ein lebendiger Erfahrungsprozeß. Dies wird deutlich in dem, was Roland Hagenbüchle den ästhetischen Zirkel nannte, indem menschliche Erfahrung in Form und diese wiederum in Erfahrung umgesetzt wird, allerdings nun mit dem Unterschied, daß letztere der ursprünglichen Erfahrung den höheren Grad von Selbstbewußtsein und Reflexion voraushat, den das Medium der poetischen Form im Akt des Lesens ermöglicht.

Wenn dichterische Sprache wesentlich als heuristischer Akt fungiert, der für menschliche Innerlichkeit eine Form bereitstellt, in der sich jene wiederfinden kann, dann ist der Akt des Lesens demgegenüber ein Rückschließen, ein Modus, der zwischen der logischen Schlußfolgerung und dem bloßen Ahnen liegt. Dieser Verständnisprozeß ist wesentlich ein imaginativer Prozeß. Nun hat aber, wie Eliot gezeigt hat, die Imagination ihre eigene Logik, mit anderen Worten, imaginatives Schlußfolgern ist nicht weniger zwingend als logisches Schlußfolgern. Die Logik der Imagination basiert auf dem Gesetz von Analogie und Assoziation, und dieses wiederum gründet in der anthropologischen Grunderfahrung von Empathie und Sympathie, die aber ihrerseits ohne Analogie und Assoziation nicht denkbar sind.

Während dichterische Sprache es uns ermöglicht, menschliche Innerlichkeit auf dem Wege über dichterische Form ins Bewußtsein zu heben, ist sie auch darauf angelegt, sich selbst zu befragen. Dies ist in der Geschichte der Lyrik besonders im modernen poetologischen Gedicht erkennbar. Während also einerseits die Form als Möglichkeit zur Selbstfindung in Frage gestellt wurde, ist sich andererseits Sprache selbst zum Problem geworden, und dies so sehr, daß moderne Lyriker sich genötigt sahen, der Sprache ein kognitives Element überhaupt abzusprechen. Damit ist der Punkt erreicht, wo zwar das Bedürfnis nach menschlichem Selbstbildnis geblieben ist, die Formgebung aber als illusorisch entlarvt zu sein scheint.

Der Vortrag von Alfred Doppler (Innsbruck) über das Thema

„Sprache: Kommunikations- oder Herrschaftsinstrument? Zur Sprachauffassung Elias Canettis"

faßte wie in einem Brennspiegel die grundsätzliche und die historische Problematik des Kolloquiums zusammen, da Canetti, unberührt von Strömungen und modischen Tendenzen des Tages, sich die Tradition von Sprach- und Erkenntniskritik der Literatur, wie sie unter anderem bei Broch, Kafka und Musil, aber auch in französischer und englischer Literatur, ausgebildet ist, selbständig anverwandelte, andererseits – in der Tradition der Sprachphilosophie seit Herder stehend – die mythischen Ursprünge von Sprache in der Überlieferung aller Völker bedacht hat. Sein früh geschriebenes und erst spät rezipiertes Werk verdeutlicht paradigmatisch, daß die Rede vom „Verlust der Sprache" nicht Kurt Tucholskys berühmte Treppe mit den Stufen „Sprechen – Schreiben – Schweigen" meint, sondern die Reflexion und die Meditation der Sprache und zumal des eigenen Sprechens als einer immerwährenden Aufgabe des Dichters und des denkenden Menschen überhaupt, daß Sprachskepsis und Sprachreflexion der stärkste Motor poetischer Sprache der Moderne ist, in der Sprache, als Existenzkriterium des Menschen und als ein Medium der Selbstfindung, wie der Du-Findung, nicht verloren gegangen, sondern neu gefunden worden ist. Alfred Doppler führte aus:

Bei der Beobachtung des alltäglichen Sprachgebrauchs entdeckt Canetti die komisch-schreckliche Tatsache, „daß die Menschen zwar zueinander sprechen, aber sich nicht verstehen; daß ihre Worte Stöße sind, die an den Worten der anderen abprallen; daß es keine größere Illusion gibt als die Meinung, Sprache sei ein Mittel der Kommunikation zwischen Menschen". Sprechen ist vielmehr ein Mittel der Selbstbestätigung und der Selbstdarstellung, ist der Versuch, Wunschvorstellungen als Realität erscheinen zu lassen und sie anderen aufzuzwingen. Für einen „Ohrenzeugen", der auf die Sprache hört, die rund um ihn vernehmbar ist, vollzieht sich diese Selbstdarstellung in einem bestimmten Rhythmus, einer bestimmten Tonlage, in immer wiederkehrenden Satzmustern und mit einem eng umgrenzten Wortschatz. Nach Auffassung Canettis trägt jeder Mensch eine bestimmte „akustische Maske", die hörbar seine Innerlichkeit wiedergibt. Diese Maske besteht aus etwa 500 schönen und häßlichen, heiligen und profanen Wörtern, aus Phrasen und Formeln, die den Eigenwillen des Sprechers bekunden und dessen (Privat-)Mythos zu verbindlicher Wirklichkeit erheben sollen. Durch präzise Übertreibung dieser Sprachverwendung wird in Canettis Dramen und in seinem Roman „Die Blendung" ideologische Verfestigung und das Entstehen von Wahnvorstellungen mit Hilfe der „akustischen Maske" sichtbar gemacht. Um die Menschen aus dieser unmenschlichen Erstarrung zu lösen, verweist Canetti auf die Möglichkeit der „Verwandlung", sucht in der Literatur (Odyssee), in der Anthropologie und Ethnologie nach ihren Spuren und führt diese „Verwandlung" vor, indem er eine Vielzahl von „akustischen Masken" in sich aufnimmt und sie hintereinander und gegeneinander ausspielt (Karl Kraus als Vorbild). Auf diese Weise versinnlicht er ein flexibles Sprachverhalten und lenkt die Aufmerksamkeit von den Privatmythen weg zum Wahrnehmen der eigentlichen Worte. Zugleich wird im Bereich der Sprachreflexion Sprache auf ihre Ursprünge zurückverfolgt: bis zum Atem (indische Philosophie), zum Klang, zum Laut, zum Namen (Riten arabischer Erzähler), bis zum festen Umriß eines Wortes, das Welt bezeichnet, aber nicht versperrt (chinesische Philosophie).

Hans Michael Baumgartner
Wolfgang Frühwald

2. Sektion für Pädagogik

Die Arbeit der Sektion Pädagogik während der Jahresversammlung 1983 stand unter dem Rahmenthema: „Die Ethik pädagogischen Handelns." Dazu referierten ein Pädagoge, ein Philosoph und ein Heilpädagoge. Prof. Dr. J. E. Pleines, Lörrach/Karlsruhe, stellte seine Ausführungen zur systematischen Pädagogik unter das Thema:

„Sittliche Einsicht und Urteilskraft.
Philosophische Erörterung pädagogischen Handelns."

Das Verhältnis von Pädagogik und Philosophie muß gegenwärtig weitgehend als spannungsvoll bezeichnet werden, obwohl gerade auf dem Gebiet praktischen Wissens eine engere Zusammenarbeit dringend geboten wäre. Der Vortrag knüpft an diese Problemsituation an und möchte am gegebenen Beispiel praktischer Urteilskraft zeigen, unter welchen Voraussetzungen ein wechselseitiger Übergang pädagogischer und philosophischer Fragestellungen möglich ist und im Interesse beider Disziplinen liegt.

Dabei hat die Anknüpfung an die Kantische Disposition der Ethik und ihrer Auswirkungen auf die nachfolgende pädagogische Handlungstheorie exemplarische Bedeutung. Immerhin teilte sie, im Unterschied zu uns geläufigen Erziehungslehren und Sozialtechnologien, den Standpunkt der Vernunft uneingeschränkt. Auf der anderen Seite verlangt der vorherrschende Gesichtspunkt einer Gesetzes- bzw. Normenethik von Interpreten eine weitergehende Verständigung über das Vernunftsargument in praktischer Absicht, um herauszufinden, inwiefern sittliches Wissen immer auf Urteilskraft angewiesen ist und was unter ihr eigentlich zu verstehen sei.

Dieser historische Rekurs, der zugleich auf die ausgezeichnete Stellung der Aristotelischen Ethik aufmerksam machen möchte, ist aber nur das Mittel zur Analyse derjenigen Handlungsbegriffe, die uns heute weitgehend bestimmen. Deren Gefahr dürfte aber darin bestehen, daß sie, in Ermangelung vernünftiger Grundlegung, in blanken Dezisionismus bzw. Irrationalismus oder Nihilismus jederzeit umzuschlagen drohen.

Die philosophische Reflexion zum Thema „Vorüberlegungen zu einer Ethik pädagogischen Handelns" wurde von Prof. Dr. B. Schleißheimer, Eichstätt, vorgetragen:

Erziehung bedarf nicht nur einer ethischen Orientierung, sondern ist selbst eine ethische Forderung. Wird Erziehung verstanden als ein Geschehen, für das eine asymmetrische Beziehung zwischen Erzieher und Zögling konstitutiv ist, so zeigt sich auf der Seite des Erziehers Verantwortlichkeit als tragendes und leitendes Phänomen. Das Phänomen der Verantwortlichkeit ist wie das Phänomen der Schuld eine unleugbare Gegebenheit, die auf die Freiheit der Person als ihren Grund und auf eine dialogisch strukturierte Situation als den ihr adäquaten Rahmen verweist. Das Phänomen des Verantwortlichseins setzt die Person in eine zweifache Beziehung: in die Beziehung zu einer Instanz, *vor* der sie verantwortlich ist, und in die Beziehung zu einem Gegenstand, *für* den sie verantwortlich ist.

Grundform und Urbild pädagogischer Verantwortung, vielleicht der Verantwortung von Menschen für Menschen überhaupt, ist die Verantwortung der Eltern für ihre Kinder. Pädagogische Verantwortung kann immer nur Mitverantwortung sein. Das Bewußtsein pädagogischer Verantwortung in einer bestimmten Situation hat den Charakter der Aufforderung bzw. Selbstaufforderung zu pädagogischem Handeln. Pädagogisches Handeln muß die ihm gemäße Orientierung in einem besonderen Ethos finden, das aus der Verantwortung des Erziehers herzuleiten und zu entfalten ist. Eine Ethik pädagogischen Handelns hat dieses Ethos zum Gegenstand. Zwei allgemeine Grundsätze, nämlich ein negativer und ein positiver Grundsatz, für eine Ethik pädagogischen Handelns und einige Grundforderungen an den Erzieher ergeben sich aus dem in diesen Vorüberlegungen dargelegten Begriff der pädagogischen Verantwortung.

Den Gesichtspunkt der Heilpädagogik referierte Dr. Max Heller, Füllingsdorf/Schweiz. Sein Thema war:

„Die Ethik des pädagogischen Handelns aus der Sicht der Heilpädagogik":

Die Ethik des pädagogischen Handelns aus der Sicht der Heilpädagogik wurde, ausgehend von der Annahme einer Wechselwirkung zwischen Pädagogik und Heilpädagogik und ihrer Gleichwertigkeit, an den folgenden sechs Grundprinzipien aufgezeigt: Recht auf Leben, Erziehbarkeit, Kompensation, Integration, behindertenfreundliche Gesellschaft und werterzieherischer Ansatz. Diese Prinzipien sind geeignet, die Ethik des pädagogischen Handelns vor künstlichen und schädlichen Einengungen zu bewahren, der elitären Pädagogik die Pädagogik der Partizipation aller entgegenzusetzen und sie an ihren Auftrag als Vermittlerin christlicher Werte zu erinnern.

An die Referate schlossen sich jeweils ausführliche Diskussionen an, in denen sowohl kritische Rückfragen als auch weiterführende Anmerkungen zur Geltung gebracht wurden.

Marian Heitger

3. Sektion für Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie

Das Tagungsthema beschäftigte sich dieses Jahr mit den *Funktionen der Schulpsychologie*. Es referierten drei Experten, die sich in verschiedenen Kontexten mit dem definierten Problemfeld in den letzten Jahren in der Bundesrepublik exponiert haben: Prof. Dr. D. Rüdiger, als Universitätslehrer, der Schulpsychologen an der Universität Regensburg ausbildet, Dr. A. Kormann, als Staatlicher Schulpsychologe in Bayern und als Universitätsdozent, und Prof. Dr. J. Stork, als Psychoanalytiker und Leiter einer Kinderklinik. Leider war Prof. Dr. W. J. Revers als Leiter der Sektion aus gesundheitlichen Gründen verhindert. Prof. Dr. M. Perrez, Universität Fribourg/Schweiz, hat an seiner Stelle die Moderation übernommen.

Das Thema des Referates von Prof. Dr. D. Rüdiger lautete:

„Professionelle Funktionen und Kooperationsstrukturen in der Psychologischen Schulberatung":

Am Beispiel des Problems der Einschulungsentscheidung bei schulpflichtig gewordenen Kindern mit noch fehlenden oder *eingeschränkten schulischen Lernvoraussetzungen* (herkömmlich mangelnde „Schulreife") wurden berufstypische Blickverengungen im Bereich psychologischer Schullaufbahnberatung angesprochen. Der Arzt (Schularzt), der Lehrer, der Beratungslehrer und der Schulpsychologe werden hier im Regelfall *unterschiedliche Erklärungsmodelle* favorisieren – ein medizinisches, ein deprivates oder ein interaktionistisches – und auf deren Grundlage nicht selten zu unterschiedlichen Ursachenerklärungen und Maßnahmeempfehlungen gelangen. Dabei spielen auch die sog. impliziten Persönlichkeitstheorien, wie sie für verschiedene Lehrergruppen nachgewiesen wurden, eine Rolle. Für die Schulberatung besteht deshalb u. a. die Gefahr der *Einseitigkeit*, der *Widersprüchlichkeit* (Redlichkeit, Glaubwürdigkeit) sowie der Unwirtschaftlichkeit. Aus dieser Tatsache ist das Erfordernis verbesserter Kooperation der verschiedenen professionellen Funktionsträger für eine individuums- und problemangemessenere, zugleich persönlichkeitsfördernde psychologische Schulberatung abzuleiten.

Die Erstellung solcher Kooperationsstrukturen setzt eine nähere Abklärung der Aufgabenfelder der psychologischen Schulberatung und der darauf zuzuordnenden verschiedenen (Beratungs-) Funktionen und -Kompetenzen voraus. Der Referent hat drei *Aufgabenfelder* der Schulberatung unterschieden und beschrieben: die *Schullaufbahnberatung* als Entscheidungshilfe bei Problemen des Lerngruppenwechsels, hier vor allem bei solchen der Einschulung, des Schulübertritts und der Schulart- und Bildungszweigwahl, auch des bevorstehenden Berufsübertritts; die *Einzelfallhilfe* zur Prävention und Behandlung von Störungen des Erlebens sowie des Leistungs-, Lern- und Sozialverhaltens; hierbei wurde exkursartig auf Abgrenzungs- und Definitionsversuche im Zusammenhang mit Normenproblemen eingegangen; die *systembezogene Beratung* von Schule und Lehrer zur Verbesserung schulischer Erziehungs- und Lernbedingungen und damit auch zur Prävention von Verhaltensstörungen.

Zu jedem dieser Aufgabenfelder wurden anschließend *professionelle Beratungsfunktionen* für Lehrer, Beratungslehrer, Schulpsychologen, Ärzte, Erziehungsberater – für den Einschulungsbereich auch für Sozialpädagogen und Sonderpädagogen – benannt und zu *exemplarischen Kooperationsstrukturen der psychologischen Schulberatung* übertragen. Dabei verwies er auf die gegenseitige *Verwobenheit* von Problemen der Schullaufbahnberatung, der Einzelfallhilfe und der systembezogenen Beratung.

Die Ausführungen schlossen mit der Skizzierung von *Einzelaspekten zur Bildung von Kooperationsstrukturen* der Schulberatung, so u. a. – Probleme des sog. „Lotsendienstes"; – Kooperation zur Prävention und Intervention; – das Prinzip der „Kontaktpermanenz" der Kooperationspartner; – der „Prozeßcharakter" der Kooperation, auch „sequentielle Beratungsstrategie"; – Kooperation im Rahmen des „Mediatorenkonzeptes"; – Kooperationsmöglichkeiten nach einzelnen Tätigkeitsfeldern der Schulberatung; – Kooperationsmöglichkeiten nach verschiedenen Indikationen sowie Interventions- und Therapieformen.

Der zweite Referent, Dr. A. Kormann, befaßte sich mit der „Lage der Schulpsychologischen Dienste in der Bundesrepublik Deutschland". Seine Bestandsaufnahme leitete er mit einem historischen Rückblick ein:

Eine institutionalisierte Schullaufbahnberatung in Deutschland beginnt mit Lämmermann, der als erster Schulpsychologe Deutschlands das „Mannheimer Schulsystem" in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts betreute. Trotz zunehmenden, regional sehr unterschiedlich dichten Ausbaues schulpsychologischer Beratungsdienste in den zweieinhalb Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg wuchs jedoch das Unbehagen über die zunehmende Zahl von versagenden und verhaltensauffälligen Schülern (vgl. Rüdiger, 1983). Der Bildungsgesamtplan der Bund-Länder-Kommission zum einheitlichen stufenweisen Ausbau des Schulsystems mit Bildungsberatungsstellen, Schulpsychologen und Beratungslehrern (1973) sowie der Beschluß der Kultusministerkonferenz zur „Beratung in Schule und Hochschule" (1973) zielten deshalb auf eine Optimierung der Schullaufbahnberatung, der Einzelfallhilfe und der Systemberatung. Trotz zahlreicher Fachpublikationen (vgl. z. B. Heller, 1975, 1976; Jung und Martin, 1981; Aurin, 1982; Dietrich, 1983) und der Kongresse der Sektion Schulpsychologie im Berufsverband Deutscher Psychologen fehlt auch gegenwärtig eine umfassende Bestandsaufnahme zur Schulpsychologie in der Bundesrepublik Deutschland.

Der Referent versuchte deshalb unter Verwendung neuester Umfrageergebnisse des Berufsverbandes Deutscher Psychologen und von Berg und Neubauer (1983) eine

vorläufige Antwort auf besonders aktuelle Problemfragen personeller, organisatorischer, institutioneller, methodologischer und wissenschaftstheoretischer Art. Auf die bundes-länder-spezifische Situation wurde hingewiesen. Angesichts des zunehmenden Bedarfs an qualifizierter schulpsychologischer Beratung einerseits und einer durch Sparmaßnahmen bedingten Stellenstagnation andererseits können die zahlreichen Probleme nur durch eine Intensivierung der Kooperation zwischen schulischen und außerschulischen Instanzen und Institutionen auf nationaler und internationaler Ebene (vgl. das Referat von Rüdiger, Kormann und Hellfritsch, 1983) einer partiellen Lösung zugeführt werden.

Prof. Dr. J. Stork behandelte das Problemgebiet aus psychoanalytischer Sicht:

„Früherkennung psychischer Störungen in den ersten Schuljahren."

Zu Beginn wurde einleitend die Frage einer kritischen Betrachtung unterzogen, was im psychischen Bereich als normal, was als pathologisch anzusehen ist. Es wurde ausgeführt, welche – ganz im Gegensatz zu Erkenntnissen der Medizin bei organischen Erkrankungen – komplexe Aufgabe es für den Psychiater und Psychologen bei tieferem Verständnis psychischer Vorgänge, und besonders nach den neueren Erkenntnissen über psychosomatische Krankheiten, bedeutet, krankhaftes und auffälliges von nicht krankhaftem und unauffälligem psychischen Geschehen zu unterscheiden, und welche Vorsicht bei solchen Beurteilungen geboten ist. Ist dieser Tatbestand für den Erwachsenen gültig, so hat er für das Kind schon deswegen noch eine besondere Wichtigkeit, weil es durch den Entwicklungsprozeß in eine Lage versetzt ist, in der es dauernd intensiven inneren und äußeren Konflikten ausgesetzt wird.

Danach wurde versucht, darzustellen, welche Möglichkeiten der Beurteilung krankhafter psychischer Prozesse wir beim Kind haben. Hier bietet sich als erstes die Symptomatik an, mit der die Kinder zu uns kommen. Sie ist aber in der Regel nicht eindeutig, und es ist wichtig, zu unterscheiden, welchen Stellenwert sie in der Gesamtentwicklung hat. Die Symptome sind nur in einem Teil der Fälle Anzeichen und Gradmesser psychischer Gestörtheit. Die anamnestischen Fakten als zweiter Beurteilungsmodus, bei Kindern größtenteils von den Eltern vorgetragen, erweisen sich in der Praxis als ebenfalls wenig geeignet, weitreichende Kriterien für die krankhafte Entwicklung aufzustellen. Auch wenn heute eine große Anzahl metrischer Testverfahren vorliegen, bleiben sie für den Kliniker nur eine oberflächliche Orientierungsmöglichkeit, zumal sie in der Regel an Kriterien geeicht sind, die tiefere Einsichten in psychische Prozesse vernachlässigen. Die projektiven Testverfahren hingegen geben ein reiches Material, um psychisch krankhafte Vorgänge aufzuspüren. Sie stellen jedoch als Methode, die darauf begründet ist, die Abwehr- und Schutzmechanismen der Persönlichkeit zu durchbrechen, eine nicht immer unbedenkliche erste Kontaktaufnahme mit dem kleinen Patienten dar; hinzu kommt, daß die so wichtigen Übertragungsmomente schwer aufspürbar sind.

Als Mittel der Wahl einer Früherkennung psychischer Störungen in den ersten Schuljahren wird daher das Erstgespräch gesehen, das die Möglichkeit gibt, dem Kind in einer ernsthaften Begegnung gegenüberzutreten. Dieses dem Kinde Gegenübertreten und Begegnen gestattet in einer lebendigen Situation

- einen unverfälschten Eindruck zu erhalten, d. h. ohne Zwischenschaltung eines Tests oder sonstigen Materials;

- einen unmittelbaren Einblick in die unbewußte Dynamik psychischer Fähigkeiten und Phantasien in ihrer Subjektivität zu bekommen;
- Momente der Übertragung und Gegenübertragung für die Diagnostik zu verwenden
- und die Therapiefähigkeit auszuloten.

Abschließend wurde anhand eines Erstgesprächs mit einem neunjährigen Buben an einem Fall gezeigt, welche Vorteile diese Methode und dieses Vorgehen mit sich bringen.

An die drei Referate schloß sich eine lebhafte Diskussion an, an der sich viele der zahlreich erschienenen Gäste beteiligten.

Wilhelm Josef Revers
Meinrad Perrez

4. Sektion für Geschichte

Die ersten drei Referate am Montag, dem 3. Oktober, von 9 bis 12 Uhr, galten der Rahmenthematik: Kirche und soziale Frage im Mittelalter.

Prof. Dr. Egon Boshof (Passau) hielt den Eingangsvortrag über

„Armenfürsorge im Frühmittelalter und der Sonderfall der matricula pauperum."

Mit dem Zusammenbruch der staatlichen Ordnung im westlichen Teil des Imperium Romanum übernahm die Kirche Aufgaben der Verwaltung und der Versorgung der Bevölkerung, wozu auch die Armenfürsorge gehörte. So sind schon die frühen gallischen Synoden mit diesem Thema befaßt. In diese Tradition trat dann die merowingisch-fränkische Landeskirche ein. Ihren wachsenden Besitz rechtfertigte sie gerade auch mit der Notwendigkeit der Unterstützung der Notleidenden, so daß Übergriffe auf Kirchengut immer wieder – und das setzte sich in die karolingische Epoche fort – als Raub an den alimenta pauperum verurteilt wurden.

Was die Synoden als allgemeine Verpflichtung verkündeten, wurde in den Anstalten des Xenodochiums und der matricula pauperum konkret verwirklicht. Die Entwicklung des Xenodochiums im Abendland läßt sich – freilich durch die Wirren der Völkerwanderungszeit gestört – seit dem beginnenden 5. Jahrhundert verfolgen. Die Institution wurde ins merowingische Frankenreich übernommen und erlebte in Italien in der Endphase langobardischer Herrschaft eine neue Blüte. Nördlich der Alpen mündet ihre Geschichte ein in die Geschichte des hospitale pauperum. Im 9. Jahrhundert werden beide Begriffe synonym verwandt.

Auch die matricula pauperum verbreitete sich zunächst im griechischen Teil des Imperiums; sie fand über Rom Eingang ins Abendland und ist hier vom 5. bis 8. Jahrhundert in relativ vielen Orten bezeugt. Die Zahl der begünstigten pauperes war begrenzt. Sie übernahmen als gewissermaßen privilegierte Gruppe zunehmend kleinere Dienste an der Kirche, an der sie als Korporation immatrikuliert waren; so gehörte etwa zu ihren Aufgaben die Betreuung von Findelkindern.

Den sozialgeschichtlichen Hintergrund für die hier skizzierten Verhältnisse bildeten die spätantike Stadtkultur und ihre Ausläufer im merowingischen Gallien. Die Enturbanisierung des 8. und beginnenden 9. Jahrhunderts hat auch diese Institutionen in Mitleidenschaft gezogen, wenn auch ihre Kontinuität nie völlig abbrach.

Der Aufstieg des Mönchtums und seine Eingliederung in die Reichskirche hat in der Armenfürsorge das klösterliche hospitale pauperum in den Vordergrund treten lassen. Die monastische Tradition der hospitalitas, die die Versorgung der Armen einschließt, wurde durch die Reformen Benedikts von Aniane wiederbelebt, aber auch die Kanonikerregel von 816 schärfte die Notwendigkeit der Armenfürsorge ein. Die materielle Grundlage bildeten in erster Linie die Zehnten aus kirchlichem Besitz und kirchlichen Einkünften.

Die normativen Quellen erlauben die Annahme der Existenz eines leistungsfähigen Armenspitals für jedes Kloster oder Stift; über die tatsächliche Verbreitung und Effizienz dieser Institution sind freilich angesichts der spärlich fließenden Quellen nur vorsichtige Aussagen möglich. Die matricula ist auch für das 9./10. Jahrhundert noch belegt; für die Armenfürsorge im eigentlichen Sinne kommt ihr allerdings kaum noch Bedeutung zu.

Die frühmittelalterlichen Verhältnisse haben bis ins 12. Jahrhundert die soziale Wirklichkeit bestimmt. Der neue Aufstieg der Städte und das Entstehen einer bürgerlich-städtischen Gesellschaft haben einen Strukturwandel der Armut herbeigeführt, der auch neue Formen der Armenfürsorge nötig machte.

Prof. Dr. Ludwig Schmugge (Zürich) sprach über das Thema

„Die Kanonisten und die Armut – Theorie ohne Praxis?"

Armut und Not waren im Mittelalter ein periodisch wiederkehrendes soziales Problem ersten Ranges. Ein großer Teil der von der agrarischen Produktion abhängigen mittelalterlichen Gesellschaft gerät durch Natureinwirkungen und Kriege immer wieder an den Rand des Existenzminimums, und davon waren nicht nur Bauern und Handwerker, sondern vielfach auch Kleriker und Adlige betroffen. Während nun Armut und Not über lange Zeit als Folge des Sündenfalls und Strafe Gottes wie ein Schicksal hingenommen wurden, ändert sich diese Haltung im Laufe des 12. Jahrhunderts. Welchen Anteil haben daran die Kanonisten? In der klassischen Zeit der Entwicklung des mittelalterlichen Kirchenrechts zwischen Gratian (um 1140) und der Glossa ordinaria des Johannes Teutonicus (um 1217) führen die Rechtsgelehrten eine lebhafte Diskussion über die Armut und ihre Konsequenzen im sozialen Verhalten. Abgesehen davon, daß das Wort vom „nudus nudum Christum sequere" als Maxime religiöser Perfektion im 11. Jahrhundert besonders verbreitet war und daß das Ideal der armen, apostolischen Urgemeinde den Kirchenreformern vorschwebte, haben die Kanonisten das Problem der realen Armut keineswegs umgangen. In der schon im 11. Jahrhundert geläufigen Unterscheidung der „pauperes cum Lazaro" und der „pauperes Petri" zeigt sich diese Zweiteilung.

Grundlegend für die Kanonisten ist die Aussage, daß die Notleidenden und Unterdrückten, so etwa die Witwen und Waisen, zu den „miserabiles personae" gehören, zu deren Schutz die Kirche aufgerufen ist. Die Maxime „Pasce fame morientem" (D 86 c 21) war die Maxime der Concordia und der Canones seit den Kirchenvätern. Dieser nachzukommen, galt als Idealforderung für alle Stände der klerikalen Hierarchie. Im Zusammenhang mit der Naturrechtsdiskussion wird nun von einem Teil der Kirchenrechtler auch das Privateigentum als eine der naturrechtlichen Grundlegung der Sozialordnung widersprechende Einrichtung angesehen (D 1 c 7, D 8 d.a.c. 1, C 12 q 1 c 2). Weil Gratians Lehre über den Zusammenhang von Gemeinbesitz und Privateigentum offen ist und bei ihm das Privateigentum nicht gegen das Naturrecht zu verstoßen scheint, blieb den Glossatoren hier ein weites Feld für interpretatorische Tätigkeit. Die seit Rufinus von Bologna sich durchsetzende Harmonisierung geht dahin, die ursprüngliche Freiheit aller Menschen wie das Gemeineigentum (nach D 1 c 7) nur als eine Art Angebot des Naturrechts zu betrachten, nicht aber als zwingende Folgerung. In den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts taucht dann zuerst in der französischen und anglo-normannischen Schule eine andere Lösung auf, die als sozial-ethische Erklärung (Weigand) bezeichnet wird: „Omnia sunt communia, id est tempore necessitatis indigentibus communicanda, naturali enim ductu rationis approbamus nobis tantum necessaria retinere, reliqua proximis indigentibus debere distribuire ..." (Huguccio, Summa-Prolog). Während radikale Lösungen wie die These „Privateigentum ist Sünde" von den Dekretisten zwar mehrheitlich abgelehnt werden, nehmen sie jedoch in der Frage, ob der Diebstahl in Notzeiten Sünde sei, eine sehr folgenreiche Position ein: Während noch nach Burchard von Worms und Stephanus Tornacensis Diebstahl in Notzeiten zu bestrafen ist, findet sich bei Huguccio eine dezidiert andere und von der bisherigen Lehrmeinung abweichende Position; Huguccio argumentiert, daß in Notzeiten Diebstahl zur Deckung des Lebensunterhaltes nicht strafbar oder sündhaft sei („Ego tamen credo quod non peccet quis in tali casu, scilicet cum utitur re alterius propter urgentem necessitatem famis", Summa C 12 q 2 c 11 s. v. ex inopia). Die Ansicht des Huguccio verbreitete sich über Ricardus Anglicus, Alanus Anglicus, Laurentius und Vincentius Hispanus sowie die Glossa ordinaria des Johannes Teutonicus und wird zur communis opinio unter den Kanonisten seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts. Die Schuld- und Straflosigkeit des Diebstahls in Notzeiten wird in der Theorie bald allgemein anerkannt. Johannes Teutonicus faßt die Position in

seiner Glossa zu D 5 c 26 s. v. fame wie folgt zusammen: „Necessitas famis excusat a furto ... quia necessitas non habet legem ... quia in necessitate omnia debent esse communia ... talis fur iuste potuit credere dominum hoc permissurum et sic non deliquit."

Darf der Notleidende aber im Falle extremer Necessitas sich den Überfluß des Reichen auch gegen dessen Widerstand aneignen? Ein Teil der Kanonisten neigt zu dieser Ansicht, die Mehrzahl jedoch weist dieses zurück, will den Armen nur das Appellationsrecht der „Denuntiatio evangelica" zugestehen. Die Kanonisten unterstützen also die Forderung, überflüssiger Besitz sei in Notzeiten mit den Armen zu teilen, ohne daraus egalitäre Konsequenzen zu ziehen. Die hierarchische Struktur der mittelalterlichen Gesellschaft wird respektiert, die verschiedenen Bedürfnisse der Stände werden anerkannt und als gerechtfertigt angesehen. Andererseits haben nach den Dekretisten die Armen ein Anrecht auf den Überfluß, jedoch besteht die Verpflichtung zur Weitergabe für den einzelnen in einer moralischen Bindung (ex equitate), nicht in einem gesetzlichen Zwang. Die Armut wird nicht mehr als naturgegeben oder als eine Strafe Gottes akzeptiert, sondern wie Johannes Teutonicus formuliert: „paupertas non est de numero malorum", sie ist ein zu überwindender sozialer Zustand.

Dennoch haben sich viele der so weisen und zum Teil sogar revolutionären Maximen der Kanonisten des 12. und frühen 13. Jahrhunderts, die auch von den Theologen wenigstens teilweise geteilt wurden, in der Praxis der mittelalterlichen Gesellschaft nicht durchsetzen können. Zahlreiche Beispiele beweisen, daß Diebstahl – selbst in Notzeiten – wie bisher mit den harten Strafen der mittelalterlichen Rechtspraxis, d. h. in der Regel sogar mit dem Tod, geahndet wird. Die Überzeugung, daß nach dem Naturrecht alle Dinge Gemeingut sind und in der Zeit der Not mit den Bedürftigen geteilt werden müssen, hat sich in der Praxis nicht durchgesetzt. Die feudalen Abhängigkeiten, die stete Nähe des grundherrschaftlichen Schwertes, die Ferne der kirchlichen Gerichte, aber auch die Bildungs- und Sprachbarriere haben hinderlich gewirkt. Dennoch darf man den Dekretisten des 12. und 13. Jahrhunderts bescheinigen, daß sie Gedanken entwickelt haben, deren Aktualität auch heute noch brennend ist, obwohl sie die Schranke zwischen Theorie und Praxis nicht haben überwinden können.

Privatdozent Dr. Rainer A. Müller (München) referierte über

„Armut und Arbeit als Thema spätmittelalterlicher Predigten".

Verbunden mit den sozialen und wirtschaftlichen Wandlungsprozessen des 12. und 13. Jahrhunderts – der ‚Verstädterung', der Berufsdifferenzierung, der Ketzerbewegung, etc. – reformierte auch die Kirche ihr Instrumentarium der Seelsorge und paßte sich – auch und besonders im Predigtwesen – den neuen Gegebenheiten an. Neben die klassischen Gattungen traten in der zeitgenössischen Predigttheorie und -praxis die Volks- und Ständepredigten, die sich an das städtische Bürgertum und seine Berufsgruppen wandten.

Diese neue umfassendere religiöse Belehrung – im Unterschied zur lateinischen Schriftlichkeit oftmals volkssprachlich gehalten – trug den sozialen und ökonomischen Umständen insofern besonders Rechnung, als sie – im Gegensatz zur klassischen und puren triadischen Gesellschaftskonzeption des Früh- und Hochmittelalters – Arbeit und Armut neue Funktionen und Wertungen zusprach.

In vielen spätmittelalterlichen Predigten – u. a. bei Alanus ab Insulis, Humbert de Romanis, Jakob von Vitry, Berthold von Regensburg und Bernardin von Siena – kann man eine Höherbewertung der Handarbeit ebenso konstatieren wie Kritik an selbstverschuldeter Armut.

- Verstand man vor dieser Umbruchphase körperliche *Arbeit* mehr als Buße und Mühsal, so wandelt sich die Vorstellung hin zu einer positiven Berufsethik und neuen Wertschätzung;
- verstand man zuvor *Armut* mehr als selbstgewählte Gottesnähe (Mönchtum) oder gottgewollte soziale Unterordnung, so wandelt sich die Einstellung zur Kritik an selbstverschuldeter Armut und Arbeitsunwilligkeit.

Das spätmittelalterliche Predigtmaterial bietet eindeutige Hinweise dafür, daß das moderne Klischee von einer pejorativen Einschätzung der Arbeit bzw. einem unkritischen Verhältnis zur Armut im Mittelalter (M. Weber, E. Tröltsch) zu relativieren ist.

An die drei Referate schloß sich eine intensive und weiterführende Grundsatzdiskussionen.

Anschließend sprach Prälat Prof. Dr. Erwin Gatz (Città del Vaticano) über

„Herkunft und Werdegang der deutschen Diözesanbischöfe von 1785/1803 bis 1962".

In diesem Vortrag erfolgte eine teilweise Auswertung des biographischen Lexikons „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1945" (Berlin 1983), das durch weitere Erhebungen bis zum Jahre 1962 ergänzt worden ist. Innerhalb dieses Zeitraumes hat der Episkopat der zentraleuropäischen Länder einen tiefen Umformungsprozeß erlebt, der durch folgende Tendenzen charakterisiert ist:

1. Loslösung der kirchlichen Führungsschicht von der Adelsgesellschaft (Untergang der Reichskirche) und Hinwendung zum Bischofsideal von Trient (der Bischof als Seelsorger).
2. Aufstieg der kirchlichen Führungsschicht aus allen gesellschaftlichen Schichten (Adelige: 14, Großbürger: 12, Kleinbürger: 18,77, Bauern: 24,93, Volksschullehrer: 5,6, Unterschicht: 21,85 Prozent). Der bemerkenswerte Anteil von Bischöfen aus Familien der Unterschicht beweist die Verbindung des Klerus mit allen gesellschaftlichen Schichten.
3. Überwindung der bischöflichen und diözesanen Isolierung seit dem Ende der staatlichen Kirchenhoheit. Dieser Prozeß spiegelt sich in zwei Phänomenen:
   a) Zusammenschluß der einzelnen Bischöfe zu ständigen Konferenzen,
   b) zuvor unbekannte Mitwirkung der Bischöfe bei der Rekrutierung neuer Bischöfe.

Für den Aufstieg zum Amt des Diözesanbischofs war in den Diözesen mit wahlberechtigten Domkapiteln die Mitgliedschaft in diesen Körperschaften von großer Bedeutung (Schweiz: 73, außerbayer. Deutschland: 52,87 Prozent). Außerdem ist zu beobachten, daß die meisten Diözesanbischöfe zuvor bereits mit Aufgaben der Diözesanleitung befaßt waren (es waren Weihbischof: 10,08, Generalvikar: 13,45, Weihbischof + Generalvikar: 6,72, Regens: 14,29, Univ.- oder Hochschulprofessor: 13,73, bischöfl. Sekretär: 6,16 Prozent). 12,32 Prozent waren niemals hauptamtlich, 8,12 Prozent dagegen ausschließlich in der Pfarrseelsorge tätig (ausführlicher in: Römische Quartalschrift 78 [1983]).

Am Dienstag, dem 4. Oktober, 9 bis 11.30 Uhr, galt die Sektionsveranstaltung der *Totalitarismus-Problematik.*

Prof. Dr. Urs Altermatt (Fribourg) hielt das Hauptreferat über

„Totalitarismustheorien. Positionen und Kontroversen".

Der Referent kam in einem ersten Teil auf den Totalitarismusbegriff als ideologisches Instrument in der politischen Alltagsdiskussion zu sprechen. Die Debatten um das Wort „totalitär" reflektieren in den westlichen Industrieländern das geistige Klima der Gesellschaft. Bis zu einem gewissen Grade wurde der Totalitarismus-Begriff selber zum Politikum. Als politischer Terminus bildete er zunächst eine westliche, d. h. liberaldemokratische Antithese zu den Politik-Konzepten des faschistischen und kommunistischen Herrschaftsbereiches. In den letzten Jahren entwickelte er sich zu einem diffusen Allerweltsbegriff. In einem zweiten Teil zeigte Altermatt auf, daß die wissenschaftliche Diskussion den Etappen der politischen Alltagssprache folgte. Man muß allerdings deutlich festhalten, daß eine allgemeingültige Totalitarismustheorie bis heute nicht existiert. Daraus darf freilich nicht geschlossen werden, daß das Totalitarismuskonzept als Ballast des sogenannten Kalten Krieges aufgegeben werden muß. Der Begriff „totalitär" hat sich nicht nur in der politischen Publizistik, sondern auch in der Sprache der Geschichts- und Politikwissenschaften eingebürgert. Allerdings muß das Totalitarismus-Konzept in Zukunft deutlicher nach Typen differenzieren und die Theorie stärker mit der historisch-empirischen Forschung verbinden. Notwendig sind vor allem Studien über die Herrschaftssysteme der Länder in der Dritten Welt. Ferner ist zwischen dem Totalitarismus als Kategorie der Regierungsformenlehre und als allgemeinem sozialem Konzept zu unterscheiden. Der klassische Totalitarismus-Begriff bezieht sich nur auf Erscheinungsformen und Merkmale des Herrschaftssystems und der Herrschaftstechnik; er macht im Unterschied zu den Faschismustheorien keine Aussagen über Entstehung und Ursachen der totalitären Herrschaftssysteme. In bezug auf die Regierungsformenlehre lassen sich zwei Typen von Totalitarismus unterscheiden: 1. die klassischen Totalitarismen der Zwischenkriegszeit bis zum Tode Stalins mit den zwei Prototypen der stalinistischen und hitleristischen Diktatur und 2. die totalitären Regimes mit modernisierenden Funktionen in wirtschaftlich und sozial rückstän-

digen Ländern. In dieser Typologie ist der Totalitarismus als immanentes Problem hochentwickelter Industriegesellschaften nicht erfaßt. Für viele Zeitgenossen ist aber das Wort totalitär eine Vokabel geworden, um das Klima und die Atmosphäre, die Ängste und Nöte der Menschen in den westlichen Industriegesellschaften zu bezeichnen.

Das Korreferat von Dr. Hugo Bütler (Zürich) widmete sich der Frage:

„Ist das Totalitarismuskonzept auf den italienischen Faschismus anwendbar?"

Die Titelfrage zielt auf eine Betrachtung des Phänomens Faschismus nicht vorab im Blick auf seine Ursachen und Entstehungsgründe, sondern im Blick auf Erscheinungsformen und Charakterzüge der faschistischen *Herrschaftstechnik* sowie die Folgen für das, was der Totalitarismusbegriff letztlich anvisiert, nämlich die *Freiheit* beziehungsweise *Unfreiheit* der persönlichen Existenz und der politischen Ordnung in einem Staat. Die erklärte Bereitschaft der faschistischen Bewegung und Partei zum Rückgriff auf das Mittel der Gewalt in der politischen Auseinandersetzung, ihr bloß durch taktische Rücksichten gezügelter Wille zur Monopolisierung der Macht im Staat, die allmähliche Ausschaltung der Pressefreiheit und der parlamentarischen Opposition, der „grimmige totalitäre Wille" (Mussolini 1925), die ganze Nation und alle Italiener zu „faschistisieren", führen im Zeitpunkt der definitiven Etablierung faschistischer Herrschaft zur Maxime: „tutto nello Stato, niente al di fuori dello Stato, nulla contro lo Stato" (Mussolini am 25. Oktober 1925). Zur gleichen Zeit wird der Begriff „Totalitarismus", den radikalliberale Kritiker des Regimes seit 1923 zu seiner Charakterisierung verwendet hatten, von den Wortführern des Faschismus in vielerlei Variationen positiv für die eigene Sache in Anspruch genommen.

Fortan ist im italienischen Faschismus der uneingeschränkte Verfügungsanspruch des Regimes über die Beherrschten, über ihr Selbstverständnis und das Gewissen jedes einzelnen Menschen gegeben. Er kommt unter anderem in der Kontrolle aller gesellschaftlichen Organismen durch die herrschende Partei oder im Anspruch auf das Monopol der Jugenderziehung zum Ausdruck.

Das Totalitarismuskonzept ist in seinen Grundzügen auf den italienischen Faschismus anwendbar, weil das Regime den aufklärerischen Begriff von persönlicher Freiheit und Selbstverantwortung, von Menschenwürde, von Toleranz, von ins Recht gefaßter Begrenzung der Staatsmacht negiert und die Menschen mit einem Entweder-Oder in geistig-seelische Loyalität zum Duce und zu seiner Diktatur zwingt. Im Vergleich zu andern Ausprägungen des Totalitarismus im 20. Jahrhundert wird man allerdings *Differenzierungen* festhalten: Im Unterschied zum Nationalsozialismus fehlte in Italien ursprünglich das rassistische Element, und im Unterschied zu jenem und zum sowjetischen Stalinismus wurde die Ausschaltung von Regimegegnern vor dem Krieg nur in Ausnahmefällen mit ihrer physischen Liquidation besiegelt. Auch blieb mehr Spielraum und Einfluß gesellschaftlicher Kräfte wie der Kirche oder der Wirtschaft oder des Königshauses, so daß insgesamt von einer in der faktischen Durchführung milderen Spielart totalitärer Herrschaft die Rede sein kann.

Die lebhafte Diskussion, an der sich zahlreiche Teilnehmer beteiligten, befaßte sich zunächst mit den Unterschieden zwischen den Totalitarismus- und Faschismustheorien. Was die Einzelfragen anging, drehte sich die Debatte vor allem um die Frage, ob der italienische Faschismus als totalitär bezeichnet werden könne oder nicht. Ein Teil der Votanten wollte das faschistische Italien eher als autoritären denn als totalitären Staat bezeichnen.

Laetitia Boehm

Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicum e. V.

Bericht über die Mitgliederversammlung am 4. 10. 1983 in Freiburg i. d. Schweiz

Nach dem Totengedächtnis erstattete der Vorsitzende, Prof. Iserloh, Bericht über den Mitgliederstand der Gesellschaft, über die Kassenführung und über die laufenden Publikationen.

Auf Vorschlag des Ausschusses wurden die Herren Professor Josef Gelmi (Brixen), Professor Heinz Hürten (Eichstätt), Privatdozent Anton Schmidling (Würzburg) und Professor Hans Schmidt (München) einstimmig in den Ausschuß gewählt.

Im Anschluß daran hielt Herr Professor Herbert Immenkötter (Augsburg) einen Vortrag über das Thema: „Biographie als Bekenntnis. Martin Luther im Urteil seiner Zeitgenossen."

Der 500. Geburtstag Martin Luthers am 10. November 1983 möge Anlaß sein für eine Besinnung: Wie eigentlich konnte es zu der jahrhundertealten, unheilvollen Polemik von Katholiken gegen Protestanten – und umgekehrt – kommen? Wie konnten fromme Christen auf beiden Seiten die haßerfüllte Feindschaft zwischen Luther und Papst begründen? Ein Blick auf die Anfänge dieser Polarisierung liefert ebenso lehrreiche wie bisweilen amüsante Erklärungen.

Die schon zu Lebzeiten Luthers in seiner unmittelbaren Umgebung einsetzende Legendenbildung um Person und Werk des Wittenberger Reformators wurde unmittelbar nach seinem Tode zu einem mit unzähligen Details angereicherten farbigen Lebensgemälde ausgeschmückt. Es galt für seine Anhänger, die schon frühzeitig als ärgerlich empfundene Spaltung der abendländischen Christenheit als unumgänglich notwendig, ja als gottgewollte Tat, die allein das Volk Gottes noch zu retten vermochte, zu deuten. So rankten sich sehr bald viele mirakelhafte Erzählungen um die Person Luthers, der auf diese Weise als von Gott besonders Auserwählter, als neuer Apostel Gottes, sogar als übermenschlicher Sendbote und Engel der Allerhöchsten verherrlicht wurde: Von Gott in höchster Not gesandt, um die Menschheit zu befreien aus der Umklammerung des Teufels, aus der Macht Satans, der seit Jahrhunderten den Papst und die römische Kurie beherrscht hatte. Mit Luther war der Sache Gottes nunmehr endgültig zum Sieg verholfen.

Und die zeitgenössischen Vertreter der alten Kirche? Wie Luther und seine Anhänger den Papst hatten sie den Reformator schon zu seinen Lebzeiten „verteufelt". Und nach seinem Tod sahen sie den Papst als unbestreitbaren Sieger über den Teufel, als Inhaber des von Jesus gestifteten Amtes, das bis zum Ende der Zeiten fortbestehen werde.

So schließt sich der Kreis. Das Weltbild des 16. Jahrhunderts (und der folgenden Jahrhunderte!) war mit den Antipoden Luther und Papst besetzt, mit Engeln und Teufeln, selbstverständlich mit vertauschten Rollen auf beiden Seiten: Biographie als Bekenntnis. Die Konsequenzen der Feindbilder Luther – Papst haben alle Christen bis in die letzten Jahrzehnte schmerzlich erfahren müssen.

Erwin Iserloh

5. Sektion für Altertumswissenschaft

a) Abteilung für Klassische Philologie

Die gutbesuchte Veranstaltung der Abteilung wurde wie üblich durch den Bericht des unterzeichneten Sektionsleiters über die Arbeit im abgelaufenen Jahr eingeleitet. Zunächst berichtete er über den Fortgang des Forschungsunternehmens Gregor von Nazianz.

In Löwen wurde der kritische Katalog der armenischen Handschriften der Reden und die Textgeschichte der armenischen Übersetzung von Bernard Coulie und Guy Lafontaine abgeschlossen (erscheint im Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 446, Subsidia t. 67, Louvain 1983). Justin Mossay erarbeitete Beschreibungen der griechischen Handschriften von Amerika, P. André de Halleux hat mit der Arbeit an der Ausgabe der syrischen Übersetzung der Reden 1 und 40 begonnen, Jacques Grand'Henry hat den Katalog der arabischen Handschriften fast beendet, Mme Hélène Métrévéli arbeitete an der Edition der georgischen Übersetzung. Die Konkordanz des griechischen Textes der Reden und Briefe wird Ende Oktober verfügbar sein, die der Gedichte, mit der anschließend begonnen wird, im Laufe des nächsten Jahres.

In Münster wurde die Recensio der Gedichtgruppe I von dem Unterzeichneten für den Druck überarbeitet, die Recensio der Gedichtgruppen II, VII und XV von Claudio Moreschini/Pisa abgeschlossen, die Recensio der Gedichtgruppen III–VI, VIII und XVIII durch Roberto Palla/Pisa

steht vor dem Abschluß. Die Aufarbeitung der byzantinischen Kommentare wurde mit der Beschaffung von Mikrofilmen und Fotokopien der Handschriften und deren Kollation in Angriff genommen. Die Kollation der unabhängigen Textzeugen der Gedichte ist praktisch abgeschlossen. Mario Regali arbeitete als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Münster (bis 28. 2. 1983) und anschließend als Stipendiat der Görres-Gesellschaft am Kommentar zum Gedicht II 2,3, Ulrich Beuckmann und Michael Oberhaus als Stipendiaten der Stiftung Volkswagenwerk an den Kommentaren zu den Gedichten I 2,28 und I 2,25. Hellmut Pastika, M. A. hat die Kommentierung des Gedichtes II 2,7 übernommen. Manfred Kertsch/Graz hat die Bearbeitung der Häuserschen Übersetzung der Reden 6 und 14 mit Anmerkungen abgeschlossen (erschienen im September 1983) und arbeitet mit Roberto Palla/Pisa an einer Ausgabe des Gedichtes I 2,9 mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar für die „Grazer Beiträge". Der Unterzeichnete hat für Mme Rolande-Michelle Benin/Montpellier, die an einem Kommentar zum Gedicht II 1,1 arbeitet, eine vorläufige Textkonstitution geliefert. Sein Hauptseminar im WS 1982/83 war der Textkonstitution des Gedichtes I 2,1, das Doktorandenseminar im SS 1983 der Kommentierung von I 2,28 und I 2,25 gewidmet. Einer griechischen Stipendiatin in Leeds, Vassiliki Frangeskou, die über die Hymnen Gregors arbeitet, wurden Kollationen der entsprechenden Textzeugen zur Verfügung gestellt.

Der Sektionsleiter berichtete dann über den Stand der Publikationen und den IX. Internationalen Patristischen Kongreß in Oxford (5.–10. September 1983), an dem mehrere Mitglieder der Abteilung Klassische Philologie teilgenommen und dabei Referate gehalten haben: Prof. Bartelink sprach über „L'édition du texte grec de la Vita Antonii d'Athanase", Prof. Mossay über eine „Nouvelle approche de la tradition manuscrite des Discours de saint Grégoire de Nazianze", Dr. Palla „Sul testo di un epigramma di Gregorio Nazianzeno (epigr. 24, PG 38, 96)", Dr. Regali über „Alcune osservazioni sul Carm. II 2,3 di Gregorio Nazianzeno", der Unterzeichnete „Zur Überlieferung der Iambi ad Seleucum des Amphilochios von Ikonion". Letzterer benutzte dabei die Gelegenheit, um in der Bodleian Library einige Handschriften mit einzelnen Gedichten Gregors zu untersuchen und zu kollationieren.

Die Sektionsvorträge waren weitgefächert und umspannten Themen der griechischen Literatur (Horn, Häusle), des Lebens in der Antike (Hiltbrunner), des Griechischen im Mittelalter (Berschin) und des Humanismus (Vecce).

Professor Dr. Hans-Jürgen Horn, Mannheim:
„Überlegungen zum neunten Kapitel der Aristotelischen Poetik"

Das neunte Kapitel der Aristotelischen Poetik formuliert wichtige Grundzüge des Aristotelischen Dichtungsbegriffs. Bis heute fehlt aber trotz bedeutender Vorarbeiten namhafter Gelehrter wie Th. Gomperz, J. Vahlen, K. von Fritz, F. W. Walbank, S. L. Radt und H. Erbse sowie der Editoren, Kommentatoren und Übersetzer der Poetik eine eindringende und umfassende Gesamtinterpretation, die versucht, die zahlreichen Einzelprobleme des Textes einer zufriedenstellenden Lösung zuzuführen.

Der vorgetragene Deutungsvorschlag ging von den Ansätzen der bisherigen Forschung aus, diskutierte einige von ihnen und suchte sie weiterzuführen und zu ergänzen. Danach hebt sich die Schlußsequenz des Kapitels, 1451 b 33 – 1452 a 11, zwar inhaltlich scharf vom ersten Hauptteil des neunten Kapitels ab, läßt sich aber dennoch gedanklich auf die dort entwickelten Leitlinien beziehen. Die Verbindung stellen die Begriffe εἰκός und ἀνάγκη her, die sowohl das Verhältnis von Handelndem/Redendem zu seiner Handlung/Rede als auch die Komposition der Handlungsabläufe eines Dramas regulieren.

Professor Dr. Otto Hiltbrunner, Münster:
„Herbergen und Gastwirte im Altertum"

Zu den wichtigsten Urformen zwischenmenschlicher Beziehungen gehört die Philoxenie im Gegenspiel zu der ebenfalls wirksamen Xenophobie. Es ist eine von Wilhelm Schulze aus der stereotypen sprachlichen Verbindung der Begriffe Wasser, Feuer, Obdach und Weisung des

rechten Weges zu Recht erschlossene humane Grundregel, daß diese Dinge jedem Fremden unentgeltlich und spontan zu gewähren sind. Institutionalisiert in den fest geregelten Formen der Gastfreundschaft dominiert diese Regel in der antiken Welt, mit der Folge, daß es als unehrenhaft und höchst unmenschlich gilt, für die Beherbergung von einem Gast Bezahlung zu fordern. Gewerbliche Gastwirte und ihr Personal sind daher im ganzen Altertum sozial deklassiert, und umgekehrt nehmen Reisende von Stande Gastherbergen nur ungern im äußersten Notfall in Anspruch, wenn keine Möglichkeit gegeben ist, bei Gastfreunden unterzukommen. Im gewerblichen Gasthaus verkehrt Gesindel; christlichen Klerikern verbieten die Kirchenordnungen solchen Aufenthalt. Im europäischen Spätmittelalter hat sich eine völlige Umkehr der Wertung durchgesetzt: Der Wirt zählt zu den angesehensten und reichsten Bürgern. Wie es dahin gekommen ist, bleibt ein noch keineswegs ausreichend geklärtes Problem. Ausgehend von einer eingehenden Darstellung der Verhältnisse im Altertum wurde zum Schluß eine hypothetische Erklärung für diese Entwicklung versucht.

Professor Dr. Walter Berschin, Heidelberg:
„Griechisches im lateinischen Mittelalter"

Das humanistische Urteil, das lateinische Mittelalter habe kein Griechisch gekonnt, lebt als eine *communis opinio* bis in die Gegenwart fort. Richtig daran ist, daß das lateinische Mittelalter die Autoren, die der Humanismus besonders schätzte, kaum kannte: Homer, die Dramatiker, die vorchristlichen Geschichtsschreiber. Aber man kannte etwa die griechischen Psalmen, griechische Theologen, allen voran Dionysius Areopagita, nicht weniges aus Philosophie und Medizin. Es gibt eine Reihe bedeutender mittelalterlicher Übersetzer aus dem Griechischen, deren Litteralismus man neuerdings wieder schätzen lernt, es gibt nicht ganz unerhebliche griechische Elementarkenntnisse in den abendländischen Klosterschulen und vor allem ein kaum abreißendes Interesse am Griechischen als der „zweiten heiligen Sprache". Der Vortrag führte anhand von Lichtbildern in typische Formen der Präsenz von Griechischem in mittelalterlicher Schrift und Literatur ein.

Dr. Carlo Vecce, Mailand:
„Aldo Manuzio e le scoperte dei codici"

Al principio del XVI secolo la stampa diventa il principale mezzo di diffusione culturale: la tradizione classica passa dal Medioevo all' età moderna abandonando la trasmissione manoscritta. L'*editio princeps* di un testo correspondeva spesso, però, solo all' ultimo stadio della tradizione, con tutte le stratificazioni dei secoli. Raramente la nascente editoria si era incontrata con la filologia: e l'esperimento più significativo doveva avvenire nell' officina di Aldo Manuzio, a Venezia, a cinquanta anni da Gutenberg. Accanto alle edizioni greche, sua gloria principale, Aldo attuò un programma latino in cui, per la prima volta con così largo respiro, risultava decisivo il ricorso a manoscritti superiori alla vulgata. Il programma coincideva con l'ultima grande stagione di scoperte di codici condotte da umanisti italiani in Europa; collegati con Aldo, Lascaris, Giocondo e Sannazaro esplorano antiche biblioteche francesi, comunicando il nuovo metodo filologico al circolo di Budé e Lefèvre. Né mancano altri legami europei: sopratutto con la Germania, dove il filo diretto con Konrad Celtis accosta Aldo alle stesse meraviglie dell' ineffabile abate di Sponheim, Johannes Trithemius. A Venezia, infine, il grande Erasmo apprendeva il nuovo corso, procurando la sua larga fortuna europea. Si preparavano i tempi di Beato Renano, in questi anni ancora giovane assistente di Henri Èstienne a Parigi. Allora la cultura europea sarebbe cambiata: ed il contributo dell' editoria di Aldo, se pure difficile di determinare, doveva essere decisivo per la formazione di una filologia più matura.

Dr. Helmut Häusle, Kiel:
„Die Darstellung des Alkibiades in der 16. Rede des Isokrates"

Die Untersuchung der künstlerischen Form dieser Rede gibt uns die Möglichkeit, Einblick in das Repertoire rhetorischer Strategien des 5. und des 4. Jhs. v. Chr. im allgemeinen und des Isokrates im besonderen zu gewinnen. Dazu ist es erforderlich, die vorliegende Rehabilitierung des Alkibiades in den Zusammenhang mit der Schmähschrift des Antiphon, der 14. Rede des Lysias und der 4. unter den Schriften des Andokides überlieferten Rede einzuordnen. Auf diesem Hintergrund erweist sich die isokrateische Rede als originelles Zeugnis sophistischer Rhetorik, die mit der Ambivalenz historischer Tatsachen operiert. Der literarische Vergleich zeigt, daß es in den rhetorischen Darstellungen nicht um die Erhellung historischer Tatsachen an sich geht, sondern

um eine Geschichtsdeutung, die sich in ihrer spezifischen Eigenart der Betrachtung der sprachlichen Mittel der Überredung und Überzeugung erschließt. Die moralische Porträtierung und die politische Charakterisierung des Alkibiades wird, wie sich zeigt, durch den rhetorischen Einsatz metaphorisch verwendeter Schlagwörter einerseits und durch die Anwendung der in der sophistischen Diskussion erarbeiteten Typik des literarischen Tyrannenbildes andererseits bewerkstelligt, so daß die Typik die historische Individualität überlagert.

Isokrates nimmt überwiegend auf Vorwürfe Bezug, welche die politische Gesinnung des Staatsmannes zum Gegenstand haben. Diese sucht er in geschickter und z. T. gesuchter Argumentationsweise teils zu entkräften oder ins Gegenteil zu kehren, teils abzuschwächen, zu widerlegen, zu rechtfertigen oder gar zu verschweigen, teils auch auf die Gegner des Alkibiades abzuwälzen. So zielt er raffiniert darauf ab, ein Porträt des Alkibiades zu zeichnen, das diesen in der Umkehr des alkibiadeischen Tyrannenbildes der Invektive als Demokraten ausweist, den Gegnern aber antidemokratische Gesinnung zu unterschieben. Mit diesen Taktiken begegnet Isokrates den Bezichtigungen, Alkibiades habe nach der Tyrannis getrachtet. Unterstellungen dieser Art haben den Redner veranlaßt, über dessen Lebensweise und politischen Interessen zu sprechen und seinen guten Ruf wiederherzustellen. In der 16. Rede des Isokrates spiegelt sich das Tyrannenklischee, das im staatstheoretischen Denken der Sophistik ausgebildet wurde. Durch die Umformung der in den Invektiven entwickelten psychagogischen Stilmittel zeichnet Isokrates das Gegenbild des nach der Tyrannis strebenden Demagogen. Die originelle und freie Art der Behandlung des Stoffes, aber auch die Disposition und die Durchführung erhellen den Charakter, die Absicht und die Tendenz der hier vorliegenden Rede.

An die Vorträge schlossen sich Diskussionen an.

Das gesellige Beisammensein der gesamten Sektion für Altertumswissenschaft fand in herzlicher Atmosphäre am Sonntag, dem 2. Oktober, im Restaurant „Du Chasseur" statt und war sehr gut besucht, der ansprechende Raum bis auf den letzten Platz besetzt.

Martin Sicherl

b) Abteilung für Alte Geschichte

Im Rahmen der Abteilung für Alte Geschichte sprach Herr Prof. Dr. Wilhelm Kierdorf, Universität Bochum, über
„Freundschaft und Freundschaftskündigung in Rom"

Daß der Beginn des Prinzipats nicht nur eine politische, sondern auch eine soziale Umwälzung bedeutete, ist heute unbestritten; doch sind keineswegs alle Aspekte dieses Vorgangs befriedigend geklärt. Vor allem hat man sich bei der Untersuchung etwaiger Veränderungen der sozialen Grundstrukturen zu einseitig auf die Patron-Klient-Beziehung konzentriert. Hier werden statt dessen die Freundschaftsbeziehungen in den Mittelpunkt gestellt und speziell Formen und Konsequenzen des Freundschaftsabbruchs in der späten Republik und frühen Kaiserzeit näher untersucht.

Sind schon am Ende der republikanischen Zeit die Folgen der Freundschaftskündigung in einzelnen Fällen verheerend, wenn nämlich Macht oder Rücksichtslosigkeit eines Partners ungewöhnlich groß sind, so ist der prekäre Charakter der „amicitia principis" geradezu institutionell: durch die Machtkonzentration in den Händen des Princeps ergibt sich eine Umschichtung in der sozialen Pyramide Roms, die nun erstmals eine wirkliche Spitze hat, nämlich den Kaiser. Jeder Angehörige der Führungsschicht ist auf die „amicitia principis" angewiesen; wenn er sie verliert, verliert er zugleich nicht nur die Aussicht auf Karriere und Ruhm, sondern verfällt auch der Diskriminierung seitens seiner Standesgenossen – keineswegs auf Betreiben des Kaisers, sondern infolge eines selbständigen sozialen Mechanismus, der zunächst von den Kaisern mit Bestürzung registriert und in manchen Fällen abegemildert wird, mit der Zeit allerdings dann auch gezielt zur Isolierung und Disziplinierung einzelner Mitglieder der Führungsschicht eingesetzt wird.

Die „amicitia principis", die sich durch ihre zunehmende Einseitigkeit und Willkürlichkeit einem Gnadenerweis verdächtig annähert, erweist sich so als wirksames Herrschaftsinstrument

gegenüber der Führungsschicht, von dem besonders Kaiser mit autoritärem, senatsfeindlichem Regierungsstil anscheinend konsequent Gebrauch machten.

Der Vortrag war sehr gut besucht und bot Anlaß zu einer regen und zustimmenden Diskussion.

Heinrich Chantraine

c) Abteilung Archäologie

Die Vorträge wurden im engen Einvernehmen mit den Sektionen für Kunstwissenschaft und Orientalistik programmiert, so daß es dem Publikum möglich war, dem gesamten Programm zu folgen.

Dr. Friedrich-Wilhelm von Hase, Mainz:
„Probleme frühetruskischer Goldschmiedekunst (9.–7. Jahrhundert vor Chr.)"

Die etruskischen Goldarbeiten des 9.–7. Jh. v. Chr. stellen eine archäologische Fundgruppe von außerordentlicher Bedeutung dar, die erst in der jüngsten Vergangenheit von seiten der Forschung die ihr zukommende Beachtung gefunden hat.

Besonders die prächtig ausgestatteten Gräber wie die Tomba Regolini-Galassi in Cerveteri oder die Tomba Bernardini und Barberini in Praeneste haben neben vorzüglichen Bronzen und Elfenbeinschnitzereien auch eine ganze Reihe von Goldarbeiten geliefert, in der Hauptsache Schmuckstücke wie Pektorale, Halsketten, Armreifen, Fibeln und sonstige zum Körperschmuck und zur Gattung des Zeremonialschmucks zu zählende Arbeiten.

Die wichtigsten Stücke werden in dem Vortrag vorgestellt. Die zu dieser Materialgruppe vorgetragenen neuen Beobachtungen beruhen auf ausführlichen eigenen Studien des Referenten zur Typologie, Ikonographie und technischen Herstellung dieser Arbeiten.

Die Genese dieser Denkmäler mit den drei Wurzeln, nämlich einer heimischen Komponente, einer nordsyrisch-phönikischen und einer griechischen, werden auf Grund charakteristischer Detailbeobachtungen aufgezeigt und in den weiteren kulturhistorischen Kontext der Früheisenzeit und frühetruskischen Periode in Mittelitalien gestellt.

Frau Dr. Pauline Donceel-Voûte (Louvain-la-Neuve):
„Frühchristliche Mosaiken in Syrien"

Die syrischen Mosaikböden vom IV. bis VII. Jahrhundert bieten ein ziemlich beschränktes Repertoire: Die Ikonographie dieser Zeit umfaßt einige Nachzügler der Kaiserzeit (mythologische Szenen, verschiedene Personifikationen), bezieht sich aber in der Hauptsache auf die Flora und Fauna sowie einige Jahreszeitthemen.

Die ununterbrochene Fülle der Mosaiken der alten Kirchen Syriens und Phönikiens greifen ebenfalls auf diesen Bilderschatz zurück, der einen profanen und nicht etwa symbolischen Inhalt aufweist.

Es zeigt sich jedoch, daß diese Bilder der Umwelt eine religiöse Färbung annahmen, nicht etwa unabhängig voneinander, sondern durch den Einbegriff bestimmter Bibelfiguren sowie durch die Einfügung selbst in ein Gebäude des christlichen Kultus. Kreuz und Chrismon befinden sich an bestimmten Orten mit besonderer Bedeutung.

Um Stiftungen, Gelübde usw. zu verewigen, wurden neben Inschriften weitgehend gebraucht, deren liturgischer, ekonomischer und geographischer Gehalt äußerst reich ist; es wurden aber auch zu diesem Zweck die Stifter selbst abgebildet in einem noch zu definierendem Typus, dessen Zukunft jedoch in der mittelalterlichen westlichen Ikonographie festliegt.

Tony Hackens

6. Sektion für die Kunde des Christlichen Orients

In der gut besuchten Sektionsveranstaltung wurden drei Vorträge gehalten. Zwei davon befaßten sich mit Themen der frühen ostsyrischen Kirche, der dritte, ein Lichtbildervortrag, mit kürzlich entdeckten mittelalterlichen Malereien in der Judäischen Wüste.

Prof. Dr. P. Dirk van Damme, Universität Freiburg i. Ü.: „Afrahat als nicht-griechischer Theologe"

Afrahat „der persische Weise" ist der erste christliche Schriftsteller aus dem Perserreiche. Zwischen 336 und 345 verfaßte er dreiundzwanzig „Unterweisungen". Seine theologischen Überlegungen zeigen so gut wie keinen Einfluß der zeitgenössischen oder vorangegangenen griechischen Theologie. Dies ist um so verwunderlicher, als gerade zu jenen Zeiten das theologische Leben in der benachbarten griechischen Welt sehr ersprießlich und sogar turbulent war, und zwar durch die arianische Krise.

An Hand von vier Textbeispielen wird dies illustriert.

Homilie 1,15: Das symbolhafte Glaubensbekenntnis ist von den entsprechenden westlichen Bekenntnissen völlig verschieden in seiner Ausrichtung. Es ist in sieben, bzw. 8 Artikel aufgegliedert, und es folgt eine ebenso symbolhafte Aufzählung der „Werke des Glaubens".

Homilie 7,8: Die bekannte Stelle über die „Söhne des Bundes" scheint zu zeigen, daß in früheren Zeiten die Ehelosigkeit Bedingung zur Taufe war.

Homilie 17,6: Gerade dieser Abschnitt muß in der Zeit der arianischen Krise befremdend wirken: die Gottheit Jesu wird nicht etwa aus der Idee der Wesenseinheit belegt, sondern aus der Tatsache, daß er für uns gelitten hat, und darum unsere Anbetung *verdient* hat. Dies ist aber nicht Adoptianismus, sondern vielmehr der maximale Einbezug der *Soteriologie* in die trinitarischen Spekulationen.

Homilie 18,8: Hier wird eine auf den ersten Blick sehr eigenwillige Exegese von Gn 2,24 geboten: Das „Verlassen von Vater und Mutter" bei der Heirat wird als Verlassen Gottes des Vaters und des Hl. Geistes, „der Mutter", gedeutet. Hier spielt die semitische Auffassung, der Hl. Geist sei weiblich, eine Rolle, aber zugleich wird versucht, das Paradoxon zu deuten, daß, entgegen biblischer Behauptung, im Kulturbereich des Afrahat nicht der Mann seine Familie bei der Heirat verläßt, sondern vielmehr die Frau.

Diese Art des Theologisierens zeigt, daß in der alten Kirche der Einflußbereich der griechischen Theologie trotz allem relativ beschränkt war. Die Theologie des Afrahat kann auch nicht als rückständig, „archaisch" bezeichnet werden. Er schrieb ja für seine Zeitgenossen, und wurde auch nachher im ganzen christlichen Orient rege übersetzt und gelesen. Viel besser würde man deshalb von einer „alternativen Theologie" sprechen.

Anschließend entspann sich eine lebhafte Diskussion mit sachkundigen Teilnehmern, die voraussichtlich auf der nächsten Generalversammlung mit zwei weiteren Referaten über Afrahat fortgesetzt werden wird.

Prof. Dr. Stephen Gerö, Universität Tübingen: „Das christliche Mönchtum in Persien, Aufstieg und Niedergang"

Die wichtige Rolle der asketischen Spielart des Christentums im syrisch-mesopotamischen Gebiet ist wohlbekannt. Zum Beispiel bezeugt Afrahat (4. Jh.), daß früher in Ostsyrien die volle Mitgliedschaft in der christlichen Gemeinde den Zölibat mit einschloß. So findet man drei Klassen von Asketen: die städtischen „Bundessöhne", die alleinlebenden Eremiten und die zönobitischen Mönche. Trotz der einheimischen Überlieferung über die Tätigkeit des Pachomschülers Mar Augen ist es unwahrscheinlich, daß diese ganze asketische Bewegung nur ein Reflex des ägyptischen Mönchtums ist. Mögliche Verbindungen mit der enkratitischen Richtung, die gewisse gnostische Texte syrischen Ursprungs widerspiegeln, sowie mit den Wandercharismatikern des Urchristentums sind nicht unwahrscheinlich, bedürfen aber noch näherer Untersuchung.

Von besonderem Interesse ist das zeitweise gespannte Verhältnis zwischen Mönchen und Klerus der christlichen Kirche im Perserreich; diese Minderheitskirche stand unter der Leitung des Patriarchen (Katholikos) in der Hauptstadt Seleukeia-Ktesiphon und hielt an einer strengen christologischen Zweinaturenlehre fest, die später fälschlicherweise mit dem Nestorianusmus identifiziert wurde. Während einer Zeit der Wirren und Verfolgungen bemächtigten sich die Mönche in den Städten der Vorrechte der Hierarchie, einschließlich der Sakramentenspendung. Auch monophysitische Propaganda fand angeblich Unterstützung in mönchischen Kreisen. Als Gegenmaßnahme entschieden sich mehrere Synoden im späten 5. Jh. für einen radikalen Kurs, fast für einen Kampf gegen das Mönchtum. Die Mönche wurden aus den Städten vertrieben und in die Wüste verbannt; die Dispens vom Mönchsgelübde wurde sehr leicht erteilt; allen Priestern, Bischöfen und sogar dem Patriarchen wurde erlaubt, ja empfohlen, (wieder) zu heiraten, sogar in scheidungsähnlichen Situationen. Diese kanonischen Regelungen wurden später teilweise revidiert: die Zölibatspflicht des höheren Klerus wurde wieder eingeführt und die Errichtung von Klöstern in städtischen Gebieten wurde, wenn auch mit Auflagen, wieder zugelassen. Diese Annäherung wurde durch wichtige Zugeständnisse der Mönche in die Wege geleitet: innerhalb des Mönchtums fand eine Reform statt, welche die dyophysitische Orthodoxie festigte und sowohl eine neue Arbeitsethik als auch den Gehorsam der kirchlichen Obrigkeit gegenüber einschärfte. So konnten sich die Patriarchen in der Folgezeit gegen aufständische Bischöfe in den Provinzen und bei der Missionierung ferner Länder wieder auf die Mönche stützen.

Die nach diesem Referat verbliebene Zeit wurde von den Zuhörern für eine lebhafte Aussprache genützt.

Dr. Gustav Kühnel, Jerusalem:
„Wiederentdeckte monastische Malereien der Kreuzfahrerzeit in der Judäischen Wüste"

Die Gebirgswüste Juda erstreckt sich über 80 km in nordsüdlicher Richtung und ist etwa 25 km breit. Im Westen reicht sie fast an die Tore Jerusalems, im Osten bis ins Jordantal und ans Tote Meer. Das ganze Gebirgsmassiv ist von schluchtartigen Tälern zerspalten, die tief eingesägt, von mächtigen Felswänden umschlossen, in die Jordanebene und das Tote Meer münden. Östlich von Jerusalem liegt das Wâdi es-Sikke, in dem die heutige Straße nach Jericho führt, das etwa 5 km vor Nebi Mûsa nach Südost abbiegt und in seinen nördlichen Felswänden die Höhlen und Ruinen des alten Theoktistos-Klosters (Dêr el-Mukellik) birgt. Die noch erhaltenen Wandmalereien der ehemaligen Höhlenkirche des Theoktistos-Koinobions, die der Forschung bisher so gut wie unbekannt waren, sind Thema dieses Vortrages.

Das Theoktistoskloster ist schon seit Ende des vorigen Jahrhunderts Gegenstand der Palästinaforschung gewesen. Es waren hauptsächlich die Frage der Lokalisierung des Klosters in der Wüste und die Bestimmung der Lebensdauer der monastischen Siedlung, die die Forschung beschäftigten. Das Görres-Institut hat in dieser Hinsicht, neben den anderen christlichen Instituten in Jerusalem, in denen allen noch rege geforscht wird, einen gewichtigen Beitrag geleistet, besonders in der wissenschaftlich ertragreichen Periode der zwanziger Jahre unter der Leitung des Salvatorianer-Paters Dr. Andreas Evarist Mader.

Im Frühjahr dieses Jahres hatte ich mehrmals Gelegenheit, das Theoktistoskloster zu besuchen. Die Wüste lud um so mehr ein, als sie dank der ungewöhnlich reichen Regenfälle dieses Winters zu einem wunderschönen duftenden Blumenteppich wurde. Mit Hilfe einer kleinen Gruppe von begeisterten Studenten der Archäologie und Kunstgeschichte konnte ich mittels Seil und Strickleiter zweimal in die sonst unzugängliche Höhle gelangen und sie untersuchen.

Der ganze Kirchenraum war ursprünglich mit Malereien ausgeschmückt. Heute sind nur noch die Malereien in der natürlichen Vertiefung der Höhle, die als Apsis der Kirche diente, und eine Darstellung Christi von Heiligen flankiert auf der Westseite der südlichen Felswand geblieben. Weitere Malereien sind noch eine Etage höher in zwei direkt an der Felswand im Freien hängenden Nischen erhalten.

Die Malereien des Theoktistoskloster sind eine Variante der sogenannten „dynamischen" Stilphase der komnenischen Kunst. Sie spiegeln die provinziale palästinensische Version dieses Stils wider, der von Konstantinopel ausstrahlend, überall in der griechischen Ökumene die Monumentalmalerei beeinflußt hat. Ikonographisch spiegeln sie eine alte Tradition wieder, die außerhalb Palästinas noch in den Wandmalereien der ägyptischen Klöster der vorikonoklastischen