

Jahres- und Tagungsbericht der Görres- Gesellschaft

1976

Mit den
in Koblenz zum hundertjährigen Bestehen
gehaltenen Vorträgen
von Paul Mikat,
Joseph Kardinal Höffner,
Heribert Raab,
Heimo Dolch,
Ludwig Schmugge,
Hermann Krings
und Otto B. Roegele

1977
Görres-Gesellschaft
zur Pflege der Wissenschaft

Die Geschäftsstelle der Görres-Gesellschaft befindet sich in
Köln, Belfortstraße 9 — Fernruf 73 83 17

Postanschrift: Görres-Gesellschaft, Postfach 100 905, 5000 Köln 1
Postscheckkonto Köln 758 93-500 — Kreissparkasse Köln 20 501.
Postscheckkonto Wien (Österreich) 7747.366

INHALTSVERZEICHNIS

Erster Teil	Seite
Rede des Präsidenten der Görres-Gesellschaft, Professor Dr. Paul Mikat, anlässlich deren 100jährigen Bestehens	7
Joseph Kardinal Höffner: „Kirche und Wissenschaft“. Vortrag zum 100-jährigen Bestehen der Görres-Gesellschaft.	14
Heribert Raab: „Joseph Görres (1776—1848), Freiheit und Recht — Staat und Kirche“	26
Heimo Dolch: „Der brennende Dornbusch“ (Vom Geheimnis der Schöpfung)	47
Ludwig Schmugge: „Kirche und Gesellschaft im Hochmittelalter“	63
Hermann Krings: „Staat und Freiheit“	83
Otto B. Roegele: „Der deutsche Katholizismus und die ‚öffentliche Meinung‘“	99
Zweiter Teil	
Die Generalversammlung in Koblenz	
Bericht über den Verlauf der Tagung	118
Begrüßungstelegramm an den Hl. Vater	122
Sektionsberichte	123
Dritter Teil	
Jahresbericht, zusammengestellt von Generalsekretär Professor Dr. Johannes Herrmann	
I. Vorstand und Sektionsleiter	148
II. Mitgliederstand	149
III. Beirat	150
IV. Unsere Toten	155
V. Institute und Auslandsbeziehungen	
Institut Rom	156
Institut Madrid	159
Institut Lissabon	160
Institut für Interdisziplinäre Forschung	166
VI. Publikationen	166



*Joseph Kardinal Frings
Protector der Görres-Gesellschaft*



*Professor Dr. Paul Mikat
Präsident der Görres-Gesellschaft seit 1967*

Erster Teil

Wissenschaftliche Beiträge

Prof. Dr. Paul Mikat

Rede des Präsidenten der Görres-Gesellschaft
zur Pflege der Wissenschaft

auf der Generalversammlung in Koblenz am 26. September 1976
anlässlich des 100jährigen Bestehens der Görres-Gesellschaft

Institutionen und Vereinigungen, die Notwendigkeit und Evidenz in sich tragen, bedürfen keiner sonderlichen Rechtfertigung. Ihre Legitimation empfangen sie von ihrer Aufgabenstellung her, durch die sie sich immer wieder von neuem zu rechtfertigen haben, an deren Wahrnehmung sie sich messen müssen und sie gemessen werden. Und wenn eine Vereinigung wie die Görres-Gesellschaft ihre wissenschaftliche Aufgabe in der Gegenwart noch in gleicher Weise als Notwendigkeit begreift wie einst ihre Gründer, dann darf die Feier eines Jubiläums sich nicht darauf beschränken, sich des zurückgelegten Weges zu erinnern (— wie wohl auch das wichtig ist —), dann muß sie vielmehr Rückschau und Ausblick sein.

Zur Gründung der Görres-Gesellschaft am 24. Januar 1876 bemerkte Georg Graf von Hertling, einer ihrer Väter und ihr erster Präsident: „Die Gründung ist notwendig, also wird sie gemacht.“ 100 Jahre trennen uns von dieser Feststellung, und die Frage bleibt, ob die Görres-Gesellschaft auch heute noch notwendig ist. Präziser gefragt: Gäbe es die Görres-Gesellschaft nicht, müßten wir sie heute gründen? Das ist die unserem Jubiläum angemessene Frage. Ich beantworte sie mit Ja. Dieses Ja stützt sich nicht auf Verdienste, die in der Vergangenheit erworben wurden, ich begründe es aus der Gegenwart, aus den Notwendigkeiten und Bedingungen eines freien Staates und einer freien Gesellschaft.

Der Kulturkampf bot den unmittelbaren Anlaß zur Gründung der Görres-Gesellschaft, aber schon 1876 — mag es nun den Gründern selbst bewußt gewesen sein oder nicht — waren Notwendigkeit und Aufgabenstellung der Görres-Gesellschaft nicht durch die Situation der Kulturkampfzeit begrenzt, sie hätte sonst wohl das Ende der politischen, sozialen und wissenschaftlichen Diskriminierung der deutschen Katholiken nicht lange überlebt.

Die Satzung verpflichtet die Görres-Gesellschaft dazu, in Bewahrung und Weiterführung ihres im katholischen Glauben wurzelnden Gründungsauftrages wis-

senschaftliches Leben auf den verschiedenen Fachgebieten anzuregen und zu fördern und die Gelegenheit zum interdisziplinären Austausch zu bieten. Dieser Zweck soll erreicht werden: durch die wissenschaftliche Arbeit und Nachwuchsförderung, durch Mitgliederversammlungen, öffentliche Tagungen und Symposien, durch wissenschaftliche Unternehmungen, insbesondere durch Begründung und Unterhaltung wissenschaftlicher Institute sowie durch Herausgabe wissenschaftlicher Zeitschriften, Reihen und Einzelwerke, durch die Förderung internationaler Beziehungen und die Verbindung mit gleichgesinnten Wissenschaftlern und gleichgearteten Institutionen und schließlich durch die Gewährung von Stipendien.

Dieses weitgespannte Programm sagt aber noch nichts darüber aus, ob die Existenz der Görres-Gesellschaft sich allein von diesem Satzungszweck her rechtfertigen läßt. Diese Frage gewinnt nicht zuletzt dadurch an Schärfe, daß wissenschaftliche Arbeit heute weitgehend sich im Rahmen staatlicher oder privatwirtschaftlicher Zuständigkeit vollzieht. Wissenschaft — und das gilt nicht nur für die naturwissenschaftlichen und technischen Disziplinen — gehört heute zur Daseinsvorsorge. Soll da noch Raum sein für private wissenschaftliche Vereinigungen, die eigene Schwerpunkte setzen, eigene Förderung des akademischen Nachwuchses betreiben, kurzum: eigene Initiativen entwickeln? Wer den freien Staat und die freie Gesellschaft will, muß diese Frage bejahen; denn gerade weil heute die Gefahr besteht, daß der Staat im Vollzug der notwendigen Daseinsvorsorge auch auf wissenschaftlichem Feld immer stärker zum ausschließlichen Bestimmungsfaktor wird, gerade darum ist es um der gesamtgesellschaftlichen Freiheit willen notwendig, daß auch freie wissenschaftliche Vereinigungen existieren. Immer engmaschiger droht das Netz direkter oder indirekter staatlicher Zuständigkeiten und Steuerungsmöglichkeiten zu werden. Soll es nicht zu einem staatsmonopolistischen System kommen, so müssen aus der Gesellschaft selbst heraus Gruppen und Vereinigungen sich bilden und handlungsfähig sein, um die Pluralität als eine Bedingung unserer individuellen und korporativen Freiheit zu sichern. Diese Vereinigungen können die unverzichtbare Funktion einer Gegensteuerung wahrnehmen und tragen so zur Wahrung einer Balance zwischen konkurrierenden sozialen und politischen Kräften bei. Wenn der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat diese Vereinigungen nun seinerseits materiell unterstützt, so handelt er keineswegs sinnwidrig, sondern durchaus im Interesse seiner eigenen Freiheit, ja seiner Existenz, die auf Pluralität angewiesen ist, Pluralität nicht nur der Meinungen, sondern auch der selbstverantwortlichen Handlungsmöglichkeiten.

In diesem Sinne versteht sich die Görres-Gesellschaft als eine freie wissenschaftliche Vereinigung, die keinen staatlichen oder politischen Weisungen und Erwar-

tungen unterliegt. Wie sie im vorigen Jahrhundert gegen kulturkämpferische Intoleranz den deutschen Katholiken einen geistigen Freiraum erstritten hat, so ist sie heute eine Vereinigung, die den Gelehrten und ihren wissenschaftlichen Zielen Möglichkeiten eröffnen will, die selbst eine sachgemäße staatliche und universitäre Wissenschafts- und Forschungsförderung angesichts anderer Prioritäten und Akzentsetzungen vielfach nicht gewähren kann. Sie will überdies jene Kontinuität gewähren, die wissenschaftliche Projekte — man denke an langfristige Editionen und die Herausgabe wissenschaftlicher Jahrbücher und Zeitschriften — benötigen. Jede staatlich gelenkte Wissenschaftsförderung bedarf zur Korrektur stets möglicher, ja oft notwendigerweise gegebener Einseitigkeiten freier wissenschaftlicher Vereinigungen wie der Görres-Gesellschaft.

Wegen ihrer Grundhaltung haben die Mitglieder der Görres-Gesellschaft sich stets einer strengen Kritik ihrer Leistungen unterziehen müssen, weil die Vermutung einer Unvereinbarkeit von Katholizität als Weltanschauung und kritischer Rationalität als Wissenschaftsprinzip den Verdacht — oder besser gesagt: das Vorurteil — nährte, katholische Wissenschaftler würden in ihrer Arbeit nur die Bestätigung von in ihrem Glauben wurzelnden Prämissen erbringen.

Um so gewichtiger können wir heute die weltweite Anerkennung der wissenschaftlichen Leistungen der Görres-Gesellschaft werten. Wir sind stolz darauf, sind aber auch weit entfernt von einer Überschätzung, wissen um Schwächen und Lücken bei unserer Arbeit. Wie jede Institution bedarf auch die Görres-Gesellschaft einer ständigen Reform, einer Besinnung darauf, ob sie bei ihren begrenzten Personal- und Sachmitteln ihre Kräfte richtig einsetzt.

Die Arbeit der Görres-Gesellschaft hat nicht nur entscheidend dazu beigetragen, das Vorurteil vom Grundwiderspruch zwischen Glauben und wissenschaftlicher Rationalität zu widerlegen, sie hat auch dazu beigetragen, die im Kulturkampf vorherrschenden und noch lange Zeit nachwirkenden intoleranten Kräfte als unwissenschaftliche, ja irrationale Welt- und Wissenschaftsauffassung zu erweisen. Denn jene vermeintlich liberale Haltung, die im 19. Jahrhundert den deutschen Katholiken den geistigen und politischen Kulturkampf aufzwang, beruhte letztlich auf einem mißverstandenen Freiheitsverständnis, das sich mit obrigkeitsstaatlichem Denken verschwistert hatte. Ein Liberalismus ohne geistige Toleranz ist nichts anderes als Illiberalismus. Freiheit als personale und soziale Kategorie für eine Staats- und Gesellschaftsgestaltung wurzelt für uns im christlichen Verständnis vom Menschen und ist eine Bedingung christlicher Weltverantwortung; aus ihr resultiert kein kategorialer Widerspruch zum Postulat der Wissenschaftsfreiheit und ihrem methodischen Prinzip kritischer Infragestellung und zweifelnd-forschender Wahrheitssuche.

Den Kulturkampf wird man in ideologiekritischer Sicht und aus der historischen Distanz nahezu als eine Perversion des liberalen Prinzips in Wissenschaft, Staat und Gesellschaft bewerten können. Diejenigen, die einst gegen diese Perversion ankämpften, haben dazu beigetragen, Fundamente für eine wahrhaft freiheitliche Gestaltung politischer Ordnung in Deutschland zu legen. Aus christlichem Freiheitsverständnis erwächst Toleranz. Toleranz als geistig-soziale Grundhaltung und Pluralität als staatsorganisatorisches Gestaltungsprinzip sind Konsequenzen des christlichen Freiheitsverständnisses. Die Wahrheit gebietet es, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß diese Erkenntnis, wie die geschichtliche Entwicklung bis hin zum 2. Vatikanischen Konzil zeigt, auch innerhalb der Kirche nur in einem langwierigen Prozeß zur Entfaltung gelangte. Toleranz und Pluralität sind Tugenden, die auch den freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat auszeichnen. Eine freiheitliche Wissenschaft bedarf des schützenden Rahmens einer freiheitlichen Staatsverfassung. Die Gründung der Görres-Gesellschaft war ein Protest gegen Illiberalität und Intoleranz; daß wir die Erinnerung an diese Gründung heute in einer freiheitlich-rechtsstaatlichen Ordnung feiern können, erfüllt uns mit Dank, ist für uns aber zugleich auch Verpflichtung, wachsam zu sein gegenüber totalitären Kräften, die die Freiheit unseres Staates bedrohen. Wir dürfen nicht die Augen davor verschließen, daß an unseren Schulen und Hochschulen Kräfte am Werk sind, die in Ausnutzung von Freiheit und Toleranz Ziele verfolgen, die zutiefst illiberal und wissenschaftsfeindlich sind. Daß der Nationalsozialismus einst die Görres-Gesellschaft verboten hat und daß mein unvergessener Vorgänger im Präsidentenamt Hans Peters, Mitglied des Deutschen Widerstandes im Kreisauer Kreis des Grafen Moltke war, das gehört zur Standortbestimmung der Görres-Gesellschaft und ist für sie bleibende Mahnung, mit ihren Mitteln totalitären, freiheitsfeindlichen Tendenzen zu wehren. Rechtsstaatlicher Demokratie und wahrheitssuchender Wissenschaft ist das Freiheitsprinzip gleichermaßen zu eigen. Die Görres-Gesellschaft von heute steht in einer hundertjährigen Tradition im Dienste dieses Prinzips, und ich bin sicher, daß sie auch in Zukunft ihren Beitrag zur Wahrung nicht nur der eigenen, sondern der gesamtgesellschaftlichen Freiheit leisten wird.

Die Görres-Gesellschaft ist der freien Wissenschaft verpflichtet, aber sie weiß sich auch der Kirche und deren Auftrag verbunden. Diese Verpflichtung und Verbundenheit schließen einander nicht aus. Dienst an der Wahrheit, Dienst an der Wissenschaft ist für uns gleichzeitig ein Dienst an der Kirche. Der Verkündigungsauftrag der Kirche erschöpft sich heute nicht in Seelsorge und karitativem Handeln. Wir wissen durchaus um das „Zuerst“ in dieser Verkündigung: der Kirche ist es aufgegeben, Christus zu verkündigen, seinen Tod und seine Auferstehung. Ihr ist es aufgegeben, dieses Proprium zu wahren, unverwechselbar Kir-

che zu sein und ihre Heilsbotschaft in die Welt einzubringen, die Botschaft von Christus als *dem* Heil. Aber dazu gehört auch der Weltdienst der Christen, und die Wahrnehmung von Wissenschaft durch Christen ist Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung. Schöpfung und Rationalität der Welt gehören zusammen. Das rechtfertigt und bedingt die wissenschaftliche Betrachtung eben dieser Welt, und die Schöpfung der Welt ist nicht vollendete Schöpfung, sondern den Menschen ist es aufgegeben, an dieser Schöpfung weiterzuarbeiten. So wie es ein soziales Engagement der Kirche geben muß, so muß es auch ein wissenschaftliches Engagement der Kirche geben. Angesichts der aktuellen Gefahr, Verkündigung und christliche Weltverantwortung in soziales Apostolat aufzulösen, kann dieser Gedanke nicht entschieden genug ausgesprochen werden.

Die Görres-Gesellschaft hat seit ihren Anfängen einen besonderen Schwerpunkt ihrer Arbeit auf die Erforschung der Geschichte gelegt. Das entsprach zunächst der geistigen Situation des 19. Jahrhunderts, in der auf katholischer Seite auch starke apologetische Motive mitschwangen, weil sich viele Angriffe gegen die Kirche auf historische Fragen bezogen. Dieses ist heute sicherlich nicht mehr so der Fall. Aber die Notwendigkeit, sich mit der Geschichte zu befassen, ist heute eher größer als damals. Sie, Herr Bundespräsident, haben in Ihrer Rede auf dem diesjährigen Historikertag mit Recht darauf hingewiesen, daß wir in Gefahr sind, ein geschichtsloses Volk zu werden. Sie haben zu einem verstärkten und vertieften Studium der Geschichte aufgerufen. Wörtlich führten Sie aus: „Ich halte die Situation des Geschichtsunterrichts an unseren Schulen für bedenklich. Zu wenig, zu einseitig nach Geschichtsbild und -methode.“ Wir danken Ihnen, Herr Bundespräsident, für dieses mahnende Wort und können nur hoffen, daß die Kultusverwaltungen der Bundesländer Ihrem Vortrag den Rang einer Pflichtlektüre geben. Die Geschichte muß an unseren Schulen nach meiner Überzeugung wieder selbständige Disziplin werden. Sie verträgt nicht undifferenzierte Eingliederung in andere Fächer.

Die Görres-Gesellschaft wird den Schwerpunkt Geschichte nicht nur beibehalten, sondern ausbauen. Angesichts der Geschichtsvergessenheit und der Gefahr, daß auch die Kirche ihre eigene Vergangenheit nicht mehr in gebührender Weise pflegt, gewinnen die zahlreichen historischen Unternehmungen unserer Gesellschaft besondere Bedeutung; stellvertretend darf ich hier nennen: das Historische Jahrbuch, die zahlreichen historisch ausgerichteten Forschungsprojekte unserer Auslandsinstitute und die großen Editionen, wie z. B. die Herausgabe der Akten des Konzils von Trient. Auch die Philosophie ist seit den Anfängen gefördert worden, die 96 Bände des Philosophischen Jahrbuchs legen davon Zeugnis ab.

Es war schon den Gründern klar, daß eine bloß rückwärts orientierte Forschung nicht den Erfordernissen der Zeit entsprach. Gerade die Philosophische Sektion sollte den Dialog mit den Problemen der Gegenwart suchen. Aber auch alle übrigen Sektionen der Gesellschaft dienen diesem Zweck. Daß in unserer naturwissenschaftlich-technischen Zeit auch naturwissenschaftliche Problemstellungen in der Görres-Gesellschaft behandelt werden müssen, bedarf keiner besonderen Begründung. Natürlich kann die Gesellschaft mit ihren Mitteln und Möglichkeiten nicht naturwissenschaftliche Forschung im engeren Sinne betreiben. Sie beschränkt sich auf die bedeutsamen interdisziplinären Fragestellungen, die mit der modernen Naturwissenschaft gegeben sind. Diesen Fragestellungen dient die Arbeit des Instituts für Interdisziplinäre Forschung, das sich mit der Begegnung von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie beschäftigt. Wie sehr aktuelle Fragen in jüngster Zeit von der Gesellschaft aufgegriffen wurden, zeigen unter anderem die Rechts- und Staatswissenschaftlichen Abhandlungen sowie unsere pädagogischen und sozialwissenschaftlichen Publikationen.

Entsprechend der besonderen Bedeutung, die Ehe und Familie gerade in unserer Zeit zukommen, eine Bedeutung, der gegenwärtig weder in unserer Rechtspolitik noch — und das wiegt wohl schwerer — im Unterricht an unseren Schulen gebührend Rechnung getragen wird, hat der Vorstand der Gesellschaft die Bildung eines Forschungsschwerpunktes „Ehe und Familie“ beschlossen. In Kooperation verschiedener Disziplinen, wie z. B. Soziologie, Rechtswissenschaft und Rechts- und Kulturgeschichte, sollen im Rahmen dieses Schwerpunktes Arbeiten zur Institutionengeschichte und Institutionentheorie der Ehe in Angriff genommen werden sowie Untersuchungen, die sich mit der Bedeutung von Umbau und Abbau der Differenzierung der Geschlechterrollen für die Stabilität der Ehe und für Erfolg oder Mißerfolg der Sozialisation der Kinder durch die Eltern befassen. Ausgangspunkt des Forschungsprojekts ist der soziologische Befund, daß eine Angleichung der Rollen von Mann und Frau in der Ehe zwar einerseits die Sicherung der personalen Identität der Ehepartner erleichtert, andererseits aber zugleich auch die Sozialisation der Kinder erschwert, und daß je stärker sich der Privatbereich auf Ehe reduziert, desto stärker zu befürchten ist, daß Ehe und Elternschaft zu höchst gefährlichen Alternativen werden, die schwerwiegende Folgen für unsere soziale Sicherheit und Stabilität, also für die Zukunft unseres Volkes haben müßten.

Seit der Gründung der Gesellschaft hat das „Staatslexikon der Görres-Gesellschaft“ einen besonderen Rang eingenommen. Es wurde in der Kulturkampfsituation konzipiert; die dabei eingenommene Position beschrieb Julius Bachem so: Es gehe „in allen entscheidenden Momenten um eine staatsrechtliche Frage:

die Frage von dem richtigen Staatsbegriff und demgemäß dem Inhalt bzw. der Begrenzung der Staatssouveränität“.

An den verschiedenen Auflagen läßt sich gut der Weg verfolgen, den die deutschen Katholiken aus dem Kulturkampfmilieu über das langsame Hineinwachsen in das Kaiserreich bis in die Weimarer Republik gegangen sind. Clemens Bauer hat gezeigt, wie sich in den einzelnen Artikeln „die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil“ spiegelt. Daß sich an den einzelnen Auflagen des Staatslexikons die jeweilige staatliche und soziale Problemlage so deutlich ablesen läßt, ist ein gutes Indiz dafür, daß die Görres-Gesellschaft mit diesem großen Werk versucht hat, auf die Fragen und Nöte der jeweiligen Zeit zu antworten. Die 6. Auflage des Staatslexikons, das den Untertitel trägt „Recht, Wirtschaft und Gesellschaft“, mit ihren 11 Bänden erschien zwischen 1957 und 1970. Sie liegt abgeschlossen vor. Die schnelle gesamtgesellschaftliche Entwicklung seit der Mitte der Fünfziger Jahre, als die 6. Auflage konzipiert wurde, legte die Frage nahe, ob schon jetzt der Zeitpunkt gekommen sei, an eine Neuauflage des Staatslexikons zu denken. Der Vorstand der Gesellschaft hat sich sehr sorgfältig und eingehend mit dieser Frage beschäftigt, und als Ergebnis seiner Beratungen darf ich heute den Beschluß bekanntgeben, daß die Neuauflage des Staatslexikons, also die 7. Auflage, in Angriff genommen wird. Die Vorarbeiten haben bereits begonnen.

Kehren wir zu unserer Ausgangsfrage zurück. Ob eine wissenschaftliche Gesellschaft wie die Görres-Gesellschaft notwendig ist, läßt sich nicht mit der hinter ihr liegenden Geschichte beantworten, sondern mit den jeweils neu zu erbringenden Leistungen, die aus den Bedingungen der Gegenwart und Zukunft erwachsen. Wir werden diese Leistungen nur erbringen können, wenn wir die Zuversicht haben, die einst die Gründer der Gesellschaft beseelte. Die Görres-Gesellschaft versteht die Pflege der Wissenschaft als Teil christlicher Weltverantwortung, als Aufgabe, die unverzichtbar ist. Sie wird diesen Auftrag nur wahrnehmen können, wenn sie den Blick für das Mögliche behält und vor allem: wenn in ihren Mitgliedern das Maß an Zuversicht und gläubigem Bewußtsein lebt, das die Gründer der Gesellschaft einst besaßen.

Joseph Kardinal Höffner

Kirche und Wissenschaft

Vortrag zum 100jährigen Bestehen der Görres-Gesellschaft

Herr Präsident!

Hohe Festversammlung!

Statt meiner wollte in dieser Stunde Kardinal Julius Döpfner zu Ihnen sprechen. Sein jäher Tod in der Frühe des 24. Juli ist sein letztes aufrüttelndes Wort gewesen. Es ist ergreifend, wie tief sein Tod die Menschen erschüttert hat.

Kardinal Döpfner wußte um das elementare Spannungsverhältnis, das in dieser Stunde vor uns steht: Einerseits christliche Präsenz in allen Bereichen der Wissenschaft, andererseits breites Einwirken der modernen Wissenschaften in Theologie und Kirche hinein.

I. Rückblick

Als die Görres-Gesellschaft im Januar 1876 hier in Koblenz gegründet wurde, hatte der Kulturkampf seinen Höhepunkt erreicht. Mein Vorgänger, der Kölner Erzbischof Paul Melchers, konnte der Gründung nicht beiwohnen. Er war zwar aus der Königlich-Preussischen Haftanstalt „Klingelpütz“ zu Köln entlassen worden, lebte aber in der Verbannung in Holland. Die politischen Verhältnisse und die geistige Lage schienen der Gründung einer katholischen Gelehrten-gesellschaft wenig förderlich zu sein. Aber andererseits entband der Mut zum Widerstand neue Kräfte.

Die Görres-Gesellschaft setzte sich von Anfang an hohe Ziele.

Erstes Ziel war der *Zusammenschluß der katholischen Wissenschaftler*. Die Säkularisation hatte die katholische Kirche nicht nur politisch und wirtschaftlich entmachtet, sondern die Katholiken durch die Aufhebung der katholischen Schulen und Universitäten auch wissenschaftlich an den Rand gedrängt. Das alles wirkte noch nach. Zwei Jahre nach der Gründung der Görres-Gesellschaft, am 17. September 1878, schrieb *Karl Marx* an Friedrich Engels, er erinnere sich noch gut an die katholischen „Bauernlümmler“, die „weiland bei uns auf dem Trierischen Gymnasium“ zusammen mit ihm studiert und sich durch „Beschränktheit und Bejahrtheit“ ausgezeichnet hätten¹⁾.

¹⁾ Karl Marx/Friedrich Engels, Briefwechsel. Bd. IV. Berlin 1950, Seite 570.

Es galt, die selbst erkannte und von den Gegnern immer wieder hämisch herausgestellte „wissenschaftliche Inferiorität“ der Katholiken zu überwinden — und zwar gegen heftige Widerstände der staatlichen Kulturpolitik und der Universitäten, an denen katholische Nachwuchskräfte kaum eine Chance hatten.

Bereits im März 1876 verkündete die Görres-Gesellschaft das Programm, die Wissenschaft umfassend zu fördern, und zwar „auf katholischem Standpunkte und im katholischen Sinne“. Dieses Vorhaben war von hoher gesellschaftspolitischer Brisanz. Katholische Wissenschaftler überschritten die Abgeschlossenheit des privaten Zirkels. Sie wandten sich von dem Plan einer katholischen „Gegen“-Universität ab und stellten sich der Herausforderung der Zeit. Ihr Ziel war die Integration katholischer Wissenschaftler in die deutschen Universitäten, die Gleichberechtigung auf der Grundlage der Gleichwertigkeit der fachwissenschaftlichen Leistung.

Von diesem Ziel geleitet ging man ans Werk. Von Anfang an war man gewillt, die wissenschaftliche Auseinandersetzung dort aufzunehmen, wo es um die Grundlagen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens ging. Auf der ersten Jahresversammlung 1877 in Münster wurde beschlossen, ein „Staatslexikon“ herauszugeben, das gegenüber den damals herrschenden liberalistischen Ideologien eine Staats- und Gesellschaftsauffassung christlicher Prägung zur Geltung bringen sollte. Aus den Aufzeichnungen der ersten Herausgeber und Mitarbeiter wissen wir, welche Schwierigkeiten zu überwinden waren, bis endlich die erste Auflage (1897) abgeschlossen werden konnte, und welche Anstrengungen die Überarbeitung und Verbesserung der nächsten Auflagen erforderten. Wer heute fast selbstverständlich die inzwischen auf elf Bände angewachsene sechste Auflage benutzt, an der ich selber als Professor mit großer Freude mitgearbeitet habe, kann kaum ahnen, welchen Durchbruch dieses Werk als wissenschaftliche Leistung und als Beitrag zur Entwicklung des modernen Staatsdenkens bedeutete.

Ein weiteres wissenschaftliches Unternehmen, dessen Beginn in die ersten Jahre der Görres-Gesellschaft zurückreicht und ihr weite internationale Anerkennung einbrachte, ist *die Edition der Akten des Konzils von Trient*, die nach jahrzehntelanger Arbeit nunmehr ihrer Vollendung entgegensieht. Auch in der Entscheidung für dieses bedeutsame Werk kommt der ausgeprägte Wille der jungen Görres-Gesellschaft zum Ausdruck, sich höchsten Ansprüchen zu stellen. Angesichts der schier unübersehbaren und heterogenen Fülle der Konzilsakten waren viele der Ansicht, daß es nie gelingen würde, zu einer geordneten Übersicht über die tridentinischen Dokumente zu gelangen. Das heute in vielen Bänden vorliegende monumentale Editionswork, das nur mit den ganz großen wissenschaftlichen

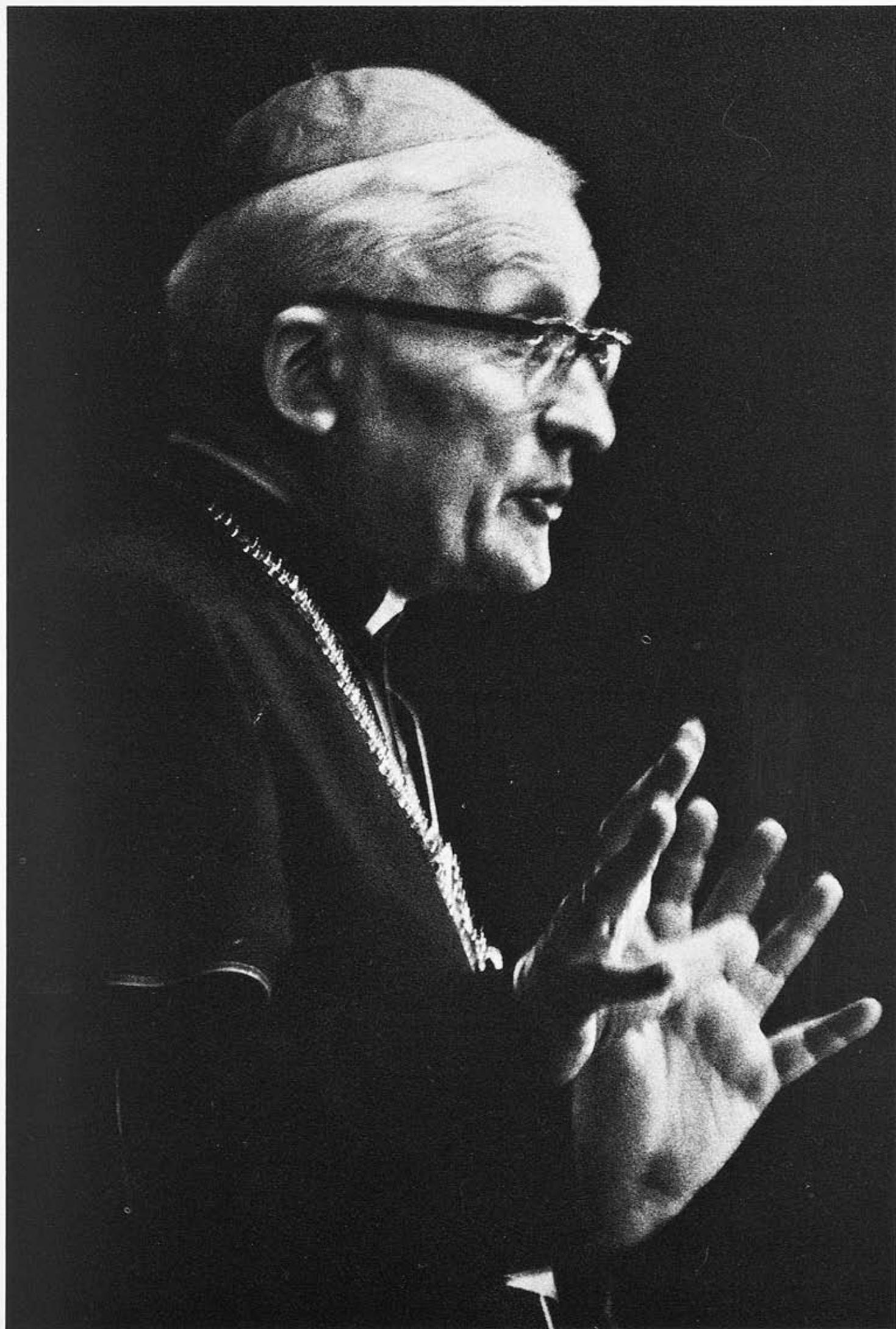
Ausgaben unseres Jahrhunderts vergleichbar ist, hat nicht nur diese Annahme widerlegt, sondern darüber hinaus neue Maßstäbe für die Quellenedition gesetzt und die wissenschaftliche Entwicklung auf diesem Gebiet entscheidend mitbestimmt.

Es würde zu weit führen, auch die übrigen Publikationen, die Editionen und Monographien, die Jahrbücher und sonstigen Veröffentlichungen im einzelnen zu würdigen. Sie alle sind Ausdruck des intensiven geistigen Lebens und der wissenschaftlichen Zusammenarbeit, zu der die Görres-Gesellschaft sich bekennt. Das Forschen des Wissenschaftlers — dies haben die Gründer der Gesellschaft mit bemerkenswerter Klarheit gesehen — ist nicht auf Vereinzelung angelegt, sondern sie kommt erst im Zusammenspiel der Wissenschaftler zu ihrer vollen Entfaltung. In dieser Hinsicht bietet die Görres-Gesellschaft mit ihren Sektionen, deren Zahl sich seit der Entstehung beträchtlich erhöht hat, einen Ort des geistigen Austauschs und der gegenseitigen Bereicherung.

Hier sind auch die Offenheit für das *übernationale* wissenschaftliche Gespräch und die Bereitschaft zur Übernahme von Forschungsaufgaben im Ausland zu nennen. Die Pflege internationaler wissenschaftlicher Beziehungen und die Gründung eigener Institute im Ausland sind für die Görres-Gesellschaft von jeher charakteristisch gewesen. Obwohl die deutschen Auslandsbeziehungen allgemein und die Entwicklung in den jeweiligen Gastländern nicht immer günstige Bedingungen boten, konnte doch eine erfolgreiche, auch in ihren kulturpolitischen Auswirkungen nicht zu unterschätzende Arbeit geleistet werden.

Richtet man den Blick auf die schwierigen Anfänge vor hundert Jahren, so erkennt man, welches Maß an wissenschaftlicher Begabung und persönlichem Mut gefordert war, um den Durchbruch zu schaffen. Wenn der Festredner beim 50jährigen Jubiläum der Görres-Gesellschaft darlegen konnte, daß „der geisteswissenschaftliche Katholizismus . . . sich in die große deutsche Forschungsgemeinschaft als ebenbürtiges Mitglied eingereiht hat“, so darf dies in weitem Umfang als ein Erfolg der Görres-Gesellschaft angesehen werden. Das „katholische Bildungsdefizit“, das noch vor einem Jahrzehnt Gegenstand besorgter Analysen war und zur Zeit etwas aus dem Gesichtskreis geraten ist, wäre noch weit gravierender, wenn der von der Görres-Gesellschaft vollbrachte Aufbruch nicht stattgefunden hätte. Daß der Görres-Gesellschaft bei der Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses auch weiterhin wichtige Aufgaben zufallen, wird niemand leugnen.

Es stand und steht freilich mehr auf dem Spiel. Es ging in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts und auch in der jüngsten Entwicklung unseres



*Generalversammlung Koblenz
Festansprache Joseph Kardinal Höffner. Foto: Thörnig*

Wissenschafts- und Bildungswesens nicht allein um die Anerkennung katholischer Wissenschaftler gegenüber einer in Vorurteilen befangenen nichtkatholischen Obrigkeit und Öffentlichkeit. Die Gründer der Görres-Gesellschaft waren sich vielmehr bewußt, daß, wie immer der Kampf zwischen Staat und Kirche, den sie erlebten, ausgehen würde, in der längerfristigen Entwicklung die katholische Glaubensüberzeugung sich vor allem im Ringen um die geistigen Grundlagen des wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens bewähren mußte. Sie traten deshalb dem herrschenden zeitgenössischen Wissenschaftsverständnis entgegen, das nicht nur die Vereinbarkeit von Wissenschaft und glaubensgeleiteter Erkenntnis leugnete, sondern die Religion überhaupt und die mit ihr gegebenen anthropologischen und ethischen Grundüberzeugungen in Frage stellte. Im Programm vom März 1876 bekannte sich die Görres-Gesellschaft zu dem Grundsatz, „daß zwischen der Lehre der Kirche und den Ergebnissen echter Wissenschaft kein wahrer Widerspruch bestehen“ könne, daß „vielmehr Glaube und Wissenschaft einander wechselseitig fördern und ergänzen“. Hier steht ein wissenschaftstheoretisches Grundproblem vor uns, das keineswegs überholt ist. In der auch heute aktuellen Auseinandersetzung um die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft wird der Konflikt, in dem der gläubige Wissenschaftler stand und steht, offensichtlich. Dabei geht es heute nicht so sehr um die gesellschaftliche Selbstbehauptung der von Glaubenden betriebenen Wissenschaft. Der gläubige Wissenschaftler selber steht vielmehr vor der existentiellen Frage nach der eigenen Identität.

II. Der Weg des heiligen Thomas von Aquin

Das Spannungsverhältnis zwischen Wissenschaft und Glaube ist in der geistesgeschichtlichen Entwicklung mehrfach thematisiert worden. Es stellte sich immer dann als Konflikt dar, wenn der Glaube auf ein Weltverständnis stieß, das für die profane Vernunft ausschließliche Geltung beanspruchte. Dabei erwies sich dieser Konflikt regelmäßig dann als geschichtlich fruchtbar, wenn die christliche Antwort auf die profane Herausforderung nicht in der bloßen Abwehr verblieb, sondern ihr ein konstruktives Leitbild der Weltorientierung aus dem Glauben entgegenstellte, das zugleich der wissenschaftlichen Vernunft den ihr eigenen Ort und Sinn zumaß.

Ein hervorragendes Beispiel für eine solche geschichtlich gültige Lösung, die sich auf die geistige Entwicklung bis heute auswirkt, ist im Werk des heiligen *Thomas von Aquin* gegeben. Das 13. Jahrhundert hatte in der arabischen Wissenschaft und Philosophie ein Weltverständnis kennengelernt, das sich allein auf die profane Vernunft berief. Mit wahrer Passion trieben Abaelard und seine Zeitgenossen formale Logik. Gegen eine symbolistische Naturdeutung setzte sich zu-

nehmend eine begriffliche Erklärung der Natur durch, in der diese nicht in ihrem geschichtlichen „Sinn“, sondern als ein der „Struktur“ nach Bewegtes verstanden wurde. Auch der Mensch wurde Gegenstand rationaler Untersuchung. Schließlich erhielt auch das eigentliche Glaubensdenken, die Theologie, indem sie sich auf die Rationalität einließ, eine neue Ausrichtung. Sie wurde zu einer mit kontrollierten Begriffen arbeitenden Wissenschaft. Hieraus entstanden unvermeidlich Konflikte. Ihre radikale Ausprägung fanden sie bei jenen Zeitgenossen des heiligen Thomas, die den profanen Wissenschaften eine unbedingte Autonomie zusprachen und mit der Möglichkeit rechneten, daß „richtig“ abgeleitete und somit „gültige“ Ergebnisse der Wissenschaft mit unbezweifelten Glaubenswahrheiten in Widerstreit geraten könnten. Der Wissenschaftler als solcher sollte dann behaupten dürfen und müssen, was er als Gläubiger nicht für „wahr“ hielt. „Si aliquis adducit rationem, non ponit fidem“, sagte Siger von Brabant. Diese These von der „doppelten Wahrheit“ mag für den Intellektuellen verführerisch sein. Für den Gläubigen ist sie unannehmbar. Sie führt notwendig zur Eliminierung einer der beiden sich widersprechenden Größen.

Diese extreme Zuspitzung des Konflikts ist auch in der Gegenwart aktuell. Doch während heute die sich hieraus ergebende Verbindung von profaner Vernunft und Unglauben theoretisch und im praktischen Lebensvollzug üblich ist, war dies für die gläubige Philosophie des 13. Jahrhunderts unvereinbar mit der noch nicht in Frage gestellten christlichen Glaubensüberzeugung. So ergab sich — modern gesprochen — die Aufgabe einer „Vermittlung“ von Glauben und Wissenschaft, einer Verbindung beider, die sowohl ihrer richtig verstandenen Autonomie Rechnung tragen als auch die in ihrem Spannungsverhältnis liegende innere Verbindung in einer höheren Einheit zur Geltung bringen mußte. Es ist kennzeichnend für die geistige Offenheit des heiligen Thomas, daß er die profanen Wissenschaften *nicht* in die von der theologischen Wissenschaft begrifflich ausformulierten Glaubensaussagen hineingezwängt hat.

Thomas geht davon aus, daß die menschliche Vernunft „von Natur aus“, das heißt durch Gottes Schöpfung, einen ihr zugänglichen Bereich wahrer Erkenntnis besitzt und „quodammodo omnia“ zu erfassen vermag. Man muß daher der menschlichen Wissenschaft eine relative Autonomie zugestehen. Sie bezieht ihre Wahrheit nicht erst aus der höchsten Erkenntnis des Ganzen, sondern aus der Begegnung der wahrheitsfähigen Vernunft mit dem ihr zugänglichen Gegenstand. Hier stimmt Thomas von Aquin mit dem Zweiten Vatikanum überein. „Gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen“, werden vom Konzil ausdrücklich bedauert (Gaudium et Spes 36).

Die menschliche Vernunft kann die Fülle ihrer Gegenstände nicht mit einem einzigen Begriff, nicht in einer einzigen, alles integrierenden Wissenschaft erfassen. Es gibt vielmehr eine Mehrzahl gegeneinander abgegrenzter, nicht aufeinander zurückführbarer Wissenschaften. Das schließt nicht aus, daß zwischen ihnen Zu- und Vorordnungsverhältnisse bestehen. Thomas weist selbstverständlich der Metaphysik als der Lehre vom Seienden als solchem und damit auch vom Ganzen des Seienden den obersten und maßgebenden Platz zu. Aber die Metaphysik ersetzt nicht die besonderen Wissenschaften und kann sie nicht aus sich ableiten. Die Wissenschaften haben auch gegeneinander eine gewisse Eigenständigkeit.

Alle menschliche Wissenschaft ist endlich und Stückwerk. Aber Thomas weiß, daß der Mensch nach einer Gesamtschau von Welt und Dasein, nach der Erkenntnis eines letzten Daseinssinns verlangt. In einem berühmten Text der „Summa contra gentiles“ zeigt er, daß die Versuche der Heiden, den letzten Sinn zu finden, zwangsläufig scheitern müssen, weil sie zu kurz greifen. Thomas sieht darin weniger die Anmaßung einer ihre Grenzen mißachtenden Vernunft als vielmehr den Ausdruck existentieller Not. Die Verheißung der Gottesschau bewahrt uns davor, in menschlicher Wissenschaft das endgültige Heil zu suchen.

Im Glauben erkennen wir Gottes Heilswirken, das über die Grenzen der menschlichen Natur hinausführt. Das ist keine Einschränkung des Eigenrechts der Wissenschaft, sondern umgekehrt deren Entlastung von einer Heilssorge, der sie nicht nachkommen kann.

Weil Gottes Heilswirken in die Welt hineinwirkt, kann es Bereiche geben, die sowohl von der Glaubensaussage als auch von der wissenschaftlichen Erkenntnis betroffen sind. Thomas ist davon überzeugt, daß dem Wissen die Einsicht, dem Glauben die Gewißheit zugeordnet ist, die auch ohne Einsicht bestehen kann. Hier kann es faktische, aber keine grundsätzlichen Konflikte geben, so zum Beispiel, wenn für Glaubensaussage gehalten wird, was keine ist, oder für wissenschaftliche Erkenntnis, was der Kritik nicht standhält oder nur vorläufige Hypothese ist. Für den Gläubigen stellt sich die Aufgabe, die Konfliktlösung nicht zu präsumieren, sondern in jedem Einzelfall theoretisch zu leisten.

Die Lösung des heiligen Thomas besitzt auch heute für das Selbstverständnis des gläubigen Wissenschaftlers paradigmatischen Wert. Ob und inwieweit sie der kritischen Reflexion von nicht-glaubenden Wissenschaftlern Anstöße zu vermitteln vermag, will ich nicht weiter erörtern. In ihren entscheidenden Aussagen ist sie nach meiner Überzeugung nicht widerlegt worden.

Es läßt sich freilich nicht leugnen, daß das Denkmodell des heiligen Thomas in der Praxis unseres Wissenschaftsbetriebs und im Bewußtsein der Wissenschaftler

seine prägende Kraft eingebüßt hat. Das weist auf Grundlegendes hin: Der Konflikt zwischen Glaube und Wissenschaft ist nicht nur ein theoretisches Problem. Er besitzt vielmehr eine existentielle Dimension. Daraus folgt, daß der theoretische Nachweis der Vereinbarkeit von Wissenschaft und Glaube nicht genügt. Die Theorie muß vom persönlichen Lebenszeugnis begleitet sein.

III. „Wissenschaft und Glaube“ heute

Das moderne Wissenschaftsverständnis wird weithin durch die Naturwissenschaft und durch die sogenannten empirischen Wissenschaften bestimmt. Welche Rückwirkung das auf die Wissenschaften überhaupt hat, zeigt sich darin, daß sich auch die sogenannten geisteswissenschaftlichen Disziplinen in Gegenstandsbestimmung, Arbeitsmethode und Ergebnisgestaltung dem empirischen Verfahren angeglichen haben.

Alle Wissenschaften unterliegen nach heutigem Verständnis der Forderung nach einem methodischen Vorgehen. Ihre Ergebnisse sollen kontrollierbar, methodisch nachvollziehbar und insofern inter-subjektiv gültig sein; dann gelten sie als unabhängig von subjektiver Willkür und somit als objektiv. In dieser Gleichsetzung von wissenschaftlicher Objektivität und intersubjektiver Geltung, was man zuweilen auch als „Richtigkeit“ bezeichnet, ist der Anspruch auf „Wahrheit“ preisgegeben. Die Frage, ob die Welt an sich, „in Wirklichkeit“ so ist, wie sie der wissenschaftliche Begriff oder die Formel bezeichnen, erscheint mit den Mitteln der Wissenschaft nicht entscheidbar und wird daher in der Schwebe gelassen. Man begnügt sich damit, die Welt mit Hilfe dieser Art von Wissenschaft intellektuell und praktisch — im Dreiklang „Wissenschaft — Technik — Wirtschaft“ — „beherrschen“ zu können. Der theoretische Sinn von Wahrheit und damit der humane Sinn von Theorie als Wahrheitserwerb bleibt in diesem Selbstverständnis ausgeschlossen.

Zugleich verbindet sich mit dem Begriff wissenschaftlicher Objektivität die Auffassung, daß Wissenschaft „wertfrei“ sei und sein müsse, daß Werte und Normentscheidungen, auch wenn sie Voraussetzung oder Gegenstand von Wissenschaft sind, nicht zum Inhalt des wissenschaftlichen Prozesses gehören. Hier liegt ein fundamentales Problem, das in der Wissenschaftskritik unserer Tage deutlich ausgesprochen wird: Wissenschaft, die eine „Beherrschung“ des von ihr erschlossenen Bereichs gestattet und es zugleich ausdrücklich ausschließt, die regelnden Normen für diese Beherrschung zu erbringen, begibt sich unter den heteronomen Einfluß wissenschaftlicher oder auch nichtwissenschaftlicher Lenkung und gerät so in Gefahr, beliebig von außen manipuliert zu werden.

Dazu kommt die Spezialisierung, die sich im ständigen Fortschritt der Wissenschaft unbegrenzt ausbreitet und nicht auf eine Erfassung des Ganzen, sondern in die Breite des Details gerichtet ist. Sie macht aus den Wissenschaften partikuläre Größen und gestattet kaum noch, von „der“ Wissenschaft als einer übergreifenden Einheit zu reden. Die Wissenschaft weiß vom Menschen dies und das, vermag aber nicht zu sagen, was der Mensch selber ist. Der Mensch aber hungert nach „Sinn“. Er ist auf das Ewige, auf das „ganz Andere“ bezogen. Heute werden viele vom abgrundtiefen Gefühl der Sinnlosigkeit ihres Lebens geängstigt. Die moderne Lyrik sucht diese existentielle Not im Bild der Wüste darzustellen. „Die entscheidende Daseinserfahrung“, so schreibt *Eugen Gottlob Winkler*, war, „schon für den Zwanzigjährigen . . . das Gefühl, ausgesetzt zu sein in einer vollkommenen Leere . . . Die Wüste bedeutete ihm die Analogie der Welt“³⁾. Im Gedicht „Das wüste Land“ sagt *Thomas Stearns Eliot*: „Ich zeige dir die Angst in einer Handvoll Staub“⁴⁾. Wüste bedeutet: Schatten, Nacht, „verstreute Trümmer und Sand durcheinander“, totale Trostlosigkeit, Einsamkeit, oder, wie *Franz Kafka* in seinen Tagebüchern schreibt: „vollständige Gleichgültigkeit und Stumpfheit . . . Nichts, nichts. Öde, Langeweile, nein, nicht Langeweile, nur Öde, Sinnlosigkeit, Schwäche“⁵⁾. Die „geistige Wüste“, das sind „die Leichen der Karawanen deiner früheren und deiner späteren Tage“⁶⁾. „Augen und Mund stehen so offen und leer, Herr“, sagt *Paul Celan*⁷⁾. — Eine Wissenschaft, die beim Empirischen stehen bleibt und ihre Ergebnisse nicht als endgültig, sondern als vorläufig ansieht, vermag auf diese existentielle Not keine Antwort zu geben.

Dennoch gehen von der modernen Wissenschaft entscheidende Einflüsse auf das Leben des einzelnen, aber auch der Gesellschaft und des Staates aus. Die Annahme, daß die intersubjektiv gültige *wissenschaftliche* Aussage die einzige sei, die intersubjektiv gültig ist, schlägt um in die Forderung, daß jeder Anspruch auf Gültigkeit *wissenschaftlich* erwiesen werden müsse. Es wird verlangt, daß alle Lebensbereiche in einem früher ungekannten Maß *wissenschaftlich* bearbeitet werden müßten, was zur „Allgegenwärtigkeit der Wissenschaft im gesamten System der Industriekultur“ (Hans Freyer) führt: in Technik, Wirtschaft, Rechtspflege, Medizin, Erziehungswesen, Sozialversicherung, Verkehrswesen und so weiter.

Die „Verwissenschaftlichung aller Praxis“ ist seltsamerweise mit einer für unser aufgeklärtes Zeitalter erstaunlichen Wissenschaftsgläubigkeit verbunden. Ein Beispiel: Der Exorzismus von Klingenberg wurde von den Massenmedien als

³⁾ E. G. Winkler, *Dichtungen — Gestalten und Probleme*. Pfullingen 1956.

⁴⁾ Vergleiche H. Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*. Hamburg 1967, Seite 265.

⁵⁾ Franz Kafka, *Tagebücher*. Frankfurt 1954, Seite 475.

⁶⁾ Franz Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*. Frankfurt 1953, Seite 349.

⁷⁾ Gedicht „Tenebrae“, in Paul Celan, *Sprachgitter*. Frankfurt 1959.

Rückfall in das finstere Mittelalter verspottet. Aber vor einiger Zeit (am 10. und 24. November 1974 und am 19. Januar 1975) brachte das deutsche Fernsehen in drei Folgen eine Sendung, in der die Stimmen von Geistern auf Band zu hören waren. Weil diese Sendung nicht von Theologen, sondern im Namen der Humanwissenschaften gestaltet war, wurde sie mit gläubigem Ernst gesendet und aufgenommen.

Vor dem Hintergrund des heute vorherrschenden Wissenschaftsverständnisses ist zunächst kaum zu sehen, wie es überhaupt zu einem Konflikt mit dem grundsätzlich anderen Anspruch des Glaubens kommen kann. Der Glaube des einzelnen wie auch der gesellschaftlichen Institution „Kirche“ könne toleriert werden; er sei eine private Ideologie zu wirksamer Lebensertüchtigung, ein Mittel zur privaten Selbstfindung. Der gläubige Wissenschaftler wird keine Schwierigkeiten haben, seinen Beruf auszuüben. Der Glaube wird nicht bekämpft werden. Der Sinn seiner Aussage liegt jenseits dessen, worüber man zu sprechen bereit ist.

Aber täuschen wir uns nicht. Die Abwesenheit direkter Konfrontation und das gleichgültige Gewährenlassen sind nicht geeignet, die Spannung zwischen Wissenschaft und Glauben aus der Welt zu schaffen. Sie wird auch auf der individual-psychologischen Ebene nicht dadurch aufgehoben, daß der einzelne Wissenschaftler sich einerseits im Bereich einer wahrheitsentfremdeten Wissenschaft durchaus profan und andererseits „existentiell“, aber theoriefremd als Gläubigen versteht. Selbst wenn man die Möglichkeit dieser Spaltung der geistigen Existenz einräumt, ist doch damit die Problematik nur umgangen und eben dadurch bestätigt. Es geht doch letztlich um die intellektuelle Selbstbehauptung gläubiger Existenz in einer wissenschaftsgläubigen Gesellschaft.

Der erste Schritt auf dieses Ziel hin ist die Wiedererweckung des Sinns für Theorie, für den Wahrheitsanspruch der Theorie und für theoretische Wahrheit. Wenn Wahrheit als menschlicher Wert wiedererkannt und anerkannt wird, öffnet sich vielleicht auch ein neues Verständnis dafür, daß Wahrheit ein Name Gottes ist. In unserer wissenschaftlich-technischen Welt ist gerade der Glaube in der Lage, der Wissenschaft den Sinn für Wahrheit zurückzugeben. In diesem Sinn vermag der gläubige Wissenschaftler, der in der Durchführung seiner Forschungsarbeit ebenso rational handelt wie der nicht-glaubende, seine Wissenschaft vom Glauben her zu bereichern.

Der Glaube läßt sich nur als Einheit von Praxis und Theorie verstehen. Dies gilt einmal in Hinsicht auf die unauflösliche Verbindung von religiöser Überzeugung und sozialer Praxis. Es erhält aber auch eine tiefe Bedeutung, wenn man die im

Glauben sich vollziehende Hinnahme geschenkter Einsicht, die Hinwendung zu Gott in der kontemplativen Erwartung einer überfüllenden Schau bedenkt. In dieser Perspektive erscheint die „Theorie“ — und das heißt ja nichts anderes als die „Schau“ — des Glaubens zugleich als höchste Praxis. Sie kann daher die Erkenntnis neu beleben, daß zur menschlichen Praxis und zum menschlichen Lebenssinn „Theorie“ als Verhältnis zu einer vorgegebenen, den Menschen übersteigenden Wahrheit gehört. Wenn Wahrheit ein Lebenszweck ist, dann ist Wissenschaft human legitimiert. Auch ihre Endlichkeit ist dann in einem endgültigen Sinn aufgehoben.

Vom gläubigen Wissenschaftler ist daher heute nicht nur gefordert, daß er sich unter Wissenschaftlern als ein solcher ausweist, sondern auch, daß er mitwirkt, das wissenschaftliche Tun in eine humane Ordnung einzufügen. Ein solches Selbstverständnis ist offen für den Glauben und macht vom Glauben her zur Wahrheit frei.

Eine Wissenschaft, die wieder unter den Wahrheitsanspruch tritt und so dem Glauben nicht völlig inkommensurabel gegenübersteht, wird schließlich auch eine normative Rolle in der Gesellschaft übernehmen können. Freilich reicht auch hier die alleinige Mitwirkung einzelner Disziplinen nicht aus. Das Problem der Normfindung und ihrer Legitimation muß angesichts der komplexen modernen Gesellschaft und der Vielzahl der Einzelwissenschaften *umfassend* angegangen werden. Dabei kann heute weniger denn je auf die Tiefendimension der Geschichte verzichtet werden, deren identitätsvermittelnde Kraft in einer ständig vom Identitätsverlust bedrohten Gesellschaft fundamentale Bedeutung besitzt.

IV. Der Auftrag der Kirche

Das Verhältnis von Wissenschaft und Glauben ist ein Lebensproblem für den einzelnen Wissenschaftler. Aber es hat auch einen *institutionellen* Aspekt, auf den ich noch hinweisen möchte. Die Ablösung der neuzeitlichen Vernunft von den Bindungen an den Glauben geht einher mit einer Emanzipation von der kirchlichen Autorität, die nicht ohne schmerzliche Erfahrungen auf beiden Seiten vollzogen wurde und die Beziehungen zwischen Kirche und Wissenschaft historisch vielfach belastet hat. In jüngster Zeit scheint das Verhältnis besser geworden zu sein, und es ist zu wünschen, daß bei aller Spannung, die sich aus dem Grundkonflikt zwischen Glaube und Wissenschaft ergibt, in der weiteren Zukunft das wechselseitige Aufeinandereingehen noch verstärkt wird.

Wie wichtig dies angesichts des beschleunigten Fortschritts der wissenschaftlichen Forschung — nicht nur in den Naturwissenschaften, sondern auch im sozial-

und humanwissenschaftlichen Bereich — heute ist, liegt auf der Hand. Überall dort, wo bisher gültige Lebensordnungen durch die Ergebnisse der Forschung verändert oder in Frage gestellt werden, tritt das Problem neuer Normbildung dringlich hervor. Die Wissenschaftler erwarten eine Antwort auf die *ethischen* Implikationen ihrer Forschung. Die Kirche als traditionelle Instanz der Normgebung wird dabei nicht selten auch von den Wissenschaftlern, die ihr glaubensmäßig fernstehen, zur Stellungnahme aufgefordert. Da die neuen Verhältnisse auch die Kirche vor zum Teil völlig neuartige Fragen stellen, ist sie ihrerseits selten in der Lage, durch die Wiederholung einer alten Wahrheit allein die Richtung zu weisen. Wenn die Kirche dem suchenden Menschen sittliche Orientierung und Lebenshilfe geben will, müssen ihre Aussagen jeweils neu die Verbindung von überzeitlich gültiger Norm mit einer zeitgebundenen Problemlösung aufweisen. Welch gewaltiger Anspruch sich damit angesichts des immer komplexer werdenden gesellschaftlichen und staatlichen Zusammenlebens stellt, wird von den Kritikern nicht immer ausreichend mitbedacht, wobei ja auch zu beachten ist, daß sich die Aussagen der Kirche nicht auf partikuläre Situationen, sondern auf die weltkirchliche Dimension beziehen müssen.

Hier kann sich die Kirche nicht auf die Kooperation mit gläubigen katholischen Wissenschaftlern beschränken, obwohl sich an diese zweifellos besondere Erwartungen richten. Die Kirche ist mehr denn je zuvor auf das Entgegenkommen aller Wissenschaftler, unabhängig von ihrer religiösen Überzeugung, angewiesen. Auf dem Konzil hat die Kirche ihre Bereitschaft zum Gespräch und zur Zusammenarbeit erklärt. Damit ist ein Prozeß in Gang gekommen, der trotz zahlreicher Hindernisse dazu führen kann, daß die auseinanderstrebende Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten und ihrer geistigen Bewältigung wieder zur Harmonie gelenkt wird. Wenn auch ein leichtfertiger Optimismus wenig angebracht ist, gibt doch die Geschichte der Görres-Gesellschaft ein Beispiel dafür, was Einsatzbereitschaft, Mut zur Auseinandersetzung und geistige Leistung zu bewirken vermögen.

Die Aufgaben, die sich der Görres-Gesellschaft heute stellen, sind vielleicht, soweit es um die Selbstbehauptung an den Universitäten und im wissenschaftlichen Leben geht, weniger dringlich als früher. Sie sind jedoch erheblich schwieriger geworden im Hinblick auf die geistige Auseinandersetzung um die fundamentalen Begriffe von Wissenschaft, Glaubensüberzeugung und Lebenspraxis. Es ist, wie mir scheint, an der Zeit, daß sich die Görres-Gesellschaft — bei aller Anerkennung ihrer Leistung in den Einzelwissenschaften — wieder entschiedener der drängenden Problematik in den Zeit und Zukunft entscheidenden Grundsatzen zuwendet. Es sollte, Sie werden mir diesen Appell nicht verübeln, wieder stärker zur Geltung gebracht werden, daß Wissenschaft nicht allein um

ihres theoretischen Gehalts willen, sondern in der Ausrichtung auf Entscheidung und Vollzug in der gesellschaftlichen Wirklichkeit betrieben wird. Das erfordert unter Umständen eine Änderung der geistigen Einstellung bei den katholischen Wissenschaftlern in und außerhalb Deutschlands.

Ein Letztes schließlich: Die Gründung der Görres-Gesellschaft fällt in die Epoche des für Europa damals typischen national-staatlichen Denkens. Der Fortschritt der Wissenschaft, das neue Selbstverständnis des modernen Menschen und die innerkirchliche Entwicklung erlauben es heute nicht mehr, sich auf den eng umgrenzten Bereich eines Staates zu beschränken. Ich habe bereits erwähnt, daß die Görres-Gesellschaft der Bedeutung internationaler Wissenschaftsbeziehungen stets hohen Wert zuerkannt hat. Dies sollte künftig noch verstärkt werden. Angesichts der selbstverständlich gewordenen Kooperation im *westeuropäischen* Bereich stellt sich immer drängender die Frage, wie ein Auseinanderbrechen des *ganzen* Europa verhindert werden kann, das nicht nur politisch, sondern auch geistig immer mehr auseinanderrückt. Die christliche Solidarität verlangt dabei in erster Linie eine enge Zusammenarbeit mit den katholischen Wissenschaftlern in den osteuropäischen Staaten. Die wissenschaftliche Kooperation bedeutet für diese Gelehrten, die zum Teil unter schwierigen Bedingungen leben und arbeiten müssen, eine entscheidende Hilfe. Nicht weniger wichtig ist die Kontaktnahme und Zusammenarbeit mit den in einer umwälzenden wirtschaftlichen, politischen, sozialen und nicht zuletzt geistigen Entwicklung stehenden Ländern der Dritten Welt.

Die Erwartungen, die sich an die Görres-Gesellschaft zu Beginn ihres zweiten Jahrhunderts richten, sind nicht weniger groß als bei ihrer Gründung. Mit meinen Glückwünschen zum Jubiläum und mit der Anerkennung für die bisherige Leistung verbinde ich die Hoffnung, daß der Weg der Görres-Gesellschaft in das Zweite Jahrhundert ihrer Geschichte — es ist zugleich der Weg in ein neues Jahrtausend — trotz aller Schwierigkeiten — ein glückhafter sein möge.

Heribert Raab

Joseph Görres

(1776 — 1848)

Freiheit und Recht — Staat und Kirche

Im März 1845 läßt Joseph Görres, der einstige Revolutionsenthusiast, dem österreichischen Staatskanzler Metternich sein neuestes Buch: „Die Wallfahrt nach Trier“ überreichen und ihn an die gemeinsame rheinische Herkunft erinnern: „Er sei in Verehrung und Bewunderung mit der Treue und dem Stolz seines Koblenzer Herzens ihm ergeben.“

Es kann hier nicht versucht werden, das Ganze und Eigenste der beiden großen Koblenzer, des Reichsgrafen und des Bürgers, das Verschiedene und das Gleiche ihres Wollens und Handelns abzuwägen, um damit zu einer tieferen Erkenntnis von Görres' Leben und Werk im Zeitalter der Revolution zwischen 1776 und 1848 vorzudringen. Nur daran sei erinnert, daß beiden, so verschieden sie in ihrem Denken und Wollen, in ihrem Streben und Handeln auch waren, der königliche Rhein Hieroglyphe einer Lebenshaltung ist, und Metternich, zehn Jahre vor der Wallfahrt nach Trier, 1835, Görres durch seinen Sohn hatte sagen lassen, er sei zwar jahrelang sein „kategorischer Verfolger“ gewesen, im übrigen aber immer für ständisches Wesen eingetreten und verachte den Despotismus, „für den nur ein Schafskopf sein könne“ ebenso „wie die constitutionellen Anfangszereien“. Wir wissen, daß Görres diesen Sätzen des Staatskanzlers zugestimmt hat, aber es ist nicht bekannt, wie der „halb theologisch gewordene“ Metternich die Wallfahrt nach Trier und die Mahnung an die Mission der rheinischen Völker aufgenommen hat. Die darin von Görres 1845 ausgegebene Losung, die nicht einfach lautet „alt oder neu oder auch schlechtweg katholisch oder protestantisch, sondern Konservation oder Destruction“, läßt den eine Generation jüngeren Koblenzer August Reichensperger den Wunsch äußern, der Alte in München möge für seine rheinischen Landsleute eine Art von politischem Testament schreiben, damit man daran wie an eine Magna Charta sich halten könne.

Görres hat ein politisches Testament nicht hinterlassen; er hat kein System der Staatslehre, und, sieht man von einer Jugendschrift ab, kein einziges theoretisches Werk über die Prinzipien der Politik geschrieben. Alle seine Äußerungen über Freiheit und Recht, Staat oder Kirche sind aus aktuellem Anlaß erfolgt und zum unmittelbaren Gebrauch für einen bestimmten Zweck gedacht. Görres war



Georg Graf von Hertling, Präsident der Görres-Gesellschaft 1876—1919



Hermann von Grauert, Präsident der Görres-Gesellschaft 1920—1924



Heinrich Finke, Präsident der Görres-Gesellschaft 1924—1937



Hans Peters, Präsident der Görres-Gesellschaft 1940—1966

zu vielseitig — lebendig, zu eigenwillig und temperamentvoll, zu sehr von aktuellen Fragen mitgerissen, so oft er auch den politischen Plunder von sich zu tun und von der lärmenden Gegenwart in die Vergangenheit hinabzusteigen wüsste, um über alle Stürme des Revolutionszeitalters zwischen 1776 und 1848 hinweg an einem Ideal oder an einer Meinung festhalten zu können. Aber was er war, das war er stets mit ganzer Seele, niemals von den Zufälligkeiten einer Tagesmeinung abhängig, in Wahrheit irrend, aber in Wahrheit sich erhellend, ein Mann, der aus Männern besteht, in dessen Leben und Werk, ja in dessen äußere Erscheinung, nach dem einprägsamen Wort von Friedrich Hebbel, „jede Idee, die seit der Revolution den Ozean deutschen Geistes mit ihrem Dreizack erschüttert . . . ihre Furchen gezogen hat“.

Bald nach der Wallfahrt nach Trier weist Görres unter dem Eindruck der in Osteuropa schwelenden Revolution Beschuldigungen des Grafen Montalembert, eines der Wortführer des liberalen Katholizismus in Frankreich, wegen der österreichischen Intervention im Freistaat Krakau mit aller Entschiedenheit zurück und erntet für diese „gewonnene Hauptschlacht“ den Dank Metternichs.

Bei einem anderen als Görres läge der Verdacht nahe, er, den preussische Minister noch immer als Revolutionär verfolgten, habe auf Bestellung der Wiener Staatskanzlei gearbeitet und seine hohe moralische Autorität verkauft. Scheint seine Abfertigung Montalemberts, der ihn als Lehrer verehrte und wie er selbst von der Idee der Kirche als dem natürlichen Bollwerk der Freiheit erfüllt war, nicht die Teilung Polens gutzuheißen, die er im „Rheinischen Merkur“ die „erste Jugendsünde dieser Zeit“ genannt und noch als Fünfzigjähriger verurteilt hatte als das Werk einer sehr unheiligen Allianz, jener „heidnischen Politik“, die der eigentliche und wahre Anfang der Revolution gewesen sei? Kann der Siebzjährige in München noch von sich sagen, was der zwanzigjährige Herausgeber des „Rothen Blattes“ bekannt hatte: Er hofiere keine Partei, suche keines Menschen Gunst und würde sein Leben für seine Grundsätze geben. Ist dieser Görres, der für die polnischen Freiheitsprediger in Paris ähnlich abschätzig Worte findet wie Metternich, noch derselbe, dessen eigentlich wirkende geheimnisvolle Kraft Joseph von Eichendorff „die wahrhaft brennende Liebe zur Wahrheit genannt hat und das unverwüstliche Freiheitsgefühl, womit er die einmal erkannte Wahrheit gegen offene und verkappte Feinde und falsche Freunde rücksichtslos auf Tod und Leben“ verteidigte? Opfert er nicht, von seinen Idealen herabverzweifelt, den kümmerlichen Rest der politischen Existenz eines Volkes dem Metternichschen System, das er attackiert hatte als System absoluter Verneinung, in dem dank gegenseitiger Indifferenz alles auf negative Weise abgetan und nichts Positives vorfallen werde, oder beginnt er am Abend seines Lebens das System seines rheinischen Landsmannes zu verstehen als vernünftige, aufgeklärte, dem Gleich-

gewicht und Frieden dienende Politik, die im Grunde seine eigene Utopie eines Ewigen Friedens von 1797 zu verwirklichen versuche und um das Opfer von Recht und Freiheit einer fragwürdigen Republik nicht zu teuer erkaufte werde?

Damit ist die Frage gestellt, ob Görres' Leben und Werk stetiges Absinken und Verfall, Karikatur der eigenen Vergangenheit ist, oder aber organisches Wachstum aus seinen Anlagen und den Zeitverhältnissen, und wo bei der Vielzahl seiner Stellungnahmen, die oft zueinander in Widerspruch stehen — er selbst spricht 1827 schon von seinem „sechsten oder siebenten Leben“ — die Konstanten und der archimedische Punkt in dieser durch Metamorphosen fortgeführten Evolution zu suchen sind.

Görres' Leben und Wirken könnte, auf eine Formel gebracht, mit dem seit der Mitte des 18. Jahrhunderts das politische Denken beherrschenden, oft mißbrauchten Wort „Freiheit“ umschrieben werden. Er selbst glaubte seinen Namen als volkstümliche Corruption von Georgius erklären zu können, und als Kämpfer wider den Drachen, das alte Symbol der Tyrannis, hat er sich bis an sein Lebensende verstanden. An die Ideale der Französischen Revolution setzt der zum Selbstbewußtsein Erwachende, dem am Koblenzer Gymnasium ein optimistischer Fortschrittsglaube und die Ideen der deutschen Aufklärung vermittelt worden waren, seine erste und beste Kraft. Freiheit, Völkerwohl, Heil der Menschheit exaltieren seinen Sinn. Die ganze Welt erscheint dem Zwanzigjährigen im lichten Morgenglanze, alle Gefühle und Kräfte brausten durcheinander, „mir war so wohl, eine lachende Zukunft erfüllte meine Seele.“ Freiheit war das Ziel seiner Kämpfe gegen den fürstlichen Absolutismus, gegen das schreckliche Gespenst der Hierarchie, aus Leichen und Tod erstanden, umgeben von seinen Trabanten Fanatismus, Dummheit und Aberglauben. „Wir sind keine Sklavenseelen, wir sind Republikaner“, ruft er seinen Koblenzer Mitbürgern zu, aber auch den französischen Besatzungstruppen, die er als Neufranken begrüßt hatte. Jeder Art von Unterdrückung und Unrecht entgegenzutreten, betrachtet er als seine Aufgabe. Von dem Sinn für Freiheit und Gerechtigkeit ist seine Weltanschauung getragen. Was er ursprünglich und spontan als Freiheit empfindet, umschreibt er ein Menschenalter später, als Konservativer, ja Reaktionär eingestuft, als Selbstbestimmung und Selbstsein. „Alle wahre Freiheit kommt also von innen heraus, sie beginnt mit der Selbstbefreiung im einzelnen wie im Volke. Sie läßt sich daher nicht an bestimmte Formen binden. Formen können die Freiheit nur gestalten, sie selber kann nicht gegeben, sie muß verdient werden in Anstrengung und Mühe, sie ist daher auch nichts, was äußerlich bleibend auf alle Zeiten befestigt werden könnte.“

Die unbedingtste Freymüthigkeit nennt der revolutionär-weltbürgerliche Görres sein Gesetz, Kampf gegen den Aristokratismus auf der einen, gegen die

Herrschaft des Pöbels und die drohende Anarchie auf der anderen Seite seine Aufgabe. Von Condorcet und Kant, von Rousseau und Herder übernommene Ideale will er verwirklichen, jenen Zustand der höchsten Kultur herbeiführen helfen, in dem die Menschenwürde in ihrer ganzen Majestät, das Sittengesetz auf den Thron erhoben sind und der Verstand unbeschränkt gebietet. Aus der Verschmelzung der beiden großen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts, der französischen auf politischem und der deutschen auf philosophischem Gebiet sieht er den Sieg der Freiheit hervorgehen und eine neue fortschrittliche Welt, von der er allerdings nur glanzvoll-verschwommene Vorstellungen hat und an deren Verwirklichung er selbst zweifelt. Für die „vollendete Menschheit“ läge in der absoluten Freiheit ihr absolutes Glück, aber unser Jahrhundert, so Görres in seinem Glaubensbekenntnis, ist für die despotische Form zu reif, für die demokratische zu roh. „Ich glaube, daß die Periode der Anarchie in ihrem ganzen Umfange, d. h. die Zeit, wo die Menschen keine Regierungsform haben, weil sie keiner bedürfen, in der endlichen Zeit nicht eintreten wird.“

In dem Rechenschaftsbericht seiner Sendung nach Paris von 1800 entwirft der Vierundzwanzigjährige — alt und bis an den Scheitel grau voll Erfahrung — eine Naturgeschichte der Revolution, die der Machtpolitik und den nationalen Interessen die hohen Ziele geopfert habe. Die Befreiung der Menschheit sei nicht erreicht, der Zweck der Revolution „gänzlich“ verfehlt, und das französische Volk, für eine besondere Mission auserwählt, trete zurück in die Reihe der übrigen Nationen. Am Ende steht die Erkenntnis von der unvermeidlichen Selbstzerstörung der Volkssouveränität und der absoluten Demokratie. Der Freiheit der Revolution, die mit Kokettendespotismus über freie Sklaven herrsche, stellt Görres die „teutsche Freyheit“ gegenüber: „eine Madonna mit liebevoller Güte soll sie ihren Seegen und nichts als Seegen spenden; nicht Glanz und Tand und Flitter soll sie umstrahlen, nur Liebe aus ihr sprechen. So denkt sich der Teutsche die Göttin, der er huldigen würde“.

Die Heimat der Freiheit sieht Görres in dem fränkischen Gebiet Mitteleuropas. Auf der Seite der Franken erblickt er den Weltgeist; den „Freystaat der Franken“ unterstütze im Kampf gegen die Despoten der Genius des Jahrhunderts; aus der Barbarei werde Europa durch die Franken in die Freiheit geführt. Die „westlichen Rheinländer“ sind nicht nur dem Revolutionsenthusiasten ein von einem „eigenen Genius“ beseeltes politisches Ganzes; auch später unterstreicht der „philosophische Politiker“ immer ihre Sonderstellung, erinnert sie an ihre Auserwählung und mahnt sie „immerfort der Mission (zu) gedenken, die ihnen geworden ist, seit ihre Urväter, die Franken“, als erste „zur katholischen Lehre sich bekannt“. Görres wird der „Agitator des Rheins“, er ist wie Immermann in seinen „Düsseldorfer Anfängen“ richtig erkannt hat, das „Rheinland“.

Das rechtsrheinische Deutschland ist für den Cisrhenanen das Land der „hirnlosen Aristokraten, Despoten und Freiheitsmörder“. Worauf es ihm ankommt, ist, seinen Landsleuten die politischen und sozialen Errungenschaften der Revolution zu sichern, das „Kolonialstatut“ einer Besatzungsmacht loszuwerden. In seinem „Rothen Blatt“ deutet er die Revolution, die mehr als einem Drittel Europas die Freiheit gebracht habe, als Abwehr der drohenden „englisch-merkantilistischen“, vor allem aber der „russisch-politischen Weltdespotie“, die, aus Schnee, Eis und Blut zusammengeknetet wie ein Gletscher, alles zermalmend, ins kultivierte Europa vorrückt. Wie Sparta einst Griechenland so wird die Fränkische Republik Europa von den Despoten befreien und auf den Trümmern der Tyrannei den Tempel der Freiheit aufrichten. Durch eine feierliche Proklamation wird der „Fränkische Freystaat“ alle „jene Nationen, die ihm ihre Freiheit zu verdanken haben, Nordamerika nicht ausgenommen, auffordern, mit ihm einen gesellschaftlichen Verein einzugehen, die Urrechte der Staaten gegeneinander zu entwickeln, eine Völkerkonstitution aufzustellen“, notfalls durch jenes äußere Zueignungsrecht, das Görres, ähnlich wie Fichte und Kant, gegenüber den „umgebenden Barbaren“ für den fränkischen Freistaat fordert. Von den Vorstellungen einer unter fränkischer Führung stehenden europäischen Republik und der besonderen Mission der rheinischen Völker bleibt der „Rhein-Görres“, wie ihn sein Freund, der Hamburger Verleger Perthes einmal nennt, auch in seinem Verhältnis zu Preußen bestimmt, dem „fatalen Land“, das durch „fressende Eigensucht und transzendente Pfiffigkeit“ der Schrecken seiner Nachbarstaaten geworden sei, bestimmt von Ablehnung und Bewunderung. Lithauer, schimpft er die Preußen bald nach der Befreiung von der napoleonischen Fremdherrschaft, „Lithauer, denen die Leibeigenschaft noch an der Ferse klebt“.

Als Jakobiner kämpft Görres gegen den absolutistischen Staat, als Autodidakt gegen die Zunftkrankheit deutscher Schachtelmagister, als Romantiker gegen den liberalen Despotismus und gegen die reaktionären Nachfolgestaaten des napoleonischen Systems als Konstitutioneller. Er tritt dem radikalen „verlarvten“ „nichtswürdigen“ Liberalismus entgegen als Wortführer „jener wunderbaren Liberalität“, um Görres selbst zu zitieren, die sich gar gern mit dem Papste verträgt, dem Adel das Wort spricht, vom Mittelalter bescheiden redet, eine unabhängige Kirche will“ und deshalb von den Liberalen wie von den Ultras verdammt werde. Gegen den absolutistisch-zentralistischen Bürokratismus setzt er die organische Staatsidee, gegen das Staatskirchentum die Forderung nach Unabhängigkeit und Befreiung der Kirche von aller kleinlichen Bevormundung mit dem „Vorbehalte jener allgemeinen Aufsicht, die wirklichen Mißbrauch abzuwenden imstande ist“.

Görres, den man als schrankenlosen Individualisten nicht nur für seine Jugend und der Anlage nach wenigstens als Anarchisten meinte verstehen zu können, sieht die Freiheit stets im Spannungsfeld von Begründung und Begrenzung, von Rechten und Pflichten, eingebunden in ein von Kant und dem deutschen Idealismus geprägtes ethisch-politisches System, schließlich in seinen reifen Mannesjahren begründet allein in Gott. Bis zu seiner Pariser Mission sieht Görres die Republikaner — und der Begriff Republikanismus umschließt Freiheit und Friede, das Gute, Edle, Wahrhaftige — auch in moralischer Hinsicht für „wahre Antiken“, für mehr oder weniger vollendete Ideale an. Wie weit er fünfundzwanzig Jahre später von einer Freiheitsbegründung aus aufgeklärter menschlicher Souveränität entfernt ist, zeigt sein Bekenntnis, daß Freiheit nur auf „einem unerschütterlich festen religiösen Grund gedeihen kann, weil er allein jeglicher Tat im Entstehen sicheren Ausgangspunkt und Halt gewährt, mit dem geordneten Maße sie umschreibt und sie nicht eigennützigem Zwecken, sondern dem rechten Ziele zu lenkt“. Freiheit, abgelöst von dem Glauben an Gott und gestellt auf menschlichen Dünkel, gekettet an eine bloß irdische Macht, versinkt in Knechtschaft.

Seit 1818 beginnt bei Görres, der sich zugleich zu den Liberalen und Konservativen rechnet, nicht zuletzt unter dem Einfluß des romantischen Staatsphilosophen Adam Müller, die Vorstellung sich zu festigen, daß eine freie Kirche das mächtigste Bollwerk gegen die Revolution und jeden Despotismus, von oben wie von unten, darstelle. Er lehnt nach den Attentaten von Sand und Löning die „frivole“ Revolution, die einzig im Zerstören sich bewährt habe und nur von Verrückten oder Verzweifelten herbeigewünscht werden könne, entschieden ab, aber er macht gleichzeitig Front gegen jenen späten Absolutismus, der in dem nüchternen und gemäßigten deutschen Volke tiefe Verbitterung und Unruhe hervorrufe, er macht Front gegen einen Liberalismus, der nur „verlarvte Willkür“ sei, denn wirkliche Freiheit will nicht bloß liberal im Nehmen, sondern auch im Gestatten sein. „Glaubt nicht“, so ruft Görres 1819 den Deutschen zu, „daß euch eine neue Freiheit zuteil werde, ohne eine neue Leistung.“ Die Zeit habe verlernt zu gehorchen und verstehe doch nicht frei zu sein. Jede unzeitige Lösung heilsamer Fesseln, so schreibt er 1831 in München, werde, statt den Gelösten wahrhaft zu befreien, ihn seiner eigenen ungeordneten Natur preisgeben. Dem Geheimnis der Freiheit nähert sich der alte Görres, wenn er sie sieht in ihrer Begrenzung und Bindung an Wahrheit und Recht — „Wahrheit ohne Freiheit ist ein vergrabener Schatz, eine verschlossene Quelle, ein versiegelter Born, Freiheit ohne Wahrheitsliebe aber ist unrecht Gut in eines gottlosen Haus“ — in der letzten möglichen Begründung in Gott.

Die Gleichheitsforderung der Revolution bleibt Görres stets fremd, der Pöbel nicht weniger verachtenswert als die dumpf-selbstgerechten Philister und Spießer,

auch dann noch, als sich dem von der Revolution Enttäuschten mit der Wende zur Romantik die Augen öffnen für das Volk, das, so Görres 1814, im weiten Sinne den „Kern aller Stände umfasse und nur den Pöbel aller Art von sich ausschließe“. Die „organisierte Aristokratie der Bildung“, schließlich ein „Adel der Sitten“ sollen die französische Republik, auch die Tochterrepubliken, unter ihre Leitung bringen. Das ist eine Forderung des revolutionär-elitären Aufklärers, der weder damals, noch in seiner romantischen Phase ein Freund des Geburtsadels war, aber seine Vorfahren hinab in die Jahrhunderte als Edle, Ritter, Geistliche zu sehen wünschte, „und sie in Stein vor mir ständen“.

Eine der Ursachen für das Scheitern der Revolution erblickt Görres darin, daß ihr keine entsprechende Bildung des Volkes vorausgegangen sei — Bildung galt ihm als Hauptzweck des Staates —, und den entscheidenden Fehler des revolutionären Frankreich nennt er es, daß es das „kleinste Maß vom Menschen genommen, alles, um was andere größer sind, wird abgehauen“. Eine Umgestaltung der Besitzverhältnisse nach den Grundsätzen der Gleichheit lehnt er stets ab. Das auf Arbeit begründete Eigentum ist für Görres unantastbar, sein Eigentumsbegriff, vom Elternhaus her stark ausgeprägt, im individualistischen Denken der bürgerlichen Aufklärung eingebettet, zutiefst mit der Vorstellung persönlicher Entfaltung verbunden, obwohl er selbst es verstand, aller sicherheitsbeflissenen Mediokrität zum Ärger bei bescheidensten Einkünften jahrelang in einer erfrischenden Mischung von Unbekümmertheit und Souveränität, „frei wie ein Vogel in der Luft“, zu leben.

Die unbedingte politische Gleichheit lehnt er als eine „grobmaterialistische“ gegenüber der „höheren politischen Doctrin“ ab. Despotismus und Demokratismus nennt er ein Zwillingsspaar zerstörender Kräfte, das immer gepaart „als rächende Macht aus jeder gewaltsamen Zertrümmerung des einzig richtigen Ebenmaßes hervorsteigt“. Die Folgen der allgemeinen Gleichheit malt er zunehmend seit 1818 in düsteren Farben. Das Christentum, schreibt er, das bloß den idealen Menschen betrachte, konnte „seine Gleichheit vor Gott unbedenklich aussprechen, aber seine Ungleichheit vor dem Staate ist an Beziehungen geknüpft“. Görres will in seinem Alter völlige Gleichheit nur vor Gott und völlige Freiheit nur für Gott gelten lassen. Der Staat kann „allein über dem Grunde naturgegebener Ungleichheit sich erheben, nur eine „durch sich selbst und zugleich durch jene Ungleichheit bedingte Freiheit gelten lassen“. Einen Staatsozialismus, wie er theoretisch von Fichte und manchen Romantikern vertreten wurde, lehnt er mit der zornmütigen Schärfe, deren er fähig war, ab: Mit der Vernichtung des Eigentums geht die Würde des Menschen zugrunde.

Mit dem Willen zur Freiheit verbinden sich bei Görres ein ausgeprägtes Rechtsempfinden und der Glaube an den Vorrang der sittlich-religiösen Ordnung vor

der politischen. Zeit seines Lebens hat er „den festen Glauben an die absolute Geltung jener höheren Werte des Rechts und der Gerechtigkeit niemals verloren“. Mit der Leidenschaftlichkeit der Jugend und dem Ernst des reifen Mannes kämpft er gegen die „Phalanx der Schufte, aller großen, kleinen, mächtigen, ohnmächtigen Despoten, Aussauger, Blutigel, Egoisten“. „Unablässiger Krieg wider die Schlechtigkeit, die Hand dem tugendhaften Mann“, heißt seine Devise. Aus angeborenem Gerechtigkeitssinn hält er es meistens und mit Vorliebe mit der Befehdeten oder unterdrückten Minderheit, und oft tut er sich schwer, Gerechtigkeit im juristischen Sinne und Gerechtigkeit im moralischen Sinne auseinanderzuhalten. Der Vorwurf, die abwägende Gerechtigkeit des gerechten Verhältnisses, die *aequitas* gegenüber den Mächtigen, den Regierenden außer Acht zu lassen, bleibt ihm da manchmal selbst von Freunden nicht erspart. Zuerst soll Gerechtigkeit werden allem, was sich auf Erden regt, fordert Görres 1810 in „Teutschland und die Bedingungen seiner Wiedergeburt“. Vier Jahre später, 1814, stellt er im Gegensatz zu dem neuzeitlichen Denken fest, das seit Machiavelli einen Zusammenhang zwischen Recht und Politik verneint: „Die einzig wahre Politik ist, Recht zu tun und Gerechtigkeit zu üben, im öffentlichen wie im privaten Leben. Die Verpflichtung hierzu geht aller Politik voraus, ja muß als die einzig wahre Politik erkannt werden. Es ist nicht möglich, ein anderes zuverlässig leitendes Prinzip für die Handlungsweise im öffentlichen und im Privatleben aufzufinden“. Alle Weisheit werde zu Schanden, warnt er wie ein Prophet des Alten Testaments, „und euere Klugheit wird zum Spotte und reicht nicht zum andern Tage aus, entfernt ihr euch von jener Linie des Rechtes und der Wahrheit, die euch Gott gezeichnet“. Recht und Gerechtigkeit „werden nicht mit räumlichem und zeitlichem Maas gemessen“. Moral und Politik hängen in dieser Gebundenheit an das Rechte untrennbar zusammen, so schwer die *iustitia legalis*, die dem Individuum die Pflicht auferlegt, dem Gemeinwesen das ihm Zukommende zu geben, dem elitären Aufklärer gelegentlich wird. „Lerne jeder Gerechtigkeit üben“, ruft er im Rheinischen Merkur, „in all seinem Tun und meiden die abscheuliche Unbilligkeit, an die uns alle eine gewaltsame Zeit gewöhnt. Schon so viele Jahrtausende hat die Geschichte dem öffentlichen und die Erfahrung dem besonderen Leben gepredigt, daß jedes Unrecht durch geduldetes gebüßt werden muß; endlich sollten wir schon aus Klugheit auf die heilsame Lehre merken, nur Recht zu tun, damit auch Recht uns wieder werde“.

In welche Tiefen geistiger Zusammenhänge Görres' Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit reichen, läßt sein Satz im Rheinischen Merkur ahnen: „Gott ist beim Rechte; von ihm kömmt die Begeisterung, die Satanas in all seiner Pracht den Seinigen nicht zu geben vermag, weil er selber sie mit seinem Lichte beim Sündenfall verloren.“ Verquickt sich hier nicht ein alter germanischer

Spruch mit Augustinus' Vorstellungen von iustitia und superbia, von Gerechtigkeit und luziferischer Verkehrung der gottgesetzten Ordnung in Herrschsucht und Ungerechtigkeit?

Jedes Unrecht, schreibt Görres als politischer Flüchtling im Schweizer Exil, ist von Gott verlassen, der allein der gerechten Sache hilft. „Ich will nichts tun“, nimmt er sich im politischen Exil vor, „was ich nicht vor Gott und meinem Gewissen verantworten kann, aber sie sollen einmal erfahren, was ein Mann vermag, der auf dem Recht und der Wahrheit steht und sich nicht erschrecken läßt.“ Görres ist Realist genug, um zu wissen, daß Recht ohne Macht unbrauchbar ist für die Welt, daß nicht das tote Recht, das auf dem Papier steht, sich geltend machen kann, sondern allein „jenes Recht, das aus dem Herzen ins Leben eingedrungen“. Gegen ohnmächtige Rechtlichkeit, gegen nur innere Tugendhaftigkeit, sagt Görres an anderer Stelle, übe der Teufel in der Geschichte sein strengstes Recht. „Stärke liebt der Himmel, matter Tugend aber vermögen alle guten Geister nicht aufzuhelfen.“

Dem Recht entspricht die Pflicht. Beide sieht Görres in ausgleichender Gegenseitigkeit. Rechte und Pflichten, Freiheit und Gehorsam, Geben und Nehmen bedingen sich wechselseitig. Nur wer Pflichten auf sich nehme, handle rechtmäßig im wahren Sinne des Wortes. Daher setzt sich Görres für die Übernahme von Pflichten durch die einzelnen Bürger ein, dafür, daß „bürgerliche Tugend die einzige Staatsklugheit sei“.

Der Staat als Machtgebilde ist Görres fremd. Das Erlebnis „Staat“ und ein ausgeprägter Staatsgedanke bleiben ihm, der entscheidende Eindrücke und Vorstellungen für sein ganzes Leben in der Residenzstadt eines geistlichen Kurfürstentums auf der Grenze zwischen rheinischer Aufklärung und Französischer Revolution empfangen hat, versagt. Görres ist heimattreu aber staatenlos aufgewachsen. Zu den großen, robusten Staatskörpern, welche mit ihrem Fürstentum, Beamtentum, Militär die Träger der modernen Geschichte sind, hat er kein Verhältnis. „Ein Volk ohne Vaterland, eine Verfassung ohne Einheit, Fürsten ohne Charakter und Gesinnung“, so hat er Deutschland zur Zeit der Französischen Revolution, Napoleons und noch lange danach gesehen. Das Ende der geistlichen Fürstentümer, wo sich ständische und bürgerliche Freiheit in weit größerem Umfang konserviert hatten als in den weltlichen Staaten des Reiches, der Sieg der Revolution stellen ihn vor eine Staatswahl, die ihm vorgezeichnet ist durch sein Bekenntnis zur bürgerlichen Aufklärung und seinen politischen Moralismus, aber doch zu keiner Entscheidung des Rheinländers für die reale französische Republik geworden ist, da er „alle Prinzipien und alle Grundsätze in dem Gedränge der Ereignisse erdrückt sieht, nach einem wüthenden Kampfe in dem man Millionen dem

Glück der Zukunft zum Opfer schlachtete“, und er in Paris den Gegensatz zweier Völker erlebte.

Als Aufklärer, Revolutionär und Weltbürger fordert Görres das Recht, sich von einem despotischen rückständigen Staat trennen und sich dem Staat mit der besten Verfassung anschließen zu dürfen. Freiheit ist dabei sein Losungswort. Und zwei Wege zur Freiheit, zur „Realisation unserer Wünsche“ sah der Koblenzer Patriot vor sich: „Reunion hieß der eine, Independenz der andere“.

In einem Staat einzuwurzeln und ihm mit seinen Fähigkeiten zu dienen, war Görres nie vergönnt, auch nicht in Bayern, wo er, ein Fünfzigjähriger aus dem Straßburger Exil auf den Lehrstuhl für „Allgemeine und Litterärsgeschichte“ der Universität München berufen, noch zwanzig Jahre gewirkt hat. „Gewaltsam abgerissen von Teutschland, von Frankreich nicht adoptiert“, später als „halbfranzösische Provinz“ dem „fatalen“ Preußen zugeteilt: diese politische Situation seiner rheinischen Heimat ist Görres zum Schicksal geworden. Dem Aufklärer und Revolutionär, dem „Romantiker“ und „historisch Liberalen“, dem „Ultramontanen“ schließlich bleibt nur der Glaube an eine besondere Mission der Franken für die Verwirklichung der Humanitätsideale oder der rheinischen Völker bei der kirchlichen und nationalen Erneuerung Deutschlands.

Görres' Ideen von Staat und Gesellschaft sind verankert in der deutschen Aufklärung, dann durch Impulse der Romantik und des Idealismus modifiziert, für sein reifes Mannesalter am besten mit seinen eigenen Worten als „historisch-liberal“ charakterisiert. Am Abend seines Lebens münden sie in einem nur von den Gegenpositionen einzugrenzenden christlichen Konservativismus. Der Machtgedanke tritt darin völlig zurück. Die Meinung der Rechtspositivisten der Zeit, der Staat sei die einzige Quelle des Rechts wird nie akzeptiert. Mit der ganzen dilettantischen Unbekümmertheit und dem Eifer, deren seine zwanzig Jahre fähig sind, verteidigt der revolutionäre Görres dagegen den Grundsatz, der Staat sei bloß ein untergeordnetes Mittel, welchem der wahre Zweck, der Mensch, nicht aufgeopfert werden dürfe. Der Staat beruht für ihn, ähnlich wie für Kant, auf freier Übereinkunft von Individuen, die sich zusammenschließen, ihre individuellen Rechte zu schützen, nicht aber sich ihrer zu entäußern. Von seinem Kampf gegen den absolutistischen Staat her will Görres die staatsfreie Sphäre möglichst weit ausgedehnt, die Grenzen des Staates mit der moralischen Natur des Menschen gezogen wissen, ja die direkte und eigentliche Aufgabe des Staates darin sehen, sich selbst überflüssig zu machen. Den Eintritt in den Staatsverband nennt er andererseits eine sittliche Pflicht, könne doch der Mensch, so Görres in seinem Glaubensbekenntnis, „nur im Staate und durch den Staat dem Ideal der

Humanität zugebildet werden“. Deshalb spricht Görres dem Staat das Zueignungsrecht auf die „rohe Materie aller unkultivierten Menschen“ zu und ein Anrecht auf den von ihm gebildeten Menschen. Kein Recht habe der Staat dagegen auf die sittliche Persönlichkeit, auf den Gebildeten. Für den innerlich freien Menschen ist der Staat überflüssig. Kultur zur Freiheit ist, mit Fichte zu sprechen, für Görres die Aufgabe des Staates. Jede Handlung der Staatsmacht, die diesem obersten Zweck entgegengesetzt, rechtswidrig ist, gibt dem in seiner Würde verletzten Individuum das Recht zum Widerstand, zu Vergeltungsmaßnahmen.

Den Rang eines Staates will Görres nicht nach Macht und äußerem Ansehen bestimmen, sondern allein nach der inneren Aufklärung, nach Freiheit, Kultur, Moralität. Wenn Tugend und Talente für jeden „Alltagsachen“ geworden, sei der Idealstaat erreicht. Dieser Moralismus, der stets über den Enthusiasmus für die revolutionären Grundsätze gestellt wird, bringt den elitären Aufklärer Görres in ein Dilemma: nämlich einerseits zu der Erkenntnis, daß sein Entwicklungsprinzip zur Demokratie, ja Anarchie führen müsse, andererseits zu der Einsicht, daß diese Entwicklung wegen der Unreife der Zeit und der Unvollkommenheit der Menschen in der endlichen Zukunft nicht stattfinden könne, der Moralstaat nie erreicht werde.

Von dem staatspolitischen Moralismus her meinen wir eine Verbindung zwischen den beiden großen Hälften von Görres' Leben herstellen zu können: in der ersten erhofft er sich die Verwirklichung seiner moralistischen Ideale vom Staat, von Bildung und Wissen, vom souveränen Menschen, in der zweiten sucht er sie mit Hilfe der Kirche, durch Vermittlung „eines höheren Lichts und durch ein Wirken und Tun unter Vermittlung einer höheren Freiheit“.

Der Gedanke, der Staat sei ein Organismus, begegnet nicht, wie vielfach angenommen wird, erst bei dem romantischen Görres. Sein starkes persönliches Interesse an Naturwissenschaften und Medizin, verbunden mit der zufälligen Feststellung, daß im Laufe der fränkischen Staatsumwälzung die Ärzte die größte Rolle gespielt haben, lassen ihn bereits in seiner revolutionären Phase die Frage nach den Staatskrankheiten stellen und versuchen, durch Analogisierung des menschlichen Organismus mit dem politischen Gemeinwesen zu den Elementen der Staatsverfassung vorzudringen. In Heidelberg distanziert er sich endgültig von den Ideen der Französischen Revolution und spricht sich für die Monarchie aus, die jedoch nicht absolutistisch, sondern organisch-ständisch gegliedert sein und von dem Monarchen als der „sichtbar gewordenen Idee des Staates“, dem lebendigen Gesetz geleitet werden soll. Freiheit und Gleichheit, die ängstliche Trennung der Gewalten, das „Zusammengerinnen des durch Naturtrieb Gegliederten in eine Masse“ will ihm im „Rheinischen Merkur“ ein geringer Ersatz sein für das Unheil, das die Revolution angerichtet. Mit der ganzen Kraft seiner bilderreichen

Sprache fordert er für Deutschland die Wiederherstellung eines starken Kaisertums, der „uralten wahrhaft deutschen Verfassung“ und den auf Leistung gegründeten, ständischen Staat, der die Mitte halte zwischen der egalitären Demokratie und der Despotie. In dem Staat und der Kirche des Mittelalters kann er die vorbildliche Gestaltung der sozialen Organisation, in der Verbindung von Feudalismus, Korporationen und Hierarchie die Harmonie von Freiheit und Bindung sehen, doch warnt er gleichzeitig davor, Vergangenes wiederherstellen zu wollen. Nur ein „organisches Hervorbilden der Zukunft“ aus Vergangenheit und Gegenwart, das vom Nachahmen weit entfernt sein müsse, will er gutheißen. Das Volk, welches seine Vergangenheit von sich werfe, entblöße seine feinsten Lebensnerven allen Stürmen der wetterwendischen Zukunft. „Wehe also uns, wenn unsere politische Gestalt so neu würde, daß sie nur aus den Bedürfnissen der Gegenwart ihr Dasein schöpfte.“

Es ist dieser Fürsprecher des organisch gegliederten Staates, der ständischen und landschaftlichen Freiheiten, nicht ein Revolutionär, der bald nach der Befreiung von der napoleonischen Fremdherrschaft den deutschen Regierungen unbequem wird, so hartnäckig ihn auch seine Gegner als „rotkappigen Abenteurer mit unstem Aug und altdeutschem Haargebüsch“ karikieren. Der historisch-liberale Görres wendet sich mit seinem wachen Gefühl für die Harmonie der Welt- und Lebenszusammenhänge gegen die Rückkehr des machiavellistischen Absolutismus, aus dem die frivole Revolution gekommen ist und in dem sie geendet hat. Eine Kluft trennt ihn von den Liberalen, die die Liberalität treiben wie eine feine Lebensart, aber auch von den Phantasten, die für die Theokratie schwärmen und das Mittelalter, obwohl er sich selbst, hingegen an die Geschichte, fühlt wie eine Orgel, über deren Klaviaturen die Jahrhunderte dahinziehen. „Barbarischer Unverstand“, „souveränen Wahnsinn“ nennt er das Bemühen der Ultras in Frankreich und Deutschland, alles Erstarrete und Erstorbene zu hegen. Und auf die liberalen Wortschwälle der Schweizer Freisinnigen gibt er „mit einem Ausdruck und einem Accente der nicht beschrieben werden kann“ die höhnische Antwort: „Der Teufel ist auch liberal.“ Liberalismus und Absolutismus sieht er in einem feindbrüderlichen Verhältnis.

Mit dem Romantiker Adam Müller hält Görres seit 1818 die Religion für die solideste Basis von Verfassung und Staat. Sein politischer Moralismus und sein Fortschrittsglaube gründen nicht mehr in der Aufklärung und der menschlichen Souveränität sondern in der Vorsehung. Friedrich Schlegel kann ihn zu den Verteidigern der christlichen Staatstheorie rechnen, doch folgt seinem Bekenntnis zur katholischen Restauration nicht der Anschluß an die politische Reaktion.

Als überzeitliches Ideal christlich-konservativer Demokratie nehmen die Urkantone der Eidgenossenschaft seit 1820 in seinen Vorstellungen einen wichtigen Platz ein. Er bewundert das Gleichgewicht von Autorität und Freiheit, die dort herrschende Solidität und Biederkeit, — „nirgends verschwenderische Höfe und Epauletten-Narrheit, nirgends jene Scharen stehender Müßiggänger, die im Frieden den Wohlstand des Volkes fressen, damit sie ihn im Kriege nicht zu verteidigen haben“ — dafür aber Achtung vor dem Herkommen, Sinn für das historisch Gewordene, Liebe zur Freiheit.

Der Görres der Straßburger und Münchener Jahre ist kein Konservativer, wenn man darunter jemanden versteht, der zu einem wesentlichen Teil von Vergangenheitswerten lebt, aber man wird ihn, den sein Tiroler Freund Josef von Giovanelli 1839 noch als den „eigentlichen Vorkämpfer aller Insurgenten“ charakterisiert hat, „auf Tod und Leben in einem Krieg gegen Unrecht, Unfreiheit und Lüge befangen“, konservativ nennen müssen, wenn man damit die Anerkennung einer natürlichen und göttlichen Ordnung in den geschichtlich-politischen Vorgängen bezeichnet, den Vorrang der historischen Erfahrung vor der Spekulation, die Verbindung von Autorität und konkreten Freiheiten des einzelnen und der organisch-ständischen Bildungen.

Im Straßburger Exil hält Görres die demokratische Staatsform nicht mehr für die allein vernünftige, vielmehr für ganz „unvernünftig, ob ich ihr gleich Verständigkeit nicht abspreche“. Er erklärt sich gegen das politische Dogma der Volkssouveränität, gegen das Mehrheitsprinzip, als dessen Folge sich eine fortwauernde Beweglichkeit, Wandelbarkeit und Flüchtigkeit aller politischen Formen, Institutionen und der Gesetze ergebe. Absolutismus und Revolution hält er von ihrer historischen Wurzel her und in ihrem Wesen für identisch. Demokratismus und Despotismus nennt er gleich giftig-zerstörend für Freiheit und Recht. Noch aus Straßburg trägt Görres 1825, ein Fünfzigjähriger, König Ludwig I. von Bayern bei seiner Thronbesteigung in Form eines Fürstenspiegels seine politischen Vorstellungen vor zum „Memento auf Lebenszeit“ und mit dem Anspruch, nicht selbsterworbene Weisheit zu geben, sondern „Wahrheit durch die Geschichte“. Als rechter Fürst von Gottes Gnaden möge der neue König nur wollen, was er darf, seine Rechte für die Bürger üben, die aus der Revolution hervorgegangene Tyrannei brechen, damit wahre Legitimität endlich der Usurpation Meister werde. An die Stelle des „furchtbaren Mechanismus“ soll der „alte organisch-lebendige Staatsverband“ treten. Nicht auf dem „Flugsand menschlicher Meinungen“ möge der König bauen, sondern auf Gott, die „Feste der Haltbarkeit“. Der Staat soll nicht mehr heidnisch sein. Das göttliche Element im Staat müsse zur Entfaltung gebracht werden. „Gottesrecht“ und „Gottesfriede“ sollen verwirk-

licht, Licht und Wahrheit gefördert, „Geistesfreiheit“ und das „Heiligtum des Glaubens und der Sitte“ geschützt werden. Gott soll kein Hausgott mehr sein, sein Reich sich nicht auf eine Winkelherrschaft beschränken. Deshalb muß die Religion ins politische Leben hineinwirken. Die Kirche muß aus „schmählicher Sklaverei“ befreit werden, damit sie ihren Beitrag zur gesellschaftlichen und geistigen Regeneration leisten kann. Insbesondere soll Bayern wieder werden, „was es zuvor gewesen, ehe sie das Gegenteil ihm anlogen, ein Schild und Eckstein der deutschen Kirche“. Das Recht der „Erstgeburt der Kirche vor der weltlichen Macht“ — die Kirche „nicht eine Freigelassene des Staates“, keiner Gewalt auf Erden dienstbar — die Kirche, die größte und reinste sittliche Verbindung, die es auf Erden je gegeben hat, zur Begründung und Übung der Tugend, der Wahrheit und des Rechts: Damit sind auf einprägsame Formeln gebracht jene politischen Grundpositionen, die Görres in den Schriften und Vorlesungen der Straßburger und Münchener Jahre gegen die revolutionäre wie gegen die despotische Doktrin der falschen Staatsweisheit verteidigt, und zugleich ist die Frage gestellt nach seinem Verhältnis zu Religion und Kirche.

Clemens Brentano, der in der Seele seines Freundes meinte lesen zu können wie in einem Buch, vergleicht Görres einmal mit Christophorus, „der wie Du immer den größten Herrn suchend, nun zuletzt unter dem Christkindlein seufzen muß, das durch die Woge des Weltwassers tragend er demüthig jenseits ankömmt“. Görres beginnt politisch wie kirchlich als Aufklärer und Revolutionär und ist im letzten Drittel seines Lebens der entschiedenste Verteidiger der kirchlichen Freiheit und als der bigott-obskurant Mystiker verschrien. Dem Wunsch Brentanos, die Geschichte seiner Rückkehr zur Kirche zu schreiben, „so gerührt und begeistert und demüthig als Augustinus es gethan“, ist er nicht nachgekommen. Es war und bleibt eine Crux der Forschung, daß Görres nie ein Tagebuch geführt „wie ein Kaufmann fleißig und ordentlich über alles vom Tage“, über alles, was ihm „durch Kopf und Leib und Seele gezogen“ und daß er aus männlicher „innerlicher Scheu“ keinem Freundesbrief die Geschichte seiner Seele anvertraut hat. Doch läßt sich zu seiner Reversion feststellen, daß er nicht als ein innerlich Ermatteter, noch in einem pietistischen Durchbruchserlebnis zur Kirche zurückgefunden hat. Wird man aber sagen können, daß sein Kirchenglaube während der Revolutionszeit im Grunde unberührt geblieben und daß seine gleichsam suspendierte Katholizität seit den romantischen Heidelberger Jahren wieder erwacht und in Straßburg, in katholischer Umgebung unter der Einwirkung seiner Freunde und der Not des politischen Exils hervorgetreten sei? Oder besteht doch ein Gegensatz zwischen dem aufgeklärt-revolutionären Kirchenfeind, der sich zur Vernunftreligion, zur „Religion des Menschen“ bekennt und dem militanten Katholiken der Straßburger und Münchener Jahre?

Im absolutistischen Staat und in der absolutistischen Kirche sieht der junge Görres die schlimmsten Feinde von Aufklärung, Freiheit und Fortschritt. Seine zornmütigen Angriffe auf die lichtscheue, verweltlichte Pfaffheit, auf Aberglauben und „hildebrandische“ Zwingherrschaft entsprechen seinem Kampf gegen den absolutistischen Staat. Sie kommen zum guten Teil aus der „katholischen Aufklärung“ und stellen im Grunde eine Reaktion auf das Bündnis der Kirche mit dem Ancien Regime dar, zu dessen gefügigem Werkzeug die Kirche nach Görres Meinung in einem solchen Maße geworden ist, daß er den Absolutismus geradezu eine „Periode der Jesuitendisziplin“ nennt.

Görres Attacken, das sollte bei all ihrem maßlosen Spott und Hohn nicht übersehen werden, richten sich in erster Linie gegen die Kirche als politische und Bildungsmacht; sie richten sich gegen eine deformierte Kirche, in der Pfaffen und Tyrannen Sittlichkeit und Vernunft zerstört haben, und sind von denselben Idealen getragen, die ihn gegen die politisch-soziale Destruktion und für die Revolution kämpfen lassen. Die Revolution hat für Görres den Charakter eines neuen Evangeliums, eines neuen Glaubens mit Aposteln und Kirchenvätern, mit Märtyrern und Bekennern und einer Erlösung, zu der die alte Kirche schuldhafterweise nichts beigetragen habe. Auf den Trümmern der Pfaffenherrschaft erhebt sich das „Allerheiligste der Freiheit“. Görres sieht eine neue Kirche sich erbauen mit der göttlichen Dreieinigkeit der Philosophie, höheren Poesie und Ethik. Nun erst, so triumphiert er, vermögen wir die Revolution in ihrem ganzen Wesen zu begreifen. Das Wesen der Revolution ist transformiert in die Dimension religiöser Wirklichkeitsbildung und Erfahrung.

Die institutionelle Kirche ist für Görres in seiner revolutionären Phase ein völliges Analogon des Staates. Er betont aber gleichzeitig ihre totale Verschiedenheit, will sie nicht abgeschafft, doch in ihre Naturgrenzen zurückgewiesen, d. h. völlig getrennt vom Staate, ja diesem unterworfen sehen. Dem Staat räumt er nicht nur Advokatie und Oberaufsicht ein, sondern ausdrücklich auch das Recht dafür zu sorgen, daß die „Kirche mit der Aufklärung des Zeitalters ziemlich gleichen Schritt halte“. Noch 1806 will Görres aus der neuen Kirche des Wissens das bisherige Christentum ausgeschlossen wissen, doch scheinen seine Heidelberger Jahre Friedrich Schlegels Einsicht zu bestätigen, die höchste Bestimmung der Revolution müsse darin gesehen werden, daß sie das heftigste Inzitant der schlummernden Religion gewesen sei.

Als Görres erkennt, daß es sich bei dem Evangelium der Revolution um eine Häresie handelt und in Paris beobachtet, wie diese Heilslehre verfälscht wird, wendet er sich von ihr ab. Seine politische Wende geht der endgültigen religiösen lange voraus. Josef Nadlers Wort sollte nicht ohne Widerspruch stehen bleiben,

daß Görres' politische, patriotische, literarische und gelehrte Tätigkeiten weltliche Funktionen eines Gottsuchers gewesen seien. Hinter den theologischen Interessen versteckt sich, was Clemens Brentano sehr treffend 1825 von den Aufsätzen des Freundes im „Katholik“ gesagt hat, eine politische Leidenschaft. „O daß Du alle Polemik gegen die weltliche Geschichte vergessen könntest, daß in Deinen katholischen Critiken der politische Ingrim nicht durchschauen möchte, damit keiner sage, er kratzt sich theologisch, wo es ihn politisch juckt.“ Görres' früheste positive Äußerungen über Religion und institutionelle Kirche finden sich stets in Verbindung mit dem Begriff Freiheit, so etwa 1805 in „Religion in der Geschichte“ die tiefe Einsicht, daß die antike Welt in die Despotie verfallen mußte, weil sie Politik und Religion mit Herrscherkult und Staatsdienst identifiziert habe. Eine erste positive Würdigung eines Papstes, Pius VII., aus dem Jahre 1814, begründet Görres damit, daß er zu den Helden zähle, denen die Welt ihre Befreiung verdanke, daß er die „Häupter und Waffen segnete, die der Welt den Frieden und der Kirche Ruhe und Eintracht erstritten“. Deutschland sieht der kirchlich noch indifferente Görres in Heidelberg unlösbar an die Kirche, immer an ihr Heil und ihr Mißgeschick gebunden, Europas Kraft durch die Kämpfe zwischen Imperium und Sacerdotium geschwächt und die Ideen der großen Päpste vorzüglich durch das Ungeschick und plumpe Ungestüm einer Reihe deutscher Kaiser in der Realisation verkrüppelt, der Zukunft also durch die Geschichte warnend den Weg gewiesen.

Der Mann, der diese Sätze schreibt, ist intentional Pantheist im Sinne von Schellings Naturphilosophie und stellt Spekulationen an über eine Verschmelzung von Heidentum und Christentum. Noch bis in die Straßburger Exilszeit hält Görres an der Deutung der Konfessionen als Erscheinungsformen einer großen Universalreligion fest und an dem Traum einer Synthese von Katholizismus und Protestantismus, an einer dritten, johanneischen Kirche der Zukunft, die über der petrinischen und paulinischen sich erheben müsse. Nachdem er dann 1821 das Christentum als die endgültige Religion und als Prinzip der Neugestaltung der Welt akzeptiert und es „nach reiflicher Erwägung für besser gefunden (hat), an dem alten Baue, dessen Grundvesten vor so manchen Jahrtausenden, noch vor der ersten Monarchie gelegt wurden, fortzubauen, als auf eigene Faust aus Stroh und Goldpapier ein eigenes Schwalbennest blos auf die Leibzucht zu bauen“, hält er den Gegensatz der Konfessionen für notwendig und fruchtbar, „durch die Vorsehung herbeygeführt“. In dem Verhältnis der Konfessionen zueinander beginnt er immer mehr die politische Lebensfrage Deutschlands zu sehen. Dem „politischen Protestantismus“, der im „alten Reiche beinahe alle politische Gewalt an sich gezogen und nun überall herrscht in der ganzen Macht des modernen Regierungsmechanismus“, der bei der Säkularfeier von 1817 „voreilig Triumph

über die katholische Kirche ausgerufen“, aber gleichzeitig aus dem Bewußtsein innerer Schwäche „in einem unaufhörlichen Zetergeschrei über die Gefahren, womit er bedroht sei, sich kundtut“, tritt er entgegen, um die Rechte und die Freiheit einer armen, „bis zur Nacktheit ausgeplünderten“ in die Dienstbarkeit gezwungenen Kirche zu verteidigen. Görres will nicht, wie viele seiner Gegner ihm vorgeworfen haben, die konfessionellen Unterschiede zu politisch-national trennenden Gegensätzen vertiefen. „Dem rechten, frommen und bescheidenen Protestantismus“ ist er stets mit Verständnis und dem Willen zur Zusammenarbeit entgegengekommen. Auf ein friedliches Nebeneinander der Konfessionen hat er stets gehofft, den Traum von einer johanneischen Kirche auch in seiner Münchener Zeit nie ganz aufgegeben. „Wir alle“, schreibt er nach den Kölner Wirren, das eigentliche Anliegen seines Buches über den „Kölner Dom und das Münster von Strasburg“ vorwegnehmend, „wir alle, Katholische und Protestantische haben in unseren Vätern gesündigt und weben fort an der Webe menschlicher Irrsal. An die Grenze zweier Zeiten gestellt, möge daher inmitten des Landes, wo die Geister sich entzweit, als Sühnopfer und zugleich Denkmal der Heilung der vollendete Dom zu Köln sich erheben.“

Immer wieder betont Görres, schon vor seiner Reversion, den Zusammenhang zwischen Reformation und Revolution. Sein zunächst sehr positives Urteil über „die große und edle Bewegung, in welcher der revolutionär-ethische Unwille über jeden Frevel am Heiligen, der Widerspruch des nordischen Geistes gegen den dunklen Drang des Südens zum Ausdruck gekommen sei, wird parallel zur Ausbildung konservativer Vorstellungen negativer. In dem protestantischen Prinzip ungebundener Selbstautorität und negativer Kritik sieht er den Keim der Zerstörung, die Reformation in der Quelle vergiftet. Den politischen Protestantismus, der zur Anarchie tendiere, macht er verantwortlich für den Zerfall der Kaisermacht und die territoriale Zersplitterung des Reiches. In ihren Sturz hat die Kirche den Staat mitgerissen. Die kirchliche Revolution, der „zweite Sündenfall der Menschheit“, hat den Siegeszug der politischen Revolution vorbereitet. Aus dem seit der Reformation andauernden Zersetzungsprozeß sei über einen „corrosiven Rationalismus“ die „mobil-revolutionäre“ und über den „narcotischen Pietismus“ die „stabil-absolute Partei“ hervorgegangen.

Das Widererstarben des Katholizismus — „die Religion der Jugend muß vorherrschend werthätig seyn, nicht bloß Hörer muß das Wort bey ihr finden, sondern Thäter; ihre Kirche ist die *streitende*“ — erfüllt Görres in „Europa und die Revolution“ mit politischer Hoffnung, „da der Teutsche nur dann seine alte Kraft, Energie und innere Sicherheit wiederzugewinnen hoffen darf, wenn er seine alte Religiosität gewonnen“, eine „freudige, wackere, rüstige Religiosität“, die weder im offenen noch im geheimen Widerspruch sich befindet mit der

„rechten Politik“ noch mit der „rechten Philosophie“. Das Christentum will der Görres der reifen Mannesjahre zum leitenden Prinzip der Staatskunst erhoben wissen, da alles andere versagt habe. Eine Wiedergeburt Deutschlands, deutsche Einheit und Größe hält er ohne die Hilfe der Kirche nicht für möglich.

Wo Görres für katholische Interessen sich einsetzt, geschieht das zunächst aus angeborenem Gerechtigkeitssinn, wie im Fall des von seiner Stelle entfernten Koblenzer Gymnasiallehrers, aus Neigung zum Eintreten für wirklich oder vermeintlich Unterdrückte — für die Jesuiten, eine „von den Mächtigen verfolgte, gänzlich wehrlos gemachte und beinahe infam erklärte Gesellschaft“ — aus Reaktion auf preußisch-protestantische Überheblichkeit, nicht aber aus konfessionellen Motiven oder gar aus „ultramontaner“ Gesinnung. Dann beginnt er in der Kirche das letzte Bollwerk der Freiheit zu sehen, die letzte Kulturmacht, und schließlich jagt er, mit Clemens Brentano zu sprechen, ein Spürhund Gottes, Wölfe in Schafskleidern, tolle Füchse und Grenzsteinverrückter. Er verteidigt die Unabhängigkeit der Kirche und ihr Recht der Erstgeburt vor der weltlichen Macht gegen ministerielle Willkür, gegen Hofliberale, kritische Nagetiere und Metropolitantheologen. Mit seinen Anklagen gegen Wessenberg und jenen Teil von Klerus und Laienwelt, der weder das „Rechte ist“ noch die „wahre und volle Mitte“, tut sich ein innerkatholischer Gegensatz auf, der bald offen, bald überdeckt bis in die Gegenwart andauert.

Der Katholizismus, so fordert Görres, müsse exklusiv auftreten; hat er erst sein Recht, dann wird er sich auch seinerseits „billig“ finden lassen. Die Freiheit der Kirche, die jetzt statt des Zepters verlorener Landesherrlichkeit die Dornenkrone der Dienstbarkeit trage, verteidigt er in seinem Aufsatz über die Kirchenverfolgung in Holland. Als „Aufforderung an einen Freistaat, auch ein wenig christlich zu sein“, stellt Görres selbst seine zunächst im Katholik abgedruckte, dann auch separat herausgebrachte Abhandlung über den Udligenschwyler Handel im Kanton Luzern vor oder wie der Titel später treffender heißt: „Der Kampf der Kirchenfreiheit mit der Staatsgewalt in der katholischen Schweiz.“ In dieser „geistvollen Schrift“ — so das Urteil des gewiß nicht görresfreundlichen Luzerner Politikers Philipp Anton v. Segesser — begründet er philosophisch, historisch und theologisch die Freiheit der Kirche vom Staat. Die Kirche, zum Dienste Gottes aufgeboden, ist nicht eine „Freigelassene des Staates“; sie ist keiner Gewalt auf Erden dienstbar. „Ihr katholischen Schweizer“, so ruft er im eifernden Ton des späteren „Athanasius“ am Ende jener Schrift, „die Ihr zur Freiheit der Väter auch ihren Glauben Euch erhalten, Ihr habt wahrlich den besten Theil gewählt! In der Kirche gottgebunden, und dadurch erst recht befreit, im Staate aber politisch freigegeben: das ist ohne Zweifel der höchste Grad von Freiheit, dessen die

menschliche Natur fähig ist; so wie hinwiederum im Glauben von Gott gelöst, und eigenem Dünkel preisgegeben, und dafür an eine bloß irdische Macht gekettet, die überall, selbst im Geistlichen nach Willkühr schaltet, der tiefste Grund der Knechtschaft ist, zu dem sie versinken mag.“

Die Trennung von Staat und Kirche lehnt Görres als „widersinnige und ganz und gar verwerfliche Irrlehre“ ab. Sein Ziel, in immer neuen Variationen während der letzten zwanzig Jahre seines Lebens vorgetragen, ist „die ganze und volle Realisierung der feierlich gewährten Religionsfreiheit und der zugesagten politischen und bürgerlichen Gleichheit der katholischen Konfession in ihrem ganzen Umfang ohne Gefährde und Hinterhalt“. Auf diese Freiheit der Kirche, auf das „gänzliche Durchdringen und Durchwachsen der beiden Societäten“ Staat und Kirche sieht er die christliche Sozialordnung gegründet.

In seinem in dem aufgeklärt-liberalen Aarau unter dem Eindruck der Aufstände in Spanien und Neapel geschriebenen Buch „Europa und die Revolution“, das man pathetisch das Introibo ad altare Dei, das großartigste und zugleich verworrenste seiner Bücher genannt hat, sieht Görres im Gebet des Herrn all das enthalten was die Zeit bedarf: „daß Gottes Reich komme, das Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit, daß sein Wille geschehe, der nur das Wohl und die Freyheit und das Glück Aller wollen kann; daß ein gesicherter Wohlstand des Leibes Nothdurft leiste; daß die alte Schuld der Natur, die die Enkel heimsucht, endlich gesühnt werde mit der eigenen; daß die Verzweiflung die Völker nicht in Versuchung führe, durch gewaltsamen Aufstand ihr Recht sich selbst zu nehmen, sondern schonende Billigkeit, die Jedem gestattet, was ihm gebührt, sie erlöse von dem Uebel“. Hier und in seiner Schrift „Die heilige Allianz und die Völker auf dem Congresse von Verona“ fordert Görres, daß christliche Grundsätze in der Politik und auf alle Nationen angewendet werden, denn „die Formel kann nicht bringen, um was sie fleht, wenn die That müßig bleibt“. Deshalb schließt er sein „Europa und die Revolution“ mit den Worten des Psalmisten, welche den „anarchischen und despotischen“ Bestrebungen, den „Hochmütigen und Gewalttätigen“ den Zorn dessen androhen, „der in der Geschichte gebietet“: *Dominus confregit reges, judicabit in nationibus, implebit ruinas, conquassabit capita multorum.*

Die Spirale hat man das adäquate Symbol für Görres' durch Metamorphosen fortgeführte Evolution genannt. Das Reich der Freiheit und Gerechtigkeit auf Erden, begründet in der Selbstherrlichkeit der Aufklärung, mit dem Auftrag, die Menschen zur Vollkommenheit zu erziehen, sucht er in seiner fortschrittsgläubigen-revolutionären Phase. Die vollkommene Staatsverfassung, Menschen- und Völkerglück, den radikalen Moralstaat sieht er zum Greifen nahe, „in dem nur

die von Rousseau sogenannte Religion des Menschen herrschend, die praktische Vernunft allein gesetzgebend ist“. Wie Friedrich Schlegel könnte auch der junge Görres gesagt haben: „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu verwirklichen, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der modernen Geschichte.“ In Straßburg und München deutet er aber das politische und historische Geschehen immer mehr als das „unaufhörliche Streben, die Gesellschaft aus der Verwirrung und wilden Anarchie zu erlösen, sie allmählich wieder der heiteren Ruhe eines geordneten Zustandes zurückzugeben und also Gottes Reich auf Erden vorzubereiten“. An die Stelle der Ideen der Aufklärung und Revolution sind Genesis und Apokalypse als Kanon der Geschichte getreten und die „wahren Antiken der Revolution“ sind abgelöst durch die Heiligen der Kirche. Kehren nicht, so müssen wir fragen, Görres' aufklärerischer Fortschrittsoptimismus und sein idealistisches Freiheitspathos in seinem sechsten oder siebenten Leben zurück, in den Bereich von dem sie ausgegangen sind, in den Bereich des Christlichen? Wird nicht, um mit Görres selbst zu sprechen, das Gleiche wiedergeboren in veränderter Gestalt und auf höherer Ebene?

Nicht im formellen Widerspruchsgeist, den einer seiner publizistischen Gegner aus der Zeit der Kölner Wirren als *die* Leidenschaft bezeichnete, die Görres unter allen Umständen beibehalten habe, ist der archimedische Punkt seines Lebens und Wirkens zu sehen, sondern in seinem politischen Moralismus, im Willen zur Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit, für die er stets eingetreten ist, „ohne alle Furcht“. Seiner Zeit galt Görres als Kämpfer und Visionär, als Wächter und Strafprediger, in „Bildern denkend und überall auf den höchsten Zinnen der wildbewegten Zeit weissagend und züchtigend“. Er selbst war zutiefst durchdrungen von seinem Wächteramt und Prophetentum, obwohl er seinen „Wahrsageberuf“ gelegentlich für „ein ziemlich unnützes Geschäft“ hielt, da die Herren die „verfluchte Wahrheit“ nicht hören wollten. Eine Quelle seines Wächteramtes und seines Prophetentums ist sein Zukunftsoptimismus, eine andere sein „edler Zorn gegen alles Schlechte, sein ausgeprägtes Gefühl für Recht und Unrecht, sein sittliches Verantwortungsbewußtsein, nicht nur für sich, sondern für die ganze Menschheit, wie es in dieser Stärke höchst selten anzutreffen ist“.

Görres hat nie aus Eigennutz oder um Lohn gekämpft. Mietlinge und Speichel-lecker waren ihm in tiefster Seele verhaßt, denn sie waren Sklavenseelen. Görres war immer Partei und hat stets die Forderung erhoben, daß jedermann Partei ergreifen müsse; Gott allein sehe über alle Parteien weg und vergebe ihnen das Parteiliche, aber nicht das Geheuchelte und Gelogene. Görres konnte selbstkritisch von sich sagen, daß er weder „engen Geistes, noch mürrischen Gemüthes“ sei,

daß er den Geistern gerne „jede kühne Freiheit“ gönne, „dem Scherze sein Recht und jeder Eigenthümlichkeit ihre Weise; er achtet jede Kraft, wenn sie auch gegen ihn gerichtet ist, aber er verlangt im Kerne Gesinnung, Ernst und Wahrhaftigkeit; und nur wo er diese nicht findet, wendet er sich mit Abscheu ab, weil hier im Elemente der Ruchlosigkeit Satans Reich beginnt“.

Heimo Dolch

Der brennende Dornbusch

(Vom Geheimnis der Schöpfung)

A. 1. Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Inhalt der Sage, die den folgenden Erwägungen zugrundeliegt: Der Sage vom brennenden Dornbusch.

Wir lesen im Alten Testament, im 2. Buch Mose:

„Mose hütete die Schafe seines Schwiegervaters Jetro, des Priesters von Midian. Einmal trieb er die Schafe über die Steppe hinaus und kam zum Berge Gottes, zum Horeb. Da erschien ihm der Engel Jahwes in einer Feuerflamme, mitten aus einem Dornbusch heraus. Und er sah hin, und siehe, der Dornbusch brannte im Feuer, er verbrannte darin aber nicht. Da dachte Mose: ‚Ich will doch hingehen und dieses seltsame Schauspiel betrachten, warum der Dornbusch nicht verbrennt.‘ Als Jahwe sah, daß er herantrat, um nachzusehen, rief Gott ihm aus dem Dornbusch zu: ‚Mose! Mose!‘. Dieser sprach: ‚Hier bin ich.‘ Da sprach er: ‚Tritt nicht näher heran! Ziehe deine Schuhe von deinen Füßen, denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliger Boden!‘ Und er fuhr fort: ‚Ich bin der Gott deiner Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaacs und der Gott Jakobs.‘ Da verhüllte Mose sein Antlitz: denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen.“

Soweit die Erzählung aus dem Alten Testament.

Es wird wohl manchen verwundern, daß ich diesen Bericht als „Sage“ klassifizierte — ist er doch, so lautet der Einwand, viel mehr als eine der Sagen, die wir allenthalben bei den Völkern finden und in denen diese ihre Herkunft oder große Ereignisse in ihrer Geschichte deutend vergegenwärtigen! Dieser Bericht ist doch Teil der einen großen Offenbarung Gottes! Ich lasse dieses qualitative Mehr im folgenden außer Betracht, um die wahrlich nicht einfach zu beantwortende Frage, wie denn dieses Mehr *erwiesen* werden kann, ausklammern zu können.

Unser Bericht ist zumindest vom Range der Sagen, Mythen oder Märchen (bzw. ein spezieller Teil der großen Auszugs-Sage des Volkes Israel aus Ägypten) — das genügt im folgenden.

Genügt es wirklich? Haben Sagen überhaupt Wahrheit? Sind nicht auch sie „Märchen“ — nun dieses Wort im abwertenden Sinne verstanden, wie wir es

z. B. gebrauchen, wenn wir im Gespräch die Aussage des anderen unglaubwürdig finden und ihn bitten, er möge doch die Wahrheit sagen und keine „Märchen“ erzählen? Es gibt zweifelsohne nur sehr wenige, die z. B. nach den Lebensdaten Schneewittchens fragen und die erst dann bereit sind, der Frage nach dem Wahrheitsgehalt des Märchens vom „Schneewittchen und den sieben Zwergen“ näherzutreten, wenn diese Lebensdaten gesichert feststehen. In diesen Sagen oder Märchen ist schon Wahrheit — freilich in einer anderen Ausdrucksform als unserem begrifflichen Denken. So wollen wir auch der Sage vom brennenden Dornbusch Wahrheit zubilligen. Wir fügen aber gleich hinzu: Man kann nicht mit Hilfe von Symbolen, Gleichnissen und dergl. im strengen Sinne beweisen, so können die folgenden Erwägungen nicht beweisen — das ist auch nicht beabsichtigt. Man kann aber mit ihrer Hilfe Sachverhalte erläutern — und das soll im folgenden geschehen.

2. Welche Sachverhalte wähle ich aus?

Vor 20 Jahren wurde im Rahmen der Görres-Gesellschaft das Institut der Begegnung zwischen Naturwissenschaft und Theologie gegründet. Wie die Bezeichnung andeutet, sollte die Arbeit des Institutes der Untersuchung jener Grenzfragen dienen, wie sie im Lauf der Zeit in der Auseinandersetzung zwischen Wissen — im speziellen: naturwissenschaftlichen Wissen — und Glauben entstanden sind. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die Abstammungsfrage des Menschen. (Nebenbei sei erwähnt, daß vor einigen Jahren der Name dieses Institutes etwas geändert wurde — aus Gründen, die hier nicht näher darzulegen sind.)

So trafen sich Jahr für Jahr etwa 20 Wissenschaftler aus den verschiedenen Forschungsbereichen; vor kurzem zur 20. Arbeitstagung. Ein kleines Jubiläum, das auch Anlaß dafür ist, daß ich als derzeitiger Direktor dieses Institutes Ihnen jetzt meine Erwägungen vorlegen darf. Von daher ist auch die Auswahl der zu besprechenden Sachverhalte bestimmt. Da morgen Vormittag in der Sektion Naturwissenschaften drei Mitglieder des Institutes über konkrete Themen, wie sie auf Institutstagungen verhandelt wurden, referieren werden, erlaube ich mir im folgenden auf einige allgemeine Fragestellungen einzugehen, die zwar nicht thematisch behandelt wurden, stets aber wie Hintergrundfragen mitgefragt waren.

B. Lassen Sie mich zunächst auf drei Sachverhalte hinweisen, die das eine und doch so vielfältige und mehrschichtige Geheimnis der Schöpfung so herausstellen, wie es Gottes Offenbarung verkündet und die erleuchtete Vernunft gläubig bejaht, ohne daß es dem Naturwissenschaftler als solchem zugänglich ist.

1. Die Väter der Christenheit formulierten bekanntlich im 4. und 5. Jahrhundert die bleibend grundlegenden Aussagen des christlichen Glaubens, so auch die

Glaubenswahrheit, daß Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist; daß er der eine Herr, die eine Person ist, ohne daß das Menschliche im Göttlichen aufgeht oder daß Jesus eigentlich nur Mensch ist und nicht eine Unendlichkeit mehr. Ein für den menschlichen Verstand undurchdringliches Geheimnis des In- und Miteinanderseins von Göttlichem und Menschlichem! Die Väter formulierten diese Glaubenswahrheit nicht nur in abstrakten Begriffen (soweit sie ihnen damals zuhanden waren), sondern nahmen auch die aus der Tradition übernommene Sage vom brennenden Dornbusch auf, interpretierten diese als ferne Vorausankündigung des Christus-Geheimnisses und erläuterten dieses durch jene: Dieser Dornbusch brannte — aber verbrannte nicht; so auch bleibt die Menschheit Jesu Menschheit, sie verbrennt nicht in der Gottheit; in ihr und durch sie hindurch leuchtet diese auf, in seinen Worten und Taten, zumal für einen Moment auf dem Berge Tabor und dann für Zeit und Ewigkeit nach der Auferstehung.

2. Spätere Zeiten wandten sich zumal in der abendländischen Christenheit mehr anthropologischen Fragen zu — vielleicht sogar: zu sehr! —, etwa zu dieser: Wie ist Sein und Wirken der begnadeten Kreatur im Heilswirken Gottes zu denken? Gibt es etwa ein *Mitwirken* einer solchen Kreatur im Heilsgeschehen? Die Reformatoren sahen in ihrer berechtigten Sorge, daß Gnade Gnade sein und bleiben müsse, daß also niemals die Kreatur mit ihren natürlichen Kräften Gnade wirken könne, keine andere Möglichkeit, die „Gnädigkeit“ der Gnade zu wahren, als daß sie auch den Christen als — wie Luther einmal sagt — „*materia mortua*“ (tote Materie) kennzeichneten, an der Gott und Gott allein gnädig wirkt. Würde ein irgendwie geartetes, aber wahres *Mitwirken* der Kreatur angenommen, würde Gottes Gnadenherrlichkeit zumindest verwässert, wenn nicht zerstört. Man wird dieser echten Sorge für die Reinhaltung der Gnädigkeit der Gnade (zumal wenn man sich an manche Zeiterscheinungen damals erinnert!) nicht den Respekt versagen, aber auch nicht übersehen dürfen, daß diese Sorge den Mittelweg nicht mehr sehen läßt, den katholisches Glaubensverständnis in der theoretisch-dogmatischen Darlegung anzeigt, vor allem aber in der Nachfolge einer konkreten Gestalt der Heilsgeschichte lebt. Nicht von ungefähr wird als die höchste irdische Erfüllung des im Geheimnis des brennenden Dornbusches Angekündeten Maria, die Mutter des Herrn, gedeutet. In der 3. Antiphon der 1. Vesper vom 1. Januar heißt es: „Mose schaute den Dornbusch; der brannte, aber verbrannte nicht! Darin erkennen wir deine unversehrte Jungfrauschaft; Mutter Gottes, bitte für uns!“ Maria Mensch und ganz Mensch und niemals Göttin — und doch leuchtete in ihr in einer im Bereich menschlichen Seins und Wirkens einmaligen Weise die Beanspruchbarkeit und das Befähigtwerden eines Menschen für Gottes Heilswirken auf.

3. Gehen wir einen Schritt weiter und betrachten wir einen Teil innerhalb der großen Schöpfungswirklichkeit in seinem Geheimnis, an den wir wohl zu wenig denken — ich meine das menschliche Wort, den menschlichen Gedanken.

Paulus schreibt einmal an die Thessalonicher: „... (wir) danken Gott auch ohne Unterlaß, daß ihr, da ihr das Wort Gottes von uns gehört, es empfangen und nicht als Menschenwort aufgenommen habt, sondern als das, was es wahrhaft ist: Wort Gottes“ (1 Thess 2,13).

Ist da nicht ein Staunenswertes ausgesagt? Wieso kann das Wort, das der Mensch von seiner Mutter zu sprechen gelehrt wurde und das er im Umgang mit den Mitmenschen anzuwenden lernte, so daß er sich diesen gegenüber aussprechen kann — wieso kann genau diesselbe Wort von Gott gebraucht werden, damit er sich offenbarend ausspricht? Es ist und bleibt Menschenwort; der Sprachwissenschaftler, der Exeget wendet auf seine Erforschung die ihm bekannten wissenschaftlichen Erkenntnisse an — und doch gewinnt es, in den prophetischen Dienst genommen, die Aura des Göttlichen. Wir würden doch wohl die Aussage Pauli, die wir eben zitierten, mißverstehen, wenn wir sagten, das Wort, in der Heiligen Schrift niedergeschrieben bzw. vom Zeugen verkündet, sei menschliches Wort und nichts als dieses, und nur anlässlich seines Hörens stelle sich im Hörer Gottes Wahrheit ein. Paulus meint sicherlich mehr: In diesem Wort und durch es hindurch leuchtet Gottes Botschaft auf, ja es ist Gottes Botschaft!

Wenn wir das Wort „Wort“ hören, denken wir im allgemeinen an das äußere, gesprochene Wort, wir können damit aber auch das innere Wort, den Gedanken, meinen.

In bezug auf dieses innere Wort des Menschen geht P. Rahner noch einen Schritt weiter. Er schreibt einmal speziell in bezug auf die Glaubenswahrheit der Auferstehung Jesu:

„Soll heute die Auferstehung Jesu glaubhaft als Grunddogma des Christentums verkündet werden, so ist (logisch) zunächst der apriorische Horizont im Dasein des Menschen aufzuweisen, innerhalb dessen so etwas wie die Auferstehung Jesu verstehbar und glaubwürdig „ankommen“ kann. Dieses Postulat kann nicht durch den Hinweis entkräftigt werden, daß eine solche ‚transzendente‘ Frage zeitlich-geschichtlich auftritt nach der geschichtlichen Erfahrung dessen, für das die Antwort auf diese Frage Horizont und Bedingung der Möglichkeit bieten soll. Denn dieses gegenseitige Bedingungsverhältnis von faktischer Erfahrung und Beistellung der (reflektierten) Möglichkeit der Erfahrung ist im geistigen Dasein des Menschen immer gegeben.“

P. Rahner erkennt also dem menschlichen Wort nicht nur eine äußere und äußerliche Brauchbarkeit dafür zu, Gottes Heilstun auszusagen, sondern er fordert eine innere und innerliche Zuordnung des einen zum anderen, so daß erst aufgrund dieses inneren Offenseins des menschlichen Gedanken-Wortes auf Gottes Heilstun hin dieses für den Menschen aussagbar wird. Ob man hier P. Rahner folgen muß? Auch wenn man dies nicht tut, regt seine Aussage zweifelsohne an, von einer weiteren Seite her das eine Geheimnis zu betrachten, das im Real-Symbol des brennenden Dornbusches vorausgestellt wird: Das Leuchtendwerden der Kreatur im Heilsgeschehen, ohne daß die Kreatur (bzw. Kreatürliches) aufhört, Kreatur zu bleiben, und ohne daß das Erleuchtende, der Offenbarende, aufhört, er selbst zu bleiben.

Woher kommt das?

Man wird antworten, der Grund dafür sei, daß Gott die Welt so geschaffen habe.

Gut! Ich widerspreche nicht; bitte aber den so Antwortenden zu bedenken, daß es zweierlei Beantwortungen einer Frage gibt. Einmal ist die Antwort so, daß der Frageimpuls erstirbt: Die Beantwortung ist da; die Sache ist klar; es interessiert nicht mehr, die Frage nochmals zu untersuchen. Keiner löst ein Rätsel zweimal — das ist uninteressant, es sei denn, man hat die schon gefundene Lösung vergessen. Es gibt aber auch Antworten, die die Frage schon beantworteten, die Fragwürdigkeit der ursprünglichen Frage aber nicht nichten, sondern eher verstärken!

Was heißt das genauer betrachtet, Gott habe die Welt *so* erschaffen, daß in ihr das Geheimnis des brennenden Dornbusches aufleuchten kann? Ist das eine Glaubensaussage? Ist es erkennbar so?

C. Wir kommen zum zweiten Teil unserer Überlegungen, in welcher der andere Part unserer Sage — nämlich Mose, der beobachtet und genauer zusieht — im Vordergrund stehen wird (da dachte Mose: „Ich will doch hingehen und dieses seltsame Schauspiel betrachten, warum der Dornbusch nicht verbrennt.“).

Ich gehe schrittweise an Hand dreier konkreter Aussagen von Naturwissenschaftlern vor.

1. H. Hertz beschreibt die Vorgehensweise des Naturwissenschaftlers zu Beginn seiner „Prinzipien der Mechanik“ wie folgt:

a. Es ist die nächste und in gewissem Sinne wichtigste Aufgabe unserer bewußten Naturerkenntnis, daß sie uns befähige, zukünftige Erfahrungen vor auszusehen, um nach dieser Voraussicht unser gegenwärtiges Handeln einrichten zu können.

b. Als Grundlage für die Lösung jener Aufgabe der Erkenntnis benutzen wir unter allen Umständen vorangegangene Erfahrungen, gewonnen durch zufällige Beobachtungen oder durch absichtlichen Versuch.

c. Das Verfahren aber, dessen wir uns zur Ableitung des Zukünftigen aus dem Vergangenen und damit zur Erlangung der erstrebten Voraussicht stets bedienen, ist dieses: Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äußeren Gegenstände, und zwar machen wir sie von solcher Art, daß die denknotwendigen Folgen der Bilder stets wieder Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände.

d. Damit diese Forderung überhaupt erfüllbar sei, müssen gewisse Übereinstimmungen vorhanden sein zwischen der Natur und unserem Geiste.

e. Die Erfahrung lehrt uns, daß diese Forderung erfüllbar ist und daß also solche Übereinstimmungen in der Tat bestehen.

Dieser Text ist ungefähr hundert Jahre alt. Ist er nicht deshalb angesichts der seitdem eingeführten Methoden und gewonnenen Forschungsergebnisse veraltet? Ich meine, dieser Text beschreibt im Generellen die Vorgehensweise des Naturwissenschaftlers „klassisch“. Vergewährtigen wir uns diese an Hand dieses Textes. (Der Urtext ist fortlaufend; ich habe der Deutlichkeit halber ihn in Absätze gegliedert unter Voranstellung der Kennzeichnungen a., b., . . . e.).

Hertz ist keineswegs der Ansicht, daß Naturforschung allein die Aufgabe habe, uns zu befähigen, sachgerecht ausgerüstet unsere Zukunft zu planen und zu gestalten, unseres Glückes „eigener Schmied“ zu werden, wie es Fr. Bacon zu Beginn der Neuzeit verhieß, — das ist (Satz a.) „die nächste und in gewissem Sinne wichtigste Aufgabe“ der Naturforschung.

Grundlage für die Lösung dieser Aufgabe ist das stete Aufstützen auf Erfahrung, Beobachtung und Experiment (Satz b.).

Wie löst der Naturforscher diese Aufgabe? Welches Verfahren wendet er im Generellen an (mögen die Methoden im einzelnen auch verschieden sein)?

Satz c. gibt es wider: Es ist im Grunde ein Abbilden — aber ein spezifisch bestimmtes Abbilden (der Künstler z. B. bildet ja auch ab!): ein „Einschleifprozeß“ (Fr. Dessauer) von „innerem Scheinbild“, von der geistigen Annahme, ein bestimmter Vorgang sei bzw. verlaufe so, und der experimentellen Feststellung, daß er so ist bzw. so verläuft. Etwa, um ein ganz konkretes Beispiel zu geben: Angenommen, ich habe ein „Bild“ von diesem konkreten Vorgang da, dann müßte doch dieser Vorgang, wenn ich etwa die Temperatur verändere, so verlaufen (denknotwendige Folge); ich beobachte, wie er bei Temperaturveränderung tatsächlich verläuft (naturnotwendige Folge) und prüfe, ob ich auch in bezug auf diese beobachteten Veränderungen „im Bilde“ bin. Trifft dies zu, kann ich schließen, daß ich in bezug auf diesen Vorgang *und* seine Folgen „im Bilde“ bin; trifft es nicht zu, muß ich mein „Bild“ vom Vorgang selbst (nicht nur von seinen Folgen) verbessern, vielleicht sogar ändern.

Hertz reflektiert — Satz d. —, was denn diesen „Einschleifprozeß“ ermögliche: Wieso vermag der Verstand derartige passende Bilder zu produzieren? *Logische* Folgerungen und *naturnotwendige* Folgen sind doch verschiedenartig! Er folgert, daß „gewisse Übereinstimmungen“ „zwischen der Natur und unserem Geist“ vorhanden sind. Wie diese „gewissen Übereinstimmungen“ näher zu bestimmen und worin sie begründet sind, das fragt Hertz als Positivist nicht mehr, er begnügt sich mit der Feststellung der Tatsächlichkeit dieser Übereinstimmung, was ja die Erfahrung zeige (Satz e.).

2. Diese Zuversicht, daß das von Hertz beschriebene Verfahren als gesichert zu betrachten sei, weil es stets durch die Erfahrung bestätigt würde, erhielt einen ersten starken Stoß durch experimentelle Feststellungen, wie z. B. dem Michelson-Versuch. Die Erfahrung lehrte im Gegensatz zu Satz e. (vergl. oben), daß erst dann wieder Theorie und Beobachtung in Einklang gebracht werden können, wenn grundlegende „innere Scheinbilder oder Symbole“, die man bislang als sicher zutreffend angesehen hatte, revidiert werden. Einsteins Relativitätstheorie, die ja die kurz genannten experimentellen Schwierigkeiten theoretisch meisterte, kennt nicht mehr den „absoluten Raum“, in dem alle Vorgänge ablaufen, auch nicht mehr die „absolute Zeit“, in der diese Vorgänge einheitlich gemessen werden können etc. Die von Hertz an der Erfahrung so zuversichtlich festgestellte Übereinstimmung von „Natur und unserem Geist“ kann also gar nicht so „sorglos“ vorausgesetzt werden; sie ist fragwürdig und bedarf einer theoretischen Untersuchung und Begründung.

Worin erkennt Einstein den wahren, den tiefsten Grund für diese Übereinstimmung zwischen Mensch und der Natur in der Erkenntnis? Darin, daß es im letz-

ten *eine einzige* Gesetzlichkeit gibt, die im Menschen als Erkennendem und in den Welt dingen als erkannten in je eigentümlicher Weise erscheint. Er weist auf Spinoza hin als auf den Erkenntnistheoretiker bzw. Metaphysiker, dessen Aussage mit dem Grundgerüst naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Aussage korrespondiere. Das mag zunächst Erstaunen machen, daß Einstein auf einen Philosophen verweist, der im 17. Jahrhundert lebte (1632—1677) und dessen Aussage, wenn überhaupt, nur als „pantheistisch“ bekannt ist. Bei näherer Betrachtung findet man jedoch tiefe innere Zusammenhänge zwischen den Grundvorstellungen beider.

Und es ist nicht Einstein allein, der auf Spinoza verweist. So reflektierte der bekannte Zoologe und Evolutionstheoretiker B. Rensch auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen und die metaphysischen Hintergrundvorstellungen seiner naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse. Auch er bekennt, daß ihm nur eine Aussage im Bereich der abendländischen Philosophie mit seinem naturwissenschaftlichen Denken vereinbar erscheint: die Spinozas. Er zitiert dessen Aussage aus seiner „Ethik“:

„Ordo et connexio rerum cogitantium idem ac ordo et connexio rerum extensarum.“

Hier ist die von H. Hertz beruhigt festgestellte Tatsache der Übereinstimmungen auf einen letzten Grund zurückgeführt: auf die Identität, auf die *durch Denken erkennbare* Identität von Mensch und Natur im Erkennen. Rensch schließt einen ausführlichen Bericht über seine Konzeption:

„Es ist überraschend zu sehen, wie die Grundzüge der hier vertretenen, auf den Ergebnissen der Naturforschung und Erkenntnistheorie dieses Jahrhunderts aufgebauten hylopsychistischen Weltbildes den ältesten, in Indien entwickelten philosophischen Vorstellungen entsprechen, wie sie um etwa 800 bis 600 v. Chr. in den Upanischaden festgelegt wurden: ‚Wie das gleiche, einheitliche Feuer, nachdem es in die Welt kam, verschiedenartig wird, je nachdem, was es entzündet, so auch wird der einheitliche Atman, der in allen Wesen wohnt, verschiedenartig, je nachdem in welche er eintritt. Und er existiert auch für sich.‘“

Warum in den Upanischaden das Göttliche als Feuer und ob es dort immer so gekennzeichnet wird, bleibe ununtersucht — nehmen wir diese Kennzeichnung als Tatsache. In einem solchen Verständnis wird — wenn wir an unsere Sage denken — alles brennender Dornbusch, alles in Abschattungen; alles ist von dem einen einheitlichen Feuer — und in allen Wesen wohnt der einheitliche Atman!

Beachten wir jedoch auch den Schlußsatz im Zitat: „Und er existiert auch für sich“, damit wir nicht vorschnell weder Rensch noch den Upanischaden einen totalen Pantheismus unterstellen; übrigens sprach ja bekanntlich auch Einstein in seiner Sprache, über deren Legitimierung wir hier nicht zu reflektieren haben, von „dem Alten“, der hinter der einen umfassenden Weltgesetzlichkeit wese.

Naturwissenschaftler übersteigen also zweifelsohne Pragmatik und Positivität (im Sinne von Positivismus) ihres Forschens und dessen Ergebnisse. Wird dieser Überstieg nur in der Richtung, wie sie eben skizziert wurde, unternommen?

Eine harmlos erscheinende und doch sehr bedrängende Frage! Trifft die von A. v. Harnack zu Anfang dieses Jahrhunderts geäußerte Vermutung zu, daß es die Naturwissenschaftler sein werden, die das Geschäft der alten Philosophie im 20. Jahrhundert weiterbetreiben werden? Trifft des weiteren die ebenso alte These von K. Joel vom Ursprung der Naturwissenschaft aus der Naturmystik zu? Angenommen, daß es sich so verhält, kann dann gefolgert werden, daß es einen *inneren* Zusammenhang zwischen naturwissenschaftlichem und pantheistischem Denken gibt? Einen inneren Zusammenhang derart, daß dem Naturwissenschaftler immer, wenn er naturphilosophische bzw. metaphysische Erwägungen anstellt, ihm aufgrund der Struktur seines Denkens der Weg zu Spinoza gewiesen wird? Ich meine, das ist in der Tat eine sehr bedrängende Frage! Teilhard de Chardin notierte 1902 (man beachte dieses Datum!), wohl von M. Blondel dazu angeregt:

„Die Welt ist dabei, sich aus Innerem zu einer Art natürlichen Religion der Welt zuzuwenden, die diese Welt unrechtmäßig vom Gott des Evangeliums abwendet. Darin besteht ihre Ungläubigkeit. Wenden wir in einem höheren Grad diese Wendung selbst, indem wir durch unser ganzes Leben aufzeigen, daß Christus allein, in dem alles seinen Bestand hat, aufnahmefähig ist, den neuerdings geahnten Weg des Universums zu beleben und zu lenken. Und von der Verlängerung selbst dessen, was die Ungläubigkeit heute macht, wird vielleicht der Glaube von morgen entspringen.“¹⁾

Sollte dies die eine große Fragestellung in der geistigen Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und dem „Zeitgeist“ sein (bzw. immer mehr werden), ob es genau in Wahrnehmung dieses Zeitgeistes vermag, die Persönlichkeit Gottes überzeugend herauszustellen — wobei es ja gar nicht um die Personali-

¹⁾ Welche Bedeutung unsere Sage für Teilhard hat, ergibt sich schon daraus, daß er in seiner Autobiographie (1951) „Le cœur de la matière“ diese Sage als Motto voranstellt. Es würde zu weit führen, dies hier ausführlich darzustellen; der Hinweis muß genügen. Vergl. vom Verfasser: „Weltgeschehen in Notwendigkeit und Freiheit. (Zur Aussage Teilhards de Chardin)“, in: *Philosophia Naturalis* 10 (1967), S. 1—22.

tät Gottes als solche geht („irgendwie“ denken ja auch Einstein oder die Upanischaden bzw. Rensch *das* Umfassende personal — vergl. die oben gegebenen Zitate!), sondern um die Weise, *wie* dieser personale Gott sich als Person in dieser Welt wirksam erweist.

3. Ich komme zum dritten und letzten Zitat.

Viel radikaler noch — in der Tat bis zu den Wurzeln vordringend — als es durch die Relativitätstheorie Einsteins geschah, wurde das Hertz'sche Genügen, daß es tatsächlich Übereinstimmungen zwischen dem erkennenden Menschen und der zu erkennenden Natur gibt, in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts durch die moderne Quantenmechanik in Frage gestellt. Nun schien mehr oder weniger vollständig die Zuversicht, irgendwie erkenne der Forscher die wirkliche Welt, in Frage gestellt!

Die klassische Wissenschaft unbezweifelt legitim, ja notwendig erschienene Trennung von Subjekt und Objekt mußte aufgegeben werden; die vorhandenen Begriffe erschienen völlig unzureichend — es schien, als stünde man erkenntnistheoretisch vor einem Abgrund. Was eigentlich fördert Wissenschaft zu Tage? Wohl vermochte man in ganz unanschaulicher mathematischer Symbolsprache die Forschungsergebnisse zu formulieren — wer oder was aber konnte die Brücke von diesen Symbolen zur realen Welt schlagen, die doch bleibend zunächst mit den Sinnen wahrgenommen wird, also anschaulich ist? Man weiß, daß die Physiker, zumal unter Führung von N. Bohr, Antwort auf diese bedrängenden Fragen fanden. Wie bedrängend sie einigen damals erschienen, mag eine Bemerkung von C. F. v. Weizsäcker in seiner *laudatio* für Werner Heisenberg auf der diesjährigen Tagung des Ordens „*Pour le mérite*“ verdeutlichen. Heisenberg hätte sich zu einer bestimmten Zeit, so berichtete er, von diesen erkenntnistheoretischen Fragen ab- und physikalischen Fragen zugewandt. Da hätte v. Weizsäcker ihn gebeten, beim Bedenken dieser erkenntnistheoretischen Fragen zu bleiben. Heisenberg hätte geantwortet: Man kann in den Abgrund schauen, nicht aber in ihm leben!

Übergehen wir auch hier Einzelheiten!

Ich zitiere aus W. Heisenbergs Buch „*Der Teil und das Ganze*“:

N. Bohr, W. Pauli und W. Heisenberg diskutieren, inwiefern der Positivismus unzureichend sei und wie dies erwiesen werden könne.

Bohr, der mehr intuitiv schaute als reflektierend diskursiv urteilte, präzisiert seine Stellungnahme durch ein Zitat:

„Du kennst doch das Schillersche Gedicht ‚Spruch des Konfutius‘, und du weißt, daß ich da besonders die Zeilen liebe ‚Nur die Fülle führt zur Klarheit, und im Abgrund wohnt die Wahrheit‘.“

Pauli und Heisenberg führen auf einem Spaziergang die Diskussion weiter; Heisenberg führt aus, daß es zweifelsohne nicht nur ein streng wissenschaftliches Erkennen, sondern auch ein Verstehen vor allem des Sinnhaften im Geschehen gebe, er gesteht, daß dieses Verstehen nicht ebenso Schritt-für-Schritt formal-logisch gewonnen und dargelegt werden könne wie das Erkennen.

Pauli antwortet darauf:

„Ja, ja, die Positivisten können natürlich jetzt einwenden, daß du unklar daherschwafelst, und sie können stolz sein, daß ihnen so etwas nicht passieren kann. Aber wo ist mehr Wahrheit im Unklaren, oder im Klaren? Niels zitiert: ‚Im Abgrund wohnt die Wahrheit‘. Aber gibt es einen Abgrund, und gibt es eine Wahrheit? Und hat dieser Abgrund etwas mit der Frage nach Leben und Tod zu tun?“

Im Verlauf des Gesprächs fragt Heisenberg zunächst:

„. . . Ist es völlig sinnlos, sich hinter den ordnenden Strukturen der Welt im Großen ein ‚Bewußtsein‘ zu denken, dessen ‚Absicht‘ sie sind? . . .“

und führt dann den Gedanken weiter:

„In der Naturwissenschaft ist die zentrale Ordnung daran zu erkennen, daß man schließlich solche Metaphern verwenden kann wie ‚die Natur ist nach einem Plan geschaffen‘. Und an dieser Stelle ist mein Wahrheitsbegriff mit dem in den Religionen gemeinten Sachverhalt verbunden. Ich finde, daß man diese ganzen Zusammenhänge sehr viel besser denken kann, seit man die Quantentheorie verstanden hat. Denn in ihr können wir in einer abstrakten mathematischen Sprache einheitliche Ordnungen über weite Bereiche formulieren; wir erkennen aber gleichzeitig, daß wir dann, wenn wir in der natürlichen Sprache die Auswirkungen dieser Ordnungen beschreiben wollen, auf Gleichnisse angewiesen sind, auf komplementäre Betrachtungsweisen, die Paradoxien und scheinbare Widersprüche in Kauf nehmen.“

Pauli findet die Darlegungen „durchaus verständlich“, fragt aber im Anschluß an seine Zustimmung:

„. . . was meinst Du damit, daß sich, wie Du sagst, die zentrale Ordnung immer wieder durchsetzt? Diese Ordnung ist da, oder sie ist nicht da. Aber was soll durchsetzen heißen?“

Eine ganz zentrale Frage, die an jeden gerichtet werden kann, der vom „Walten“, „Sich-Durchsetzen“ der großen Ordnung spricht. Ist das mythische oder zumindest anthropomorphistische Redeweise? Ordnung *als* Ordnung ist oder ist nicht — wieso kommt ihr die Kraft zu, sich durchzusetzen?

Heisenberg antwortet darauf:

„Damit meine ich etwas ganz Banales, nämlich zum Beispiel die Tatsache, daß nach jedem Winter doch wieder Blumen auf den Wiesen blühen und daß nach jedem Krieg die Städte wieder aufgebaut werden, daß also Chaotisches sich immer wieder in Geordnetes verwandelt.“

Beim ersten Hören bzw. Lesen erscheint diese Antwort recht unzureichend — das haben beide Gesprächspartner wohl auch empfunden; für eine Weile verstummt das Gespräch. Wenn man bedenkt, wie sehr Heisenberg Goethe kannte und schätzte, eröffnet sich m. E. ein tieferes Verständnis dieser zunächst so unzulänglich erscheinenden Antwort. J. Pieper liest in den letzten Tagen des Krieges, da amerikanische Truppen Bigge bedrohen und einnehmen, Goethes Briefe und notiert sich daraus u. a.:

„Je älter ich werde, je mehr vertrau ich auf das Gesetz, wonach die Ros' und Lilie blüht.“

Warum notiert sich Pieper, dem man wahrlich nicht vorwerfen kann, er wisse über die „Ordnung der Dinge“ nicht Bescheid, diese Maxime Goethes? Deshalb wohl, weil sie Tieferes enthält, als es beim flüchtigen Lesen zu sein scheint. Freilich: Die Antwort Heisenbergs wie diese Maxime Goethes läßt eines unausgesprochen, was doch recht eigentlich bedacht werden muß, wenn vom „Walten“ der großen Ordnung etc. gesprochen wird — und das fragt Pauli das Gespräch wieder aufnehmend „ziemlich unvermittelt“,

„Glaubst Du eigentlich an einen persönlichen Gott? Ich weiß natürlich, daß es schwer ist, einer solchen Frage einen klaren Sinn zu geben, aber die Richtung der Frage ist doch wohl erkennbar.“

Wie antwortet Heisenberg?

„Darf ich die Frage auch anders formulieren? . . . Dann würde sie so lauten: Kannst Du, oder kann man der zentralen Ordnung der Dinge oder des Geschehens, an der ja nicht zu zweifeln ist, so unmittelbar gegenüber treten, mit ihr so unmittelbar in Verbindung treten, wie dies bei der Seele eines anderen Menschen möglich ist? . . . Wenn Du so fragst, würde ich mit Ja antworten. Und ich könnte, weil es ja auf meine persönliche Erfahrung hier nicht ankommt, an den berühmten Text erinnern, den Pascal immer bei sich trug und den er mit dem Wort ‚Feuer‘ begonnen hat. Aber dieser Text würde nicht für mich gelten.“

„Du meinst also, daß Dir die zentrale Ordnung mit der gleichen Intensität gegenwärtig sein kann wie die Seele eines anderen Menschen?“

„Vielleicht.“

„Warum hast Du hier das Wort ‚Seele‘ gebraucht und nicht einfach von einem anderen Menschen gesprochen?“

„Weil das Wort ‚Seele‘ eben hier die zentrale Ordnung, die Mitte bezeichnet bei einem Wesen, das in seinen äußeren Erscheinungsformen sehr mannigfaltig und unübersichtlich sein mag.“ —

Ich meine, es ist beeindruckend und bedenkenswert, wie sich hier ein großer Naturwissenschaftler, der von sich auf dem Totenbett bekannte:

„. . . Das Zentrale, das Christliche. Wenn jemand sagen würde, ich sei kein Christ gewesen, der hätte nicht recht. Freilich, wenn jemand sagen würde, ich sei ein Christ gewesen, der würde wohl zuviel sagen“ —

wie Heisenberg sich vorsichtig-tastend Schritt für Schritt dem Geheimnis des persönlichen Gottes zu nähern versucht: Die Ordnungsstrukturen, die der Naturwissenschaftler erkennt — die zentrale Ordnung, die er in einem Akt des Verstehens ahnt — die Dynamik des „Waltens“ dieser zentralen Ordnung — die Nichtigkeit, „sich hinter den ordnenden Strukturen der Welt im Großen ein ‚Bewußtsein‘ zu denken“ — ein Seelen-artiges, dem man ebenso unmittelbar gegenüber treten könne, wie der Seele eines Menschen.

D. 1. Soweit die Zitate.

Fassen wir zusammen!

Über Goethe, der ja in seltenem Ausmaß die humanen Möglichkeiten menschlichen Wesens verwirklichte, urteilte man einmal, er hätte seine Tiefe *in* seiner Oberfläche verborgen. Vordergrund ist nicht notwendig Vordergründigkeit, Oberfläche ebensowenig stets Oberflächlichkeit.

Ein *erstes* Moment des Geheimnisses der Schöpfung ist, daß sie sich in ihrer Ansichtigkeit als Geheimnis verbirgt. Die Dinge sind da, dem Menschen zu handlen; er kann sie gebrauchen; je mehr er das Naturgeschehen in der von H. Hertz beschriebenen Weise erkennt, desto besser. Anthropologen kennzeichnen zuweilen ihn, diesen Menschen, als das „nicht angepaßte Lebewesen“. Das trifft in etwa zu! Wir dürfen aber nicht übersehen, daß auch der Mensch in recht vielem infolge seiner langen Abstammungsgeschichte „angepaßt“ ist — so angepaßt, daß z. B. Physiologen oder Verhaltensforscher nicht unerhebliche Schwierigkeiten haben, mit ihren fachwissenschaftlichen Mitteln einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Tier und Mensch zu erkennen.

Dieser Unterschied ist zweifelsohne vorhanden; er bekundet sich im Vermögen zur Symbolbildung, zur Sprache, zum abstrakten Denken. Kraft dieser Vermögen gestaltete der Mensch seit seinem Erscheinen seine Angepaßtheit nicht mehr gleichsam erleidend, sondern aktiv nach seinen Vorstellungen — eine besonders vollkommene Weise seiner Aktivität ist naturwissenschaftliches Forschen und technisches Gestalten.

Etliche Philosophen wie Theologen werden Einspruch erheben, insofern das „Eigentliche“ der Schöpfung, speziell des Menschen als des reflektierenden Wesens noch gar nicht bedacht sei. Der Einspruch bestünde zu recht, wenn dies alles wäre, was über Schöpfung zu sagen ist. Nur, so meine ich, muß dieses Bedenken das eben genannte erste Moment des Geheimnisses der Schöpfung beachten, daß diese nämlich ihre Tiefe in ihrer Oberfläche, ihr Eigentliches in ihrer Ansicht verbirgt. Auch Mose hütete in seinem Alltag die Schafe seines Schwiegervaters — sonst nichts!

2. Daß das Genügen im Angepaßtsein mit der Zuversicht, es nach eigener Vorstellung und Bestrebung je mehr zu verbessern, eben doch *nur* Oberfläche ist, erkannten Naturwissenschaftler. In welche Tiefen sie in ihrer Nachfrage nach dem Grund gelangten, verdeutlichten die Aussagen Einsteins und Renschs²⁾. Bedenkenswert ist hier wohl vor allem dies: Schöpfung enthüllt ihren Grund nicht so klar, daß die zentrale Frage, ob dieser eine letzte Grund personaler Art oder ein

²⁾ Andere Erfahrungen ließen natürlich auch die „Vordergründigkeit“ der Hertz'schen Zuversicht durchschauen — wir mußten uns hier auf den einen von Einstein durchgeführten Überstieg beschränken. So haben Biochemiker „erfahren“, daß theoretisch mögliche Experimente (logische Folgen), wenn sie ausgeführt werden, verheerende naturnotwendige Folgen haben können (Problem der Gen-Transplantation; „biological engineering“). Wir alle haben „erfahren“, daß es keineswegs so ist, daß sich alle „naturnotwendigen Folgen“ im Moment, da das bestätigende Experiment gemacht wird, zeigen. Das kann ob der Verflechtung der Naturvorgänge unter Umständen erst nach Jahren, Jahrzehnten eintreten (Umweltverschmutzung; im besonderen z. B. DDT-Verseuchung).

geheimnisvolles Nicht-Kennzeichenbares ist, schlüssig entschieden wird. Das ist keine Verbeugung vor der z. Z. stark im Schwange befindlichen Hochschätzung der „Transzendentalen Meditation“ oder anderer fernöstlicher religiöser Vorstellungen — es ist die Anerkennung der Tatsache, daß das denkerische Mühen, diese wohl schwerste Frage zu entscheiden, nicht bis zu einem, von allen anerkannten sicheren Schluß geführt werden kann. Warum kann nicht das Letzte ein Gleichgewicht, eine Harmonie von Kräften, ein Beziehungsgefüge sein?

In unserer Sage heißt es: Da dachte Mose: „Ich will doch hingehen und dieses seltsame Schauspiel betrachten, warum der Dornbusch nicht verbrennt.“ Er nimmt wahr und *sucht* den Grund — er findet ihn aber nicht von sich aus. Es heißt ja im Text weiter: „als Jahwe sah, daß er herantrat, um nachzusehen (auch darüber könnte nachgedacht werden, was dieses „Jahwe *sah* . . .“ bedeutet!), rief Gott ihm aus dem Dornbusch zu.“ Gott ruft Mose beim Namen und dann offenbart er sich als der, der er ist: Der Gott Abrahams, Isaacs und Jakobs. Erst wenn Er selber sich offenbarend hervortritt, wird das Dunkel des menschlichen Geistes vor dem tiefsten Grund, ob er ein geheimnisvolles Nicht-Sagbares oder Er, der personale Schöpfer sei, erhellt.

3. Aber auch hier gibt es ein *drittes* Moment des Geheimnisses der Schöpfung zu wahren. Wir erinnern uns der Antwort Heisenbergs auf Paulis Frage: Glaubst Du an einen persönlichen Gott? Wie er tastend vorgeht, dabei auf B. Pascals berühmtes Memorial hinweist, aber nicht zustimmend, sondern ablehnend. „Aber dieser Text würde nicht für mich gelten.“ Warum gilt er nicht für ihn? Er sagt es nicht; es klingt aber deutlich an.

Pascals Memorial, mit dem Wort ‚Feuer‘ beginnend, und die Unvergleichbarkeit des Gottes Abrahams, Isaacs und Jakobs mit menschlichen Gottesvorstellungen herausstellend, ist die Niederschrift einer persönlichen Erfahrung in der Nachfolge unserer Sage vom brennenden Dornbusch — es ist die Erfahrung eines religiösen Genies. R. Guardini hat vor Jahrzehnten die Bedeutung dieser Erfahrung herausgearbeitet — und ihre Einbettung in die damalige geistige Situation und in die Lebensgeschichte Pascals selbst. Dies wird des öfteren übersehen, der Leitspruch Pascals aus dem Zusammenhang herausgenommen und verabsolutiert, als sei das Ekstatische das Wesentliche der Offenbarungsweise Gottes. Es kann sehr wohl sein, daß das Gott offenbarende Licht wie Feuer erscheint, in dem alles andere rundum gleichsam verbrennt — erinnern wir uns an Gestalten wie Franz v. Assisi, Elisabeth v. Thüringen oder die sogenannte „kleine“ Theresia vom Kinde Jesu (die wahrhaft groß war!). Gott ist ein Gott der Ordnungen, sicherlich nicht nur der *einen* Ordnung, die der Naturwissenschaftler erkennt — aber eben

der Ordnungen. Um die Welt zu *divinisieren*, einen neuen Himmel und eine neue Erde heraufzuführen und den Menschen der göttlichen Natur teilhaft zu machen, *inkarnierte* er sich in seinem Sohn in diese seine Welt. Warum achtete Gott so die Ordnungen der Welt? Wir wissen es nicht. Wir erkennen aber etwas, was für unser Denken und Tun entscheidender ist: Daß wir gehalten sind, auch diese Ordnungen zu achten. Ein drittes Moment des Geheimnisses vom brennenden Dornbusch: Wohl wird der tiefste Sinn-Grund dieser Welt als Schöpfung erst dann wahrhaft hell, wenn ihr Schöpfer sich offenbart — wenn er sich aber offenbart, wahrt er diese Schöpfung in ihrer Eigenart. Der Dornbusch brennt — aber verbrennt nicht.

Kirche und Gesellschaft im Hochmittelalter

Das Thema „Kirche und Gesellschaft im Hochmittelalter“ wirft viele Fragen auf und bedarf der Präzisierung und Abgrenzung. Kirche und Gesellschaft — sind das nicht in der Zeit zwischen Kaiser Heinrich II. und Friedrich II. weitgehend deckungsgleiche Begriffe? Stehen sich nicht vielmehr *ecclesia* und *regna, imperium* und *sacerdotium* gegenüber? Stellen nicht auch mittelalterliche Denker Kirche und Gesellschaft als wenigstens ideelle Einheit dar, wenn sie die Menschen in *oratores, bellatores* und *laboratores* einteilen?

Fragen, die an das Thema zu Recht gestellt werden. Doch ungeachtet aller Divergenzen im einzelnen um die Beschreibung der hochmittelalterlichen Gesellschaft besteht über einige ihrer grundlegenden Kennzeichen weitgehende Einigkeit: Zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert ist Europa durch Dynamik und Expansionsdrang im Innern wie nach außen bestimmt. Damals nahmen Kirche und Königreiche ihre über Jahrhunderte kennzeichnenden Formen an. Im Verlauf des Investiturstreits verlor das Königtum seinen sakralen, quasi-sacerdotalen Charakter, während das Papsttum über die *spiritualia* hinaus *ratione peccati* auch in den weltlichen Bereichen Interventionsrechte beanspruchte. In der monastischen Welt entstanden aus und neben der Benediktsregel neue Ausprägungen klösterlichen Lebens mit gewaltiger Anziehungskraft. Schließlich wurde in dieser Epoche Bildung zu einem bestimmenden Faktor sozialen Aufstiegs. Obwohl auch im Hochmittelalter weiterhin die agrarische Wirtschaftsstruktur vorherrschend war, begann der Handel zu expandieren, blühten die Städte mit der ihnen eigenen urbanen Umwelt auf. Das alte Europa erschloß sich im Innern noch unbesiedelte Gebiete und drängte zugleich über die ihm bis dahin im Südwesten, Süden und Osten gesteckten Grenzen durch territoriale Eroberungen hinaus¹⁾.

Welchen Anteil hat die Kirche an dieser Entwicklung? Diese Frage soll nicht durch einen Höhenflug in Sinne von „Histoire totale“, sondern durch die Ausfaltung einer These beantwortet werden: Die Kirche hat im Kontext der soeben kurz beleuchteten Entwicklung im Hochmittelalter der *societas humana*, den Lebenskreisen der mittelalterlichen Menschen (um mit Arno Borst zu sprechen)²⁾, der in Personengruppen gefügten mittelalterlichen Gesellschaft³⁾ wie in keiner

¹⁾ Vgl. R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, 1970 (The Pelican History of the Church 2) S. 34f.

²⁾ A. Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, 1973, S. 20.

³⁾ K. Schmid und J. Wollasch, *Societas et Fraternitas*, *Frühmittelalterliche Studien* 9 (1975) S. 2.

anderen Epoche ihrer Geschichte Freiheitsräume materieller, geistiger und religiöser Natur erschlossen, die eine wesentliche Voraussetzung für weitere Entwicklungen gewesen sind, welche Europa in den folgenden Jahrhunderten durchgemacht hat.

Eine der Voraussetzungen für die konstatierte Expansion liegt in dem starken Ansteigen der Bevölkerungszahl in Europa seit der Jahrtausendwende. Begünstigt von einer bis in das 13. Jahrhundert anhaltenden relativ warmen Klimaperiode, gefördert durch verbesserte Agrartechniken wie die Drei-Felder-Wirtschaft, die eiserne Wendepflugschar und neue Spannmethoden, vielleicht auch durch den intensiven Anbau proteinhaltiger Gemüse, hat sich die Bevölkerung im Hochmittelalter explosionsartig vermehrt, indem sie sich mindestens verdreifachte¹⁾. Schon die Zeitgenossen bemerkten dies: Petrus von Blois, Kleriker und Diplomat in Diensten des Plantagenet-Königs Heinrich II. von England, beobachtete mit kopfschüttelndem Staunen den — wie er meinte — nicht endenwollenden Ausbruch von Fruchtbarkeit in seiner Zeit, aber auch den von ihm mißbilligten Aufstieg neuer Schichten in geistliche und weltliche Ämter²⁾. Petrus von Blois sah als Konsequenz dieser Entwicklung nur Hunger und Armut auf Europa zukommen. Aber wie so mancher Futurologe auch in neuerer Zeit irrte er sich. Nicht so sehr Hunger und Armut, sondern eine gesteigerte soziale Mobilität kennzeichnen das Hochmittelalter. Am Beispiel der Gottesfriedensbewegung, der Zensualität und Verstädterung, des Pilgerwesens und der Kreuzzüge, der Entstehung der Hohen Schulen und schließlich an der Entwicklung der monastischen Bewegung sowie an der Einstellung der Kirche zu ihren Kritikern soll in der gebotenen Kürze erläutert werden, auf welche Weise die Kirche der so rasch wachsenden abendländischen Christenheit die postulierten Freiheitsräume eröffnet und damit soziale Mobilität ermöglicht hat.

1. Die Gottesfriedensbewegung

Die Gottesfriedensbewegung (*pax et treuga dei*) gewährleistete eine der wichtigsten Voraussetzungen für die gesteigerte Mobilität im Hochmittelalter, die Rechtssicherheit. Sie stellte den ersten Versuch dar, die aus dem Auflösungsprozeß des karolingischen Reiches resultierende Friedens- und Rechtslosigkeit unter kirchlicher Führung zu überwinden, welche am Ende des 10. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht hatte³⁾. „Eintausend Jahre nach der Passion des Herrn“, so schreibt der Kluniazenser Mönch Rodulfus Glaber, „begannen Bischöfe und Äbte zuerst in Aquitanien das gesamte Volk auf Synoden zu versammeln. Sie ließen

¹⁾ Vgl. dazu L. White, *Medieval Technology and Social Change*, 1962, S. 39 ff.

²⁾ Petrus von Blois (?), *Quales sunt*, Migne PL 207, 1005—1052, bes. II, 13 f.

³⁾ Vgl. G. Duby, *Les laïcs et la paix de Dieu*, in: *I laici nella „societas christiana“ dei secoli XIeXII*, 1966, S. 450.

auch die Körper vieler Heiligen und unzählige Reliquienschreine herbeibringen. Seitdem wurden von der Kirchenprovinz Arles ausgehend über Lyon und Burgund bis an die Grenzen Frankreichs in allen Diözesen Synoden an bestimmte Orte einberufen, zu denen sich Fürsten und Prälaten des ganzen Landes versammelten, um über die Friedenswahrung und den Glauben zu beraten“⁷⁾. Eine solche Versammlung ist erstmals im Jahre 975 in Le Puy zu verzeichnen. Dort wurde ein Friede verkündet, „zu dem die Initiative wenn nicht allein, so doch in hohem Maße von der Kirche ausging“⁸⁾, ein Friede, den der gelehrte Bischof und Jurist Ivo von Chartres später *pax ecclesiastica* genannt hat. Er wurde im Laufe des 11. Jahrhunderts erweitert zu einem zeitlich begrenzten Fehdeverbot, der *treuga dei*, hatte aber nicht allein den Schutz des Kirchengutes und die Einschränkung des adligen Fehdewesens zum Ziel. Natürlich diente die Friedensgesetzgebung à la longue auch der Sicherung der bischöflichen Landesherrschaft, doch die Gottesfriedensbewegung insgesamt wies nicht nur diese materielle Komponente auf, sondern ist von Carl Erdmann mit Recht als „erste religiöse Volksbewegung des Mittelalters“ bezeichnet worden⁹⁾. Ihr Eintreten für den Frieden begründeten die Bischöfe mit der Hirtenpflicht für ihre Diözesen, für die ihnen anvertrauten *pauperes et ecclesiae ministri*, und mit der Gefährdung des Gottesdienstes durch die Rechtsunsicherheit¹⁰⁾. Der Chronist Ademar von Chabannes erklärte es zur Aufgabe eines jeden Bischofs, nicht nur zu predigen und die Sakramente zu spenden, sondern auch den Frieden in seinem Sprengel herzustellen¹¹⁾. „Die Bischöfe appellierten über die Köpfe der Seigneurs hinweg an die in drückenden Verhältnissen lebenden Massen“, wie Hartmut Hoffman es formulierte¹²⁾. So fordern die Canones der Friedenssynoden zwar den Schutz des Kirchenbesitzes, zugleich aber Sicherheit von Leib und Leben der Mönche, Kaufleute und Bauern. Die Nutznießer waren, wie es in einem Text des 11. Jahrhunderts heißt¹³⁾, in erster Linie reisende Geistliche und ihre Begleiter, Jäger, Schiffer, Fischer, Pilger, Witwen und alleinreisende Edelfrauen, Bauern und Kaufleute, also in der Mehrzahl solche Personengruppen, die im Unterschied zu den waffentragenden und berittenen Milites zur *multitudo inermis vulgi*, zum unbewaffneten Volk, gehörten.

Wirklich erfolgreich und wirksam sind die Gottesfrieden wohl nur im südfranzösischen und burgundischen Bereich gewesen. Im deutschen Reich scheinen sie sich wegen der Wirren des Investiturstreits und wegen der Fürstenopposition

7) Rodulfus Glaber, Hist. IV, 5, ed. Prou S. 103.

8) H. Hoffmann, Gottesfriede und Treuga Dei, 1964 (Schriften der MGH 20), S. 1.

9) C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, 1935 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6), S. 67.

10) Mansi, Conc. XIX, 509 (Clamorem facio).

11) Sermo 38 zit. bei Hoffmann S. 259.

12) Hoffmann, S. 13.

13) Zit. bei Hoffmann, S. 47 f.

gegen Heinrich IV. nicht durchgesetzt zu haben. Auch fanden sie bei den eher „konservativ“ gesinnten deutschen Reichsbischöfen kaum Unterstützung¹⁴⁾. Erst am Ende des 11. Jahrhunderts übernahm das wieder erstarkende Königtum die Aufgabe der Friedenssicherung; nach einem ersten Versuch 1085 erließ Heinrich IV. im Jahre 1103 einen allgemeinen Reichsfrieden, während ein solcher in Frankreich bezeichnenderweise erst 1155 unter Ludwig VII. ausgerufen wurde¹⁵⁾. Gewiß haben die Gottesfrieden und die Treuga-Synoden in Europa nicht zu paradiesischen Zuständen geführt, andererseits sind die zahlreichen *pacta pacis* nach Hoffman „nicht nur eine Kette von eiteln Versuchen gewesen, sondern haben für das tägliche Leben eine segensreiche Wirkung gehabt“¹⁶⁾. Die Initiatoren der Gottesfrieden haben sicher keine soziale Revolution herbeiführen wollen, gleichwohl nahmen sich die französischen Communen die Schwurgemeinschaften der diözesanen Friedenssynoden zum Vorbild für ihren Kampf um die Stadtherrschaft. Die führende Schicht der Stadtbewohner, Kaufleute und Ministerialen, schlossen sich auf ähnliche Weise in Schwurgemeinschaften zusammen, um den geistlichen Herren die städtischen Freiheiten abzutrotzen¹⁷⁾.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß die Bemühung der Kirche, durch *pax* und *treuga dei* die Rechtssicherheit herzustellen, einem dringenden Bedürfnis der Zeit entsprang und eine wichtige Voraussetzung für die Mobilität weiter Schichten und Lebenskreise der mittelalterlichen Bevölkerung geworden ist¹⁸⁾. Dem Faustrecht wurde Einhalt geboten und zugleich die Entwicklung der Gesellschaft des Hochmittelalters durch eine rudimentäre Garantie der Freizügigkeit wesentlich gefördert.

2. Zensualität, Verstädterung und Siedlungsbewegung

Nun ist es hinlänglich bekannt, daß die übergroße Mehrheit der europäischen Bevölkerung im Hochmittelalter in Unfreiheit, Hörigkeit oder Frondienst lebte. In der drückendsten Form dieser Unfreiheit war der Bauer nicht nur schollengebunden, sondern auch zum *opus servile*, dem ungemessenen Dienst für seinen Grundherrn verpflichtet. Für die meisten Angehörigen dieser untersten Schicht war Freizügigkeit also nur als Flucht aus dieser Abhängigkeit zu verwirklichen ge-

¹⁴⁾ Vgl. Hoffmann, S. 57f.

¹⁵⁾ MGH Const. 1 Nr. 74, S. 125f.

¹⁶⁾ Hoffmann, S. 205.

¹⁷⁾ Vgl. dazu A. Vermeesch, Essai sur les origines et la signification de la Commune dans le Nord de la France (XI^e et XII^e siècles), 1966 (Etudes présentées à la Commission Internationale pour l'Histoire des Assemblies d'Etats 30).

¹⁸⁾ Vgl. dazu F. Merzbacher, Die Bedeutung von Freiheit und Unfreiheit im weltlichen und kirchlichen Recht des deutschen Mittelalters, HJb 90 (1971), S. 271. Zur führenden Rolle der Kirche in der Gottesfriedensbewegung jetzt zusammenfassend H. E. J. Cowdrey, The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century, Past and Present 46 (1970), S. 42—67.

wesen, die aber nicht selten geduldet wurde, weil auch die Zahl der auf den Bauernhöfen zu ernährenden Menschen im Steigen begriffen war. Seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts ließ sich zudem gerade in ökonomisch sehr weit entwickelten Regionen Mitteleuropas, in Flandern, am Niederrhein und in Westfalen, in Bayern und im Rhein-Main-Gebiet eine weitgehende Besserung der rechtlichen und sozialen Lage großer Teile der unter der Herrschaft der Kirche lebenden Unfreien beobachten. In den geistlichen Grundherrschaften der Bistümer, Klöster und Stifte gelangten Hörige dadurch zu einem gehobenen Status, daß sie in die Zensualität eintraten¹⁹⁾. Dieser neue Status wird in einigen Quellen als *servitus et libertas* bezeichnet, als „unfreie Freiheit“²⁰⁾. Doch es ist wohl nicht nur eine Frage der Quellenlage, daß diese Aufbesserung der bäuerlichen Lebensverhältnisse fast ausschließlich unter dem Krummstab vor sich ging. Was war die Zensualität und worin bestand der Fortschritt für die Hörigen?

Durch die Zensualität wurde der bäuerliche Dienst abgelöst durch eine Zinszahlung an den Altar der Heiligen Kirche, einen geringen Kopfzins, eine Todfallabgabe an den geistlichen Herrn in Form des besten Stücks Vieh beim Tod des Mannes bzw. des besten Gewandes beim Tod der Frau, sowie eine Heiratsgebühr. Die Vorzüge des Zensualenstandes waren, wie man sieht, beachtlich, zumal besonders die Wachszinser, die nur einen Anerkennungszins etwa in Form einer Kerze an den Altar ihres Kirchenpatrons abliefern mußten, innerhalb der familia ihrer Grundherrschaft vielfach das freie Erbrecht erhielten. Der ungemessene Dienst wurde durch klar fixierte Abgaben ersetzt, die großen Stifte und Klöster übernahmen die Schutzgarantie für ihre Zensualen und deren Besitz. „Damit hängt aufs Engste eine bedingte Freizügigkeit zusammen . . . die eine soziale Mobilität impliziert, die es dem Zensualen ermöglicht, . . . beim Landesausbau oder in dem sich rasch entwickelnden Städtewesen in begünstigter Stellung teilzunehmen“²¹⁾. Das Institut der Zensualität hat für das Anwachsen der Städte und die Erringung bürgerlicher Freiheits- und Selbstbestimmungsrechte eine kaum zu überschätzende und von der Forschung bisher zu wenig beachtete Rolle gespielt.

Welchen Umfang die Übergabe an eine geistliche Grundherrschaft zu Zensualenrecht annehmen konnte, zeigen die Beispiele Regensburgs und Xantens. Die Traditionsbücher des Klosters Sankt Emmeram weisen zwischen 975 und 1200 mehr als 500 Übertragungen zu Zensualenrecht auf und das Stift Xanten verfügte

¹⁹⁾ Vgl. dazu jetzt zusammenfassend K. Schulz, Zum Problem der Zensualität im Hochmittelalter, in: Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters. Festschrift für H. Helbig, 1976, S. 86—127.

²⁰⁾ K. Bosl, Die horizontale Mobilität der europäischen Gesellschaft im Mittelalter und ihre Kommunikationsmittel, ZBLg 35 (1972), S. 51.

²¹⁾ Schulz, S. 88.

noch 1430 über 4000 Wachszinser²²⁾. Die Bedeutung der Zensualität für die Stadtentwicklung läßt sich eindrucksvoll an den mittelrheinischen Bischofsstädten ablesen, denn Traditionen an diese Hochstifte brachten einen regen Zustrom von Zensualen in die Stadt, ein Vorgang, der ähnlich auch in Flandern nachweisbar ist. In einer Urkunde Bischof Burchards von Worms von 1016 wird der Status der Zensualen geradezu als *libertas* bezeichnet und das Interesse aller Stadtbewohner am Zensualenrecht betont²³⁾. Dieses Interesse erklärt sich daher, daß der überwiegende Teil der Wormser und Speyrer Bevölkerung der Zensualität entstammte, wie aus den Privilegien Kaiser Heinrichs V. für Speyer (1111) und Worms (1114), die durch Urkunden Barbarossas (von 1182 respektive 1184) präzisiert wurden, eindeutig hervorgeht²⁴⁾: Die Bürger beider Städte wurden nämlich von Todfallabgaben und Kopfzins, die ja ein Merkmal des Zensualenstatus waren, befreit und erhielten damit wesentliche bürgerliche Freiheiten.

Die geistlichen Grundherrschaften des Hochmittelalters boten also ihrer unfreien Hintersassenschaft durch Zensualität und Wachszinsigkeit Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs von weitreichender Bedeutung, nicht allein in den Städten, sondern generell auch durch die mit der Zensualität gegebene Freizügigkeit. Denn seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts boten sich im Süden und Westen Europas, besonders aber an der Ostgrenze des mittelalterlichen deutschen Reiches vielen Abwanderern aus den dichtbevölkerten Gegenden des Altsiedellandes Neuland und Lebensunterhalt. Angeworben von geistlichen, später auch von weltlichen Herren, kamen die Siedler nicht selten unter der Führung eines Priesters in das Neusiedelland, brachten die errungenen Privilegien mit und erhielten neue Rodungsfreiheiten hinzu. Wie ein Bischof damals die Förderung des Landesausbaues begründete, kommt in der Arenga einer Urkunde Gerungs von Meissen aus dem Jahre 1154 sehr deutlich zum Ausdruck, mit der er flämischen Siedlern den Ort Küren zuweist²⁵⁾: „Obwohl nur eines nötig ist — mit Maria in der Süße der *vita contemplativa* den guten, ja den besten Teil zu wählen — werden wir doch oft gezwungen, mit Martha in der Bitternis der *vita activa* tätig zu sein . . . Daher muß ein guter Hirt nicht nur in den *spiritualia* und *eterna* für die Kirche Gottes wachsam sorgen, sondern auch in den *carnalia* und *temporalia* seiner Herde mit Eifer beistehen“. Das Selbstverständnis dieses Kirchenmannes scheint für die hochmittelalterliche Kirche typisch zu sein; sie sorgte nicht nur mit Maria für die *vita contemplativa*, sondern in gleichem Maße auch mit

²²⁾ Die Belege bei Schulz, S. 90—92.

²³⁾ Wormser UB I Nr. 45. Dazu Schulz, S. 104f.

²⁴⁾ Keutgen, Urkunden zur städtischen Verfassungsgeschichte, 1901, Nr. 21, 22, 23 u. 24, S. 14—18. Dazu Schulz, S. 121—127.

²⁵⁾ H. Helbig — L. Weinrich (Hrsg.), Urkunden und erzählende Quellen zur deutschen Ostsiedlung im Mittelalter, 2 Bände 1970/75, (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters Band 26), Band I, Nr. 6, S. 58.

Martha für die *vita activa* ihrer Gläubigen. Mobilität als Voraussetzung sozialen Aufstiegs ist ein Kennzeichen der hochmittelalterlichen Gesellschaft. Die Kirche hat zu einem guten Teil mit dazu beigetragen, daß diese Voraussetzung geschaffen wurde.

3. Pilgerwesen und Kreuzfahrten

Zu den mobilen Personengruppen des Hochmittelalters gehörten vor allem die Pilger, die *peregrini*, welche seit dem 11. Jahrhundert auch in den Gottesfrieden genannt werden. Zwischen der Friedensbewegung und den gleichzeitig anwachsenden Pilgerströmen besteht eine enge Verbindung. Wie Rodulfus Glaber erzählt, wurden auf den Diözesansynoden auch Reliquien zur Verehrung ausgestellt, und es wird von vielen *miracula* berichtet²⁶⁾. Das Pilgerwesen steht ferner in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der eingangs erwähnten Bevölkerungsvermehrung. Nicht alle Hände konnten mehr Arbeit auf dem Feld, auf dem Herrenhof, im Kloster und in der Stadt finden, immer mehr Menschen waren sozusagen abkömmlich, wenn auch bei weitem nicht versorgt. So ist es nicht selten bittere Not in der Heimat, die viele Menschen dazu bewog, eine Fahrt zu den *loca sanctorum*, eine *peregrinatio*, anzutreten. Häufiger noch wurden sie durch Abenteuerlust, Aussicht auf Heilung, durch einen versprochenen Ablass und himmlischen Lohn zu einer *peregrinatio* bewogen. War doch der *homo viator*, der Gläubige zwischen *ordo* und *alienatio* das mittelalterliche Ideal schlechthin²⁷⁾. Seit dem 11. Jahrhundert bezeugen eigene Ordines der Kirche für den Ritus der Übergabe von Stab und Tasche, der klassischen Pilgerkennzeichen, und eigene Gebete für die Waller die Verbreitung des Pilgerwesens²⁸⁾. Nicht nur die drei großen Ziele Jerusalem, Rom und Santiago erfreuten sich eines ununterbrochenen und stetig anwachsenden Zustroms von Gläubigen aus allen Ländern der Christenheit. Die Wallfahrtsorte meist nur lokaler Bedeutung waren so zahlreich, daß es kaum eine umfassende Liste davon gibt. Für die Reise zum Grab des Apostels Jakobus existierte bereits im 12. Jahrhundert eine Art „guide bleu“, der Pilgerführer des *Codex Calixtinus*²⁹⁾. Denn auf der großen Pilgerstraße, zu der sich in Jaca die durch Frankreich führenden Routen nach Santiago vereinten und die auch vom arabischen Geographen Idrisi beschrieben wurde, drängten sich nach Auskunft eines ganz unverdächtigen zeitgenössischen Beobachters, eines islamischen Gesandten des Kalifen von Cordoba, die Pilgerströme derart, daß die

²⁶⁾ S. Anm. 7.

²⁷⁾ Vgl. G. B. Ladner, *Homo viator, Mediaeval Ideas on Alienation and Order* Speculum 42 (1967), S. 233—259.

²⁸⁾ Frühe Ordines für die Übergabe von Stab und Tasche: *Englisches Pontifikale*, London BL Cotton Vitellius E XII (11. Jh.) und das *Missale von Vich* (1038), E. V. Sampedro, *El camino de Santiago. Estudio historico-juridico*, 1971, S. 28.

²⁹⁾ *Le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, ed. J. Vielliard, 3. Aufl. Mâcon 1963.

Wege geradezu verstopft gewesen seien³⁰⁾. Den Umfang des Pilgerwesens bezeugt auch das an den großen Pilgerstraßen entstandene Versorgungsnetz für die *peregrini*. Am „camino francés“ nach Santiago traf der Jakobspilger im mittleren Abstand von zehn bis zwölf Kilometern auf ein Hospital. Für die Reise zu den Gräbern der Apostelfürsten stand den *peregrini* an der „strada romea“ etwa im Raum von Lucca sogar alle fünf Kilometer eine Herberge bereit. Für die Reise nach Canterbury bestätigt uns Chaucer, wenn auch in späterer Zeit, den exzellenten touristischen Service auf dem Pilgerweg.

Die Bedeutung des Pilgerwesens für den mittelalterlichen Menschen jeglichen Standes kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Eine *peregrinatio*, ganz gleich ob sie sich über Monate, nicht selten über Jahre, hinzog und zu den fernen Apostelgräbern oder den heiligen Stätten Palästinas führte oder etwa nur von Köln nach Siegburg zum Grab des Hlg. Anno ging³¹⁾, eine *peregrinatio* bot dem einzelnen die Möglichkeit, aus der drückenden Abhängigkeit der Grundherrschaft, aus den engen Schranken des Klosters oder selbst den begrenzten Freiheiten der Stadt wenigstens für eine gewisse Zeit auszubrechen. Sie war ein bedeutendes Moment der vertikalen wie horizontalen Mobilität im Mittelalter. Der kirchliche Schutz, dessen sich auch und gerade die Pilger erfreuten, wird von dem Kanonisten Bernhard von Pavia treffend als *treuga perpetua* bezeichnet³²⁾. Diese privilegierte Stellung des Pilgers und die Fürsorge, der sich Arm oder Reich, Bauer oder Prälat auf den Straßen erfreut haben — das darf man bei aller religiösen Motivation, die zu begreifen unserer kalten Rationalität heute so schwer fällt, nicht vergessen —, hat zu einem mittelalterlichen Massentourismus mit religiöser Begründung geführt, zu einer „Reisesehnsucht im religiösen Gewand“³³⁾: Denken wir noch einmal an Chaucer, seinen weitgereisten Ritter oder das Weib von Bath, welches angeblich dreimal nach Jerusalem gepilgert ist und bereits Rom, Boulogne, Köln und Santiago aufgesucht hatte, bevor es zum Grab des Hl. Thomas zog, nicht um sich zu kasteien, sondern zu unterhalten und „dazu den Segen Gottes und seiner Heiligen nach Hause (zu) tragen“³⁴⁾. Die Pilgerfahrt ist eine Art Ausbruch aus dem grauen Alltag des mittelalterlichen Menschen. Dies wird sehr treffend noch von Gregorovius beschrieben, der mit der kritischen Nüchternheit des Historisten im Jahre 1874 die Wallfahrt zur Madonna von Genazzano beobachtet hat: „Man denke ferner, daß dieses Volk, in solcher

³⁰⁾ Historia Compostelana, hrsg. v. E. Florez 1755, Neudr. 1965 (Espana Sagrada 20), II, 50.

³¹⁾ Vgl. den Libellus de translatione S. Annonis Archiepiscopi et miracula S. Annonis, ed. M. Mittler, 1966 f.

³²⁾ Bernhard von Pavia, Summa Decretalium, Lib. I, tit. 24, ed. Laspeyres, S. 19f. Zit. bei Hoffmann (wie Anm. 8), S. 236.

³³⁾ Bosl (wie Anm. 20), S. 51. Ladner (wie Anm. 27), S. 245: „Pilgrimages were . . . also an occasion for contact between different social and ethnical groups and for human experiences of all kind.“

³⁴⁾ Chaucer, Canterbury Tales, Prolog Vers 463.

Form des religiösen Lebens erzogen, nichts Höheres hat als eine Wallfahrt nach einem seiner Heiligtümer. Wenn es ein langes Jahr in Mühe geduldet, und alle solche Schicksale und Verschuldungen sich jahredurch ihm aufgehäuft haben, welche seine moralische Welt verwirren und sein Gemüt belasten, dann greift es für ein paar Festtage nach dem Wanderstab. Von seiner harten Scholle in den Bergen sich lostrennend, von schwerer Arbeit ausruhend, bewegt es sich einmal wieder und fühlt sich frei in Gemeinschaft seiner Dorf- und Stadtgenossen, mit denen es ein gleicher Zweck vereinigt³⁵⁾.

Hermann Josef Hüffer hat die These vertreten, das mittelalterliche Pilgerwesen, insbesondere aber die Jakobspilgerfahrten, hätten durch ihren „internationalen Charakter“ und durch den Austausch von Menschen und Ideen wesentlich zur Herausbildung der christlich-europäischen Kultur beigetragen³⁶⁾. Das soll nicht bestritten werden, aber leider lassen uns die Quellen auch erkennen, daß Pilgerfahrten ebenso eine Wiege von Vorurteilen und Ressentiments unter den Christen Europas waren. Der Autor des bereits erwähnten Santiago-Pilgerführers, Aimery aus Poitiers, warnt seine Leser vor den Gascognern, Kastiliern und Galliegos, besonders aber den Basken und Navarresen, durch deren Gebiete man nach Santiago reisen mußte, mit allen verächtlichen Epitheta, die ein Franzose damals für barbarische Völker übrig hatte, indem er sie als böse, finster, falsch, pervers, gottlos, bestechlich, wollüstig, trunksüchtig, gewalttätig, streitsüchtig, ruchlos, ungebildet und hinterwäldlerisch hinstellt³⁷⁾. Die Einheit des Glaubens bewirkte auch im Mittelalter leider noch keine Eintracht.

Gebet an den Gräbern der Heiligen, Buße, Sündenvergebung oder Abenteuerlust waren zwar wichtige, aber nicht alleinige Beweggründe des Pilgerwesens im Mittelalter. Die Bischöfe und Äbte der bevorzugten Pilgerzentren verstanden es sehr wohl, den Schatz ihrer Reliquien in klingende Münze umzuwandeln. Ohne die Schenkungen der großen und den Obolus der kleinen Pilger wäre so manches Kloster, so manche Kathedrale, die wir heute als Kleinode romanischer oder frühgotischer Baukunst bewundern, nicht errichtet worden. Die zum Grab des Hl. Thomas Becket strömenden Pilger brachten am Anfang des 13. Jahrhunderts allein ein Viertel aller Einkünfte des Erzbistums Canterbury auf und das waren noch 1313 etwa 7500 Florenen³⁸⁾. Der Pilgertourismus warf also auch damals

³⁵⁾ F. Gregorovius, *Wanderjahre in Italien* (Aus der Campagna von Rom, 1856 und 1858), München 1968, S. 297/98.

³⁶⁾ H. J. Hüffer, *Von Jacobs-Kult und Pilgerfahrt im Abendland*, Einführung zu V., und H. Hell, *Die große Wallfahrt des Mittelalters. Kunst an den romanischen Pilgerstraßen durch Frankreich und Spanien nach Santiago de Compostela*, 1964.

³⁷⁾ *Guide du Pèlerin* (wie Anm. 29), S. 16—32.

³⁸⁾ C. Cheney, *Church-building in the Middle Ages*, in: Ders., *Medieval Texts and Studies*, 1973, S. 357.

schon ganz beträchtliche Gewinne ab, übrigens nicht nur für die Klöster und Bischofskirchen, bisweilen auch für die Waller selbst. Zollprivilegien des 11. Jahrhunderts aus Kastilien und Navarra, die den Pilgern Abgabefreiheit zusichern, lassen an gewissen Einschränkungen erkennen, daß die glückliche Verbindung von Pilgerfahrt und Geschäft keineswegs ungewöhnlich war³⁹⁾.

Unter dem kirchlichen Privileg einer *treuga perpetua* und seit dem 12. Jahrhundert auch zunehmend durch Urkunden weltlicher Herren geschützt, waren die Pilgerfahrten eine beträchtliche Möglichkeit sozialen Aufstiegs für Angehörige aller Stände. An den Rändern des *orbis christianus*, in den von der Reconquista eroberten, aber nur dünn besiedelten Gebieten Spaniens oder Süditaliens fanden Jakobspilger oder „Romipetae“ Siedelland oder Lehen zu Konditionen, die ihnen in der immer enger werdenden Heimat nicht geboten werden konnten. Im Hinblick auf diese Möglichkeit und die allgemeine Bedeutung des mittelalterlichen Pilgerwesens für Mobilität und Kommunikation auf vielen Ebenen darf man neben das bekannte Wort „Stadtluft macht frei“ getrost den Satz stellen „Pilgerfahrt macht frei“⁴⁰⁾.

Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß die Kirche — so sehr sie das Pilgerwesen förderte — gleichzeitig einer negativen Erscheinung der gesteigerten Mobilität ebenso entschieden entgegengetreten ist, nämlich dem bewaffneten Söldnertum. Mehr und mehr führten die Herren Europas ihre militärischen Auseinandersetzungen nicht nur mit Hilfe des Lehensaufgebots, sondern mit umherziehenden, angeworbenen Söldnertruppen, den Rotten oder Brabanzonen⁴¹⁾. Der Kanon 27 des 3. Laterankonzils von 1179 stellte sie den Häretikern gleich und verbot ihre Anwerbung bei Strafe der Exkommunikation⁴²⁾. In der Tat hat sich die Kirche mit ihrem Verdikt gegen eine immer drückender werdende Geißel des Mittelalters gewandt. Für den Wandel dieser Einstellung ist nichts bezeichnender als die Tatsache, daß gerade die Päpste des Spätmittelalters eben diese Geißel selbst benutzten, indem sie ihre Kriege mit Söldnertruppen führten.

³⁹⁾ Vgl. dazu Sampedro, S. 5, und J. M. Lacarra, *Espiritualidad del culto y de la peregrinación á Santiago antes de la primera cruzada*, in: *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla 1ª crociata*, 1963, S. 134.

⁴⁰⁾ Zum Freiheitsbegriff vgl. H. Grundmann, *Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter*, HZ 183 (1957), S. 23—53. F. Merzbacher, *Die Bedeutung von Freiheit und Unfreiheit im weltlichen und kirchlichen Recht des deutschen Mittelalters*. HJb 90 (1971), S. 257—283. Zur Stadtfreiheit H. Mitteis, *Über den Rechtsgrundsatz „Stadtluft macht frei“*, in: *Ders., Die Rechtsidee in der Geschichte*, 1957, S. 716f.

⁴¹⁾ Dazu H. Grundmann, *Rotten und Brabanzonen. Söldner-Heere im 12. Jahrhundert*. DA 5 (1940), S. 419—492.

⁴²⁾ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. J. Alberigo et alii, 1973, S. 224/225.

Auch der Kreuzzug, die aufgrund eines Gelübdes unternommene, bewaffnete Pilgerfahrt in das Heilige Land, ist eine „logische Folgerung der *treuga dei*-Gesetzgebung“, eine notwendige Ergänzung des Fehdeverbots, um der in ihren militärischen Aktivitäten eingeschränkten Schicht der *milites* ein neues Betätigungsfeld als *milites Christi* zu bieten⁴³⁾. Es ist in der Kreuzzugforschung unbestritten, daß die Kirche auch die Führung der Kreuzzugsbewegung übernehmen wollte. Der Anreiz für die Gläubigen in geistlicher wie in weltlicher Hinsicht war nicht gering: Seit dem Konzil von Clermont 1095 wurde die *remissio peccatorum* in Aussicht gestellt, was der theologisch nicht versierte Kreuzfahrer schlichtweg als Sündenvergebung verstand. Hinzu kamen die Treugabestimmungen des Pilgerschutzes, später auch Abgabefreiheit während der Abwesenheit des Kreuzfahrers, Schutz seiner Familie und seines Besitzes⁴⁴⁾. Ähnlich wie in Spanien boten sich im Hl. Land dem aus dem Westen kommenden *crucesignatus* besondere Chancen. Mit der Konsolidierung des Königreiches Jerusalem und der anderen Kreuzfahrerstaaten sowie der Errichtung von Stützpunkten der großen italienischen Handelsmetropolen hat sich in Palästina eine Herrschaft etabliert, die Joshua Praver als den ersten europäischen „Kolonialstaat“ charakterisiert hat⁴⁵⁾. In der Gesellschaft der Kreuzfahrerstaaten existierte die entscheidende Differenz zwischen Freien und Unfreien nicht, welche die europäische Gesellschaft des Mittelalters kennzeichnete. Zur Zeit der Kreuzfahrerherrschaft in Palästina gab es unter den Christen, den „Franken“, wie sie genannt wurden, nur Adlige oder Freie, letztere in den Quellen als *burgenses* bezeichnet. Zu den *burgenses* gehörte die große Mehrheit der in der Heimat unfreien Kreuzfahrer oder Pilger, die *ultra mare* den Status eines freien Mannes erhielten. Ganz ähnlich wie andere Pilgerfahrten bot der Kreuzzug der abendländischen Christenheit die Möglichkeit zu privilegierter Mobilität, ja zu sozialem Aufstieg — wenngleich die Gesamtzahl der Franken im Heiligen Land immer nur einige Hunderttausend betragen hat. Die Aufforderung der Kirche, dem Heiligen Land zu Hilfe zu kommen, hat die Christen des Westens über zwei Jahrhunderte in Bewegung gehalten, abgesehen davon, daß damit Entscheidendes zur Ausprägung eines christlichen Ritterideals geleistet wurde. Aber bereits der Wendenkreuzzug des Jahres 1147, vollends dann im 13. Jahrhundert die Kreuzzüge gegen Ketzer und christliche Könige zeugen von der Pervertierung des Kreuzzugsgedankens. Kreuzzüge wurden mehr und mehr zum Instrument päpstlicher Machtpolitik.

⁴³⁾ Duby (wie Anm. 6), S. 459. H. Hoffmann, S. 223.

⁴⁴⁾ Vgl. dazu J. Brundage, *Medieval Canon Law and the Crusader*, 1969.

⁴⁵⁾ *The Latin Kingdom of Jerusalem, European Colonialism in the Middle Ages*. 1972.

4. Die Entstehung der Hohen Schulen

Im Gegensatz zu den Kreuzzügen sind die Universitäten kein Instrument päpstlicher Politik geworden, obwohl Marsilius von Padua alle Gelehrten kurzerhand zu „Agenten des Papsttums“ stempeln wollte. In einer meisterhaften Abhandlung über den Ursprung der Universitäten hat Herbert Grundmann betont, daß „nicht aus sozialen oder wirtschaftlichen Beweggründen, sondern aus ursprünglichem Wissensdrang, aus Erkenntniswillen und Wahrheitsstreben, aus dem *amor sciendi* etwas Neues entstand und die daran beteiligten Menschen zu einer Gemeinschaft verband, die ihre eigenen Wege ging — zur Universität“⁴⁶⁾. Ohne die Bedeutung des *amor sciendi* abzuwerten, ist als ein wesentliches Kennzeichen dieses Prozesses die Mobilität, das Wandern, hervorzuheben. Während bis in das 11. Jahrhundert kaum jemand seine Kloster- oder Domschule verließ, weil die *stabilitas loci* auch als Ideal des Gelehrten galt, hören wir seitdem von wandernden Scholaren, jungen Männern, die noch keine Kleriker, aber doch schon mehr als simple Laien waren. Sie zogen von Stadt zu Stadt auf der Suche nach attraktiven Lehrern, wie Abälard es in seiner „*Historia Calamitatum*“ schildert, um von diesen zu lernen und dann selbst als Lehrer auf Wanderschaft zu gehen, bis sie irgendwo eine feste Lehrtätigkeit aufnahmen⁴⁷⁾. Oft sind sie arm wie die Kirchenmäuse, aber dafür um so arroganter, den Stadtbewohnern ebenso suspekt wie den Prälaten, die in ihnen nur Rauf- und Trunkenbolde sehen — und die Vagantendichtung des 12. Jahrhunderts scheint ihnen recht zu geben.

Die Situation eines Scholaren ähnelte der eines Pilgers. Er war Fremder, der Sprache seines Studienortes oft nicht mächtig (wohl aber des Latein) und zunächst in keinem Organisationsverband rechtlich geschützt. Die Erwähnung der wandernden Studenten in einer Gottesfriedensbestimmung begegnet erstmals 1139 auf dem 2. Laterankonzil⁴⁸⁾. In dem Bemühen, den Scholaren die fehlende Rechtssicherheit und den Schutz zu gewähren, konkurrierten Kirche und weltliche Gewalt: 1158 hatte Friedrich Barbarossa, dem die Bologneser Professoren und Studenten den Nutzen des kaiserlichen Rechts für die Belange des Imperium nicht lange zu erklären brauchten, in seiner berühmten „*Authentica Habita*“ den Schutz der wandernden Scholaren verfügt⁴⁹⁾. Den, wie Barbarossas Gesetz es formuliert, „aus Liebe zur Wissenschaft auf Wanderschaft gegangenen“ Scholaren wurden wesentliche Privilegien verliehen. Dabei ist hervorzuheben, daß im Unterschied zu fast allen anderen Lebenskreisen an den Hohen Schulen keine

⁴⁶⁾ H. Grundmann, *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter*, 1960, S. 65.

⁴⁷⁾ Peter Abälard, *Historia Calamitatum*, ed. Monfrin, 1967, S. 63 f.

⁴⁸⁾ *Conciliorum oec. decr.*, S. 222.

⁴⁹⁾ *Die mittelalterliche Universität*, hrsg. von H. Rüthing, 1973, S. 34 (Historische Texte — Mittelalter 16).

Standesschranken existierten. An ihnen waren „alle sozialen Schichten . . . aus allen europäischen Ländern und Völkern gleicherweise und gleichberechtigt beteiligt“, wie Herbert Grundmann formulierte⁵⁰⁾. Bildungsmöglichkeit bestand im Prinzip für jeden, zumal die Zulassung zum Lehramt nicht durch Geld erkaufte werden durfte⁵¹⁾. Die anfangs so schutzlose und undefinierte Gruppe der fahrenden Magister und Scholaren des 11. und 12. Jahrhundert hat sich behaupten können, wie wir an der Herausbildung ihrer Korporationen, der *Universitas magistrorum et scholarium* am Anfang des 13. Jahrhunderts, zuerst in Paris und Oxford, erkennen können. Dadurch daß mit Hilfe der Statuten in langen Curricula die Spreu der vielen zur Universität Drängenden vom Weizen der wenigen Qualifizierten geschieden wurde, erreichte es die bald hochprivilegierte Korporation der Magister und Scholaren recht schnell, daß die *clerici*, wie die Universitätsabsolventen bald hießen, ein überragendes Ansehen in der Gesellschaft erringen konnten. Die Akademiker wurden zu einem eigenen Stand. Die entscheidende Förderung des *studium*, vielfach gegen den Widerstand des bischöflichen Kanzlers und der städtischen Bürgerschaft, ist in erster Linie Päpsten wie Alexander III., Innozenz III., Honorius III. und Gregor IX. zu danken, die ihrerseits aus den Schulen hervorgegangen sind. Förderung der Hohen Schulen bestand nicht nur in der Privilegierung von Magistern und Scholaren, sondern auch in der materiellen Unterstützung durch Vergabe von Pfründen und Stipendien für arme Studenten (*sub forma pauperum*), wodurch der Zugang zu den Schulen tatsächlich Angehörigen auch der unteren Schichten erst ermöglicht wurde.

Bei aller grundsätzlichen Förderung der Hohen Schulen durch die Kirche, insbesondere natürlich im Hinblick auf die Theologie, bestanden von Anfang an Bedenken gegenüber vielen Begleiterscheinungen des Andrangs zu den neuen Bildungsinstituten. Die Motivation der Lernbegierigen lag schon im 12. Jahrhundert nicht nur im *amor sciendi*, sondern war auch auf die *scientiae lucrativae* gerichtet, wie Papst Honorius III. das römische Recht sowie die Medizin bezeichnete, als er diese Studien in Paris untersagte, weil zu viele Theologen sich dem einträglicheren *jus civile* zugewandt hatten⁵²⁾. „Wissensdrang und das Streben nach sozialem Aufstieg“ verbanden sich schon im 12. Jahrhundert, zumal, wie bereits erwähnt, die Bildung bald auch den Stand ausmachte⁵³⁾. Daß das Studium schon früh als Möglichkeit zum Gelderwerb und zu sozialem Aufstieg erkannt

⁵⁰⁾ Grundmann, Ursprung, S. 17.

⁵¹⁾ Die mittelalterliche Universität, hrsg. von Rüthing, S. 16/17 (Innozenz III., „Miramur non modicum“ vom 20. 1. 1212).

⁵²⁾ Chartularium Univ. Parisiensis, edd. Denifle-Chatelain, 1899, Neudr. 1964, Band 1, Nr. 32, (1219).

⁵³⁾ P. Classen, Die Hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jh., Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966), S. 163 und 171.

worden war, zeigen uns Konzilsbestimmungen von Clermont 1130, die auf dem 2. Laterankonzil wiederholt wurden, in denen allen Mönchen nach Ablegung der Profess das Studium des weltlichen Rechts und der Medizin untersagt wurde, weil diese Berufe nur des *lucrum temporale* wegen ergriffen würden⁵⁴). Dieser Trend hat nicht aufgehört, wie weitere Konzilskanones des 12. Jahrhunderts bezeugen (Konzil von Tours 1163 Kanon 8, 3. Laterankonzil 1179 Kanon 12, Synode von Montpellier 1195 Kanon 7)⁵⁵). Abälard bestätigt uns diese Tendenz, wenn er frank und frei bekennt, anfangs um des Ruhmes und Geldes willen gelehrt zu haben⁵⁶). Der bereits zitierte Petrus von Blois stellt lapidar fest, nur Ruhmsucht und Karrierestreben trieben die Scholaren zur Rechtswissenschaft⁵⁷). Einige Hochschullehrer wie Wilhelm von Conches und Richard Episcopus in Chartres resignierten schon im 12. Jahrhundert vor dem Massenansturm pragmatisch nur aufs Geldverdienen ausgerichteter Scholaren, indem sie ihr Lehramt niederlegten⁵⁸). Doch sie verhinderten dadurch nicht, daß die Schulen zum „wichtigsten Katalysator sozialen Aufstiegs im Mittelalter“ wurden⁵⁹).

Die Kirche warnte vor solchen Tendenzen, förderte aber trotz ihrer Bedenken die Hohen Schulen unbeirrt weiter. Noch ungewohnter als der Andrang der Scholaren war für das kirchliche Lehramt die offene akademische Diskussion vieler theologischer Fragen. Sie hat die Bischöfe häufig mißtrauisch gemacht, wie die Prozesse gegen Abälard oder Gilbert Porretanus und der Widerstand gegen die Einführung des Aristoteles an der Universität von Paris zeigen. In der Furcht vor den häretischen Folgen der neuen Lehre bestand das Hauptbedenken der Bischöfe. Allerdings ging man in der Regel im 12. Jahrhundert noch mit recht bemerkenswerter Zurückhaltung vor und scheute gewöhnlich trotz der Scharfmacherei mancher Feuerköpfe vor drastischen und spektakulären Sanktionen gegen die inkriminierten Theologen zurück. Die Lehrzuchtverfahren wurden von den Ortsbischöfen durchgeführt, der Papst griff erst seit den Auseinandersetzungen des Mendikantenstreits Mitte des 13. Jahrhunderts unmittelbar in Lehrstreitigkeiten an der Pariser Universität ein. Im 11. und 12. Jahrhundert hatte er seine Entscheidung nicht ohne konziliare Vorbereitung gefällt⁶⁰). Als das päpstliche Lehramt seit der Mitte des 13. Jahrhunderts seinen Anspruch auch gegenüber den

⁵⁴) Concilium Lat. II c. 9, Conc. Oec. Decr., S. 222.

⁵⁵) Vgl. dazu R. Foreville, Lateran I—IV, 1970 (Geschichte der ökumenischen Konzilien 6).

⁵⁶) *Historia calamitatum* (wie Anm. 47), S. 70.

⁵⁷) Petrus von Blois, Brief 140, Migne PL 207, Sp. 416. Zit. bei Classen, S. 163.

⁵⁸) Johann von Salisbury, *Metalogicon*, I, 24 ed. Webb, 1929, S. 57.

⁵⁹) Borst, *Lebensformen* (wie Anm. 2), S. 574.

⁶⁰) Vgl. dazu jetzt J. Miethke, Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts, *Miscellanea Mediaevalia* 10 (1976), S. 52—94, und N. Häring, Die ersten Konflikte zwischen der Universität von Paris und der kirchlichen Lehrautorität, ebenda, S. 38—51.

Universitäten geltend machte, hatte das *Studium* bereits seinen Rang neben *Imperium* und *Sacerdotium* unwiderruflich gesichert.

5. Mönchtum und Kirchenkritik

Gottesfrieden, Pilgerfahrten, Kreuzzüge, Zensualität und Universitäten wurden von der Kirche aus Sorge mit der Martha der Evangelienparabel um die *vita activa* gefördert. Dem entspricht ein ebenso erfolgreiches Bemühen um die *vita contemplativa*, die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Bis heute darin unerreicht ist das Hochmittelalter die große Zeit des Mönchtums gewesen. Der Benediktiner Abbo von Fleury hat am Ende des 10. Jahrhunderts die Mönche neben Klerikern und Laien geradezu als dritten und zugleich besten Stand der Christenheit hingestellt⁶¹⁾. Die Interaktion zwischen sozialem und religiösem Wandel ist nirgends deutlicher abzulesen als an der Geschichte der Orden, die, als Protest gegen die Welt gegründet, sich doch in ihrer Entwicklung der Umwelt anpaßten, so daß viele im Kontrast zur Welt gegründeten religiösen Gemeinschaften in gewisser Hinsicht ein Spiegel der Gesellschaft wurden⁶²⁾.

Eine der bedeutendsten Gründungen, die große Familie von Cluny, war seit dem Beginn des 10. Jahrhunderts mit über tausend angeschlossenen Häusern zu einem wahren monastischen Imperium aufgestiegen. Weil Dank der Gebetsbünde der Adel den Cluniazensern besonders zuneigte, hat man Cluny als einen kirchlichen Schachzug zur Verteidigung des durch „antifeudale Häresien“ bedrohten Feudalismus zu erklären versucht⁶³⁾. Cluniazensische Sozialfürsorge, zielstrebige Förderung des Gottesfriedens und eigene *consuetudines* als „kultisches Gegengift“ gegen die Häresien sowie planmäßige Förderung des Pilgerwesens, besonders nach Santiago zur Befriedigung der Massen, hätten demnach nur dazu gedient, den durch die Ketzer gefährdeten Feudalismus zu stabilisieren. In der Tat gab es Beziehungen Clunys zur Gottesfriedensbewegung⁶⁴⁾, die jedoch gerade *gegen* die angeblich verteidigten Feudalherren gerichtet war. Die Armenfürsorge gehörte von jeher zu den klassischen Aufgaben eines Klosters⁶⁵⁾. Die monastischen Lebensformen Clunys aber waren — wie Hallinger gezeigt hat —

⁶¹⁾ Migne PL 138, Sp. 463.

⁶²⁾ Vgl. dazu R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, 1970 (The Pelican History of the Church 2), S. 214 f.

⁶³⁾ E. Werner, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jh.*, 1953, und B. Töpfer, *Reliquienkult und Pilgerbewegung zur Zeit der Klosterreform*, in: *Festschrift H. Sproemberg*, 1965, S. 420—439. Dazu die Rezension von C. Hallinger in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 9 (1957), S. 19—32.

⁶⁴⁾ Vgl. dazu Hoffmann (wie Anm. 8), S. 45.

⁶⁵⁾ Vgl. J. Wollasch, *Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter*, *Frühmittelalterliche Studien* 9 (1975), S. 268—286.

nicht exzeptionell, und schließlich hat Segl⁶⁶⁾ jüngst nachgewiesen, daß von einem cluniazensischen Engagement in Spanien aus eigenem Antrieb kaum die Rede sein kann, Santiagopilgerfahrt und Reconquista waren keine Felder cluniazensischer Expansion. Die Anziehungskraft Clunys beruhte auf anderen Faktoren: In einer Welt der Gewalt und Habsucht bot das Kloster einen monarchisch regierten Hort der Spiritualität und Solidarität, exempt von geistlicher und weltlicher Bevormundung, aber in materieller Sicherheit als ein „Refugium für die adlige Gesellschaft“⁶⁷⁾. Die materiellen Vorteile einer *conversio* überwogen bald derart, daß Serlon von Bayeux spotten konnte: *Fit monachus miles, sed fit de paupere dives*⁶⁸⁾.

Weil das „ritualistische Übermaß“, der Reichtum und die Pracht der Kirchen und Klöster denen nicht mehr zusagte, die sowohl den einzelnen Mönch wie auch das Kloster selbst in Armut sehen wollten, fanden in Konkurrenz zu Cluny und neben den Regularkanonikern strengere monastische Gemeinschaften wie Vallombrosa, Camaldoli, Grandmont und Chartreux, besonders aber der Orden des Hl. Bernhard mit seinem Ideal der Abgeschiedenheit, Strenge und Armut derartigen Zulauf, daß die Zahl der Zisterzen bei seinem Tode bereits 328 betrug, ein halbes Jahrhundert nach der Gründung, ehe der Orden als ein Opfer seines Erfolges und seiner eigenen Tätigkeit die *carta caritatis* mehr und mehr verraten mußte, seine Äbte wie schon Bernhard zu vielbeschäftigten Diplomaten und seine Klöster zu agrarischen Musterbetrieben mit phantastischen Erträgen wurden. Wie schon Cluny zeichnete sich auch Citeaux bald durch die *multiplicatio agrorum* und *superfluitas aedificiorum* aus⁶⁹⁾. Eine derartige Kluft zwischen den ideellen Zielvorstellungen und der Realität der Verwirklichung des Ordenslebens ist auch in dem von Norbert von Xanten gerade aus dem Bemühen um die Förderung der Frauenseelsorge gegründeten Praemonstratenserorden nicht zu verkennen.

Mitentscheidend für das Maß an religiöser Freiheit in der hochmittelalterlichen Kirche war die Flexibilität, mit der die Anliegen charismatischer Persönlichkeiten von Päpsten und Bischöfen aufgenommen und integriert wurden. Schon zur Zeit der gregorianischen Reform hatten radikale Prediger die *vita apostolica* verkündet, jedoch angesichts der Selbsterneuerung der Kirche nur begrenzte und ungeordnete Proteste hervorzubringen vermocht. Seit dem Ende des 11. Jahrhun-

⁶⁶⁾ P. Segl, Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuch. über d. Cluniazenserklöster in Kastilien — León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. 1974.

⁶⁷⁾ M. Pacaut in: Cahiers d'Histoire 20 (1975), S. 123.

⁶⁸⁾ Zit. bei Leclerc, La Crise du monachisme aux XI^e et XII^e siècles, Bullettino dell' Ist. stor. ital. 70 (1958), S. 19—41, hier S. 22.

⁶⁹⁾ Leclerc, S. 36.

derts gerieten einige gregorianische Reformer selbst in die Gefahr, aus der Kirche herausgedrängt zu werden. Der radikale Armutsprediger Arnold von Brescia, 1139 auf dem 2. Laterankonzil nur verbannt, wurde — allerdings mit Hilfe des Kaisers — 1155 hingerichtet, als er seine Ideen in Rom selbst durchzusetzen suchte⁷⁰⁾. Das Auftauchen katharischer Sekten brachte dann das ganze Ausmaß der Ketzergefahr zum Bewußtsein und bestärkte Papst Lucius III. in der Überzeugung, der Häresie mit den Mitteln der bischöflichen Inquisition und im Falle des verstärkten Irrglaubens mit Ketzerkriegen in der Form des Kreuzzugs begegnen zu sollen⁷¹⁾. Als dann Renegaten aus den inzwischen reich, sehr reich gewordenen Lebenskreisen der Städte erneut an die evangelische Armut erinnerten, wurde die Kirche auf die härteste Probe gestellt. Auf dem 3. Laterankonzil von 1179 um die Predigterlaubnis bittend, wurde eine kleine Schar um den wohlhabenden Kaufmann Petrus Waldes von einigen Konzilsteilnehmern zwar ob ihrer theologischen Unkenntnis ausgelacht, aber vom Papst umarmt und vom Konzil nur ermahnt⁷²⁾. Fünf Jahre später wurden sie als Ketzergruppe namentlich verurteilt⁷³⁾.

Auch Franziskus, der Kaufmannssohn aus reichem Haus, und Dominikus hatten sich der apostolischen Armut verschrieben, fanden aber in Innozenz III. einen Papst, der wie kein anderer vor ihm bemüht war, die Armutsbewegung der Kirche wieder zuzuwenden. Trotz des Gebots auf dem 4. Laterankonzil von 1215, neue Orden nicht mehr zuzulassen, bestätigten Innozenz III. und Honorius III. den Dominikaner- und den Franziskanerorden und hielten diese charismatische Bewegung damit in der Kirche, allerdings zu dem Preis, daß auch für den Hl. Franz und seine Gefährten der *ordo* verpflichtend wurde⁷⁴⁾. Laien bleiben, wie sie es gewünscht hatten, konnten sie nicht. Immerhin, eine solche liberale „Ordenspolitik“ ist im 13. Jahrhundert nicht fortgesetzt worden. Unter Bonifaz VIII. wäre sie vollends unvorstellbar gewesen. Die Kirche hatte den Kontakt zu ihren Charismatikern für lange Zeit verloren. Es waren die geistige Not und die Freiheit der ersten Jahre des 13. Jahrhunderts, die das Aufkommen der Bettelorden ermöglicht hatten⁷⁵⁾.

Wie die Kirche des Hochmittelalters ihren Gliedern nicht nur ein hohes Maß an spiritueller und materieller Freiheit gewährte, so hat sie ihnen insbesondere

⁷⁰⁾ A. Frugoni, Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII, 1954 (Istituto storico italiano per il medio evo. Studi storici 8—9).

⁷¹⁾ Vgl. dazu H. Grundmann, Kleine Ketzergeschichte des Mittelalters² 1965 (Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 2, Lief. G), S. 34f.

⁷²⁾ Vgl. Walter Map, De nugis curialium I, 31, ed. James 1914, S. 60 f.

⁷³⁾ Dekretale „Ad abolendam“ Papst Lucius III., 1184.

⁷⁴⁾ K. Elm, Franziskus und Dominikus. Wirkungen und Antreibskräfte zweier Ordensstifter, Saeculum 23 (1972), S. 127—147.

⁷⁵⁾ Vgl. Southern (wie Anm. 62), S. 272f. Vgl. auch F. Kempf, Kanonistik und kuriale Politik im 12. Jh., Archivum Historiae Pontificiae 1 (1963), S. 11—52; S. 17: „Was damals die römische Kurie auszeichnete, war ihre Aufgeschlossenheit gegenüber allen geistigen Kräften jener Zeit.“

die Freiheit gelassen, ihr beständig den Spiegel vorzuhalten und sie kritisch an den eigenen Ansprüchen zu messen. Kirchenreform wurde als Daueraufgabe angesehen: „Solange es Flecken im Mond gibt, solange sind in der Kirche Fehler und Makel zu tilgen“ schreibt der englische Theologe Radulfus Niger um 1190⁷⁶⁾. Diese Kritiker kommen überwiegend aus der Mitte treuer Kirchlichkeit, wenn auch aus verschiedenen Lagern, sie nehmen Personen und Institutionen gleichermaßen aufs Korn, wenn sie wie Bernhard von Clairvaux den Mißbrauch päpstlicher Autorität und die Ausuferung des Appellationswesens mißbilligen, oder wie Johann von Salisbury die Bestechlichkeit kurialer Behörden anprangern, bzw. mit Gerhoch von Reichersberg sich in „schneidenden, oft ironischen Angriffen auf die Korruption der Kurie, auf die Habsucht und den Hochmut der Kardinäle, ja auf das Verhalten der Päpste selbst“ ergingen⁷⁷⁾. Bisweilen spricht eine atemberaubende Scharfsichtigkeit aus der Kirchenschelte, so schrieb lange vor der Hochblüte des Nepotismus Gerald von Wales dem Papst Alexander III. die Worte zu: „Gott hat uns Söhne vorenthalten, dafür hat uns der Teufel die Nepoten gegeben“⁷⁸⁾. Vielfach waren die Kritikpunkte identisch mit bekannten Reformforderungen, wenn Simonie, mangelhafte Bildung der Kleriker, Übertretung des Zölibats und Verweltlichung der Kirche angeprangert wurden. Die scharfen Satiren auf die moralische Haltlosigkeit und die Laster von Mönchen und Prälaten lassen bisweilen selbst den modernen Leser erröten. Allerdings ist es abwegig anzunehmen, wie jüngst der Verfasser einer Arbeit über den Amtszölibat es getan hat, das „moralische Leben des Klerus habe um die Wende zum 13. Jahrhundert einen Tiefstand erreicht“⁷⁹⁾. Derartige Anklagen gehörten seit der gregorianischen Reform zu den Topoi jeder Kirchenkritik. Ebenso wenig sind die zahlreichen Papstinvectiven, Romschelten oder Meßparodien in der lateinischen und volkssprachlichen Lyrik ein Beweis für eine säkularisierte Weltanschauung ihrer Autoren. „Selbst in Versen, die Reliquienverehrung und Meßliturgie parodieren, wird der kirchliche Glaube als solcher nicht angetastet, wie es in der Vagantendichtung keine Absage an den Glauben gibt, . . . so auch keine Absage an die Kirche als Institution“⁸⁰⁾. Einer der besten Kenner der mittelalterlichen lateinischen Dichtung, J. F. Raby, hat betont, in keinem Jahrhundert hätten sich Kritiker der Kirche solche Freiheiten und derart offene Worte herausnehmen dürfen wie im 11. und 12. Jahrhundert⁸¹⁾. Sie tadelten ohne Scheu mit harten Worten, weil sie vom Fundament eines festen Glaubens her sprachen und ihnen eine

⁷⁶⁾ Radulfus Niger, *De re militari* (ed. Schugge, 1977, Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 6), III, 64, S. 186.

⁷⁷⁾ P. Classen, Gerhoch von Reichersberg, 1960, S. 235.

⁷⁸⁾ Vgl. Schugge, Radulfus Niger (wie Anm. 76), S. 50.

⁷⁹⁾ G. Denzler, *Das Papsttum und der Amtszölibat* I, S. 96 (Päpste und Papsttum 5, 1), 1973.

⁸⁰⁾ H. Schüppert, *Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jh.*, 1972 (Medium Aevum 23), S. 196.

⁸¹⁾ J. F. Raby, *Secular Latin Poetry*, Band 2, 1934, S. 227.

Reform an Haupt und Gliedern am Herzen lag. Ob die Kirche ihre Mahnungen angenommen hat, steht auf einem anderen Blatt. Jedenfalls ist sie in den späteren Jahrhunderten empfindlicher geworden.

Wir haben einige Lebenskreise der hochmittelalterlichen Gesellschaft überflogen, denen die Kirche in besonders erfolgreicher Weise Freiheitsräume erschlossen hat, indem sie aus der Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung Impulse aufnahm. Manches wäre zu ergänzen, so die Bemühungen der Laterankonzilien um Einflußnahme auf die Regelung der Zins- und Steuerfragen. Angesichts der Expansion von Handel und Kreditwesen wollten Theologen wie Kanonisten noch im 12. Jahrhundert unter Hinweis auf das Evangelium besorgniserregende Epiphänomene des „Frühkapitalismus“ eindämmen. Im 13. Jahrhundert allerdings sind ihre Proteste immer leiser geworden. Schließlich sollte ein gemeinsames Charakteristikum noch beachtet werden, das dem Pilgerwesen wie den Kreuzzügen, der Friedensbewegung wie dem Aufblühen der Schulen, der Verstärkung wie der Entfaltung der monastischen Institutionen innewohnte, nämlich der internationale Charakter aller dieser Phänomene, der geradezu als Universalismus bezeichnet werden kann. Er wäre im Frühmittelalter mit seinen überwiegend lokalen Traditionen und seiner Begrenztheit noch nicht denkbar gewesen. Der hochmittelalterliche Universalismus hat die Kirche seit der Mitte des 12. Jahrhunderts in der Betonung der *plenitudo potestatis* und in einem stark juristisch ausgerichteten Kirchregiment mehr und mehr geprägt; er ist mit die Ursache dafür, daß viele der hier beschriebenen positiven Entwicklungen seit dem 13. Jahrhundert abgebrochen sind.

Die Einwirkung der Kirche auf die mittelalterliche Gesellschaft ist vielfach als retardierend, entwicklungshemmend, ja „fortschrittsfeindlich“ bezeichnet worden. Ein solches Urteil ist sowohl ahistorisch wie einem modernistischen Kirchenbegriff verpflichtet. Weit davon entfernt, die hochmittelalterliche Kirche glorifizieren zu wollen, bescheinigt ihr gerade die moderne sozialgeschichtlich orientierte Forschung ein Engagement für die Gesellschaft. Wenn die Sorge um Martha *und* Maria — um mit den Worten des Bischofs von Meissen zu sprechen — Aufgabe der Kirche ist, dann ist die hochmittelalterliche Kirche in der Erfüllung dieses Auftrags in hohem Maße erfolgreich gewesen. In einer Art Wechselwirkung hat sie sich den gesellschaftlichen Prozessen der Zeit nicht verschlossen und ihrer-

seits den Menschen Freiheitsräume geschaffen, die weit über das Hochmittelalter hinaus wirksam gewesen sind, weiter als es vielfach den Anschein hat.

Die Form des Vortrags wurde für die Drucklegung nicht geändert, lediglich die notwendigsten Nachweise sind hinzugefügt.

Hermann Krings

Staat und Freiheit

I

In der Zeit zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert waren Freiheit und Staat hochtönende Themen. Mit ihnen waren die Namen großer Revolutionen und großer Denker, auch großer Kriege verbunden. Zahlreiche Völker befreiten sich von fremder Herrschaft und schufen eigene Staaten. Die Staatswesen der westlichen Hemisphäre wandelten sich zu modernen Rechtsstaaten. Der Staat war nicht mehr Privatsache des Monarchen; er war die Sache der Nation. Der Enthusiasmus der Pionierzeit hat den Nationalstaat mit einer Gloriole umgeben. Fahnen und Hymnen waren die Symbole zugleich des nationalen Elans wie des Staates. Hegel verstieg sich zu dem ominösen Wort, der Staat, seiner Idee nach, sei „der wirkliche Gott“ (Rechtsphilosophie § 258).

Diese Pionierzeit der politischen Freiheit, die als Epoche in allen Teilen der Welt, wenn auch mit Zeitverschiebung, auftritt, ist in Europa zu Ende gegangen. Inzwischen sind alle für Freiheit. Im Westen ist ein hohes Maß an persönlicher und politischer Freiheit gewährleistet. Die Freiheitsparolen — ob westlich oder östlich — sind alltäglich und werden durch Inflation entwertet.

Ein maßgeblicher Grund für diese Wende in der Entwicklung der politischen Freiheit läßt sich angeben: Unser Staat garantiert nicht nur alle jene Freiheiten, um die zwei Jahrhunderte lang gekämpft wurde. Als Sozialstaat betrachtet er auch ihre soziale Erfüllung als seine Aufgabe. Je mehr aber nun der Staat zur sozialen Verwirklichung der Freiheits- und Grundrechtsgarantien vordringt, umso mehr wird der Gebrauch unserer Freiheit wieder durch den Staat gesteuert¹⁾. Pointiert ausgedrückt: Mit der fortschreitenden Verwirklichung des freiheitlichen Rechts- und Sozialstaates fällt ein Stück der Freiheit, die dem vorrepublikanischen Staat abgerungen wurde, wieder an ihn als Sozialstaat zurück. Das neuzeitliche Freiheitsdrama nähert sich einer Peripetie: Jeder weitere Schritt zu einer sozialen Vervollkommnung des freiheitlichen Staates droht ein Schritt zu einer Verstaatlichung unserer Freiheit zu werden.

Das Thema „Staat und Freiheit“ ist nicht mehr das hochtönende Thema von einst. Es ist ein schwieriges, ein dialektisches Thema. Wer geradezu Freiheit ver-

¹⁾ Vgl. H. F. Zacher, *Freiheitliche Demokratie*, 1969, S. 115.

spricht oder geradenwegs die Befreiung des Menschen herbeiführen möchte, gleicht einem Wanderer, der im Nebel den rechten Weg zu gehen glaubt, jedoch im Kreise geht. Er endet wieder an der Stelle, von der er ausging, nun aber erschöpft und ohne Hoffnung. Das Programm der politischen Freiheit im etablierten freiheitlichen Rechts- und Sozialstaat ist anders strukturiert als das Programm der politischen Freiheit, dessen Ziel es ist, den freiheitlichen Rechtsstaat allererst zu erkämpfen und herzustellen. Es enthält den Widerspruch, daß mehr staatlich verwirklichte Freiheit weniger Freiheit bedeuten kann. Dieser Widerspruch macht heute undifferenzierte Freiheitsparolen jedweder Richtung fragwürdig. Er ist aber geeignet, die Politik und mit ihr die Rechts-, Staats- und Gesellschaftswissenschaften, nicht zuletzt die Philosophie herauszufordern.

Aus dieser ersten Bemerkung kann ein methodischer Hinweis gewonnen werden: Das Thema Staat und Freiheit muß jeweils in doppelter Perspektive behandelt werden. Das ist auch schon üblich, wie ich an einem Beispiel zeigen möchte, wenngleich es nicht einfach ist, auf diesem Weg zu einem überzeugenden Ergebnis zu kommen.

In einem kleinen Sammelband, den als Titel die rhetorische Frage ziert „Kann der Staat für alles sorgen?“²⁾ charakterisieren zwei im allgemeinen gleichgerichtete Autoren und Politiker, Hans Maier und Axel von Campenhausen, das Jugendwohlfahrtsgesetz von 1922 mit genau entgegengesetzter Tendenz. Von Campenhausen bemerkt kritisch, daß mit diesem Gesetz der Staat zum ersten Mal von einem Terrain Besitz ergreift, das bis dahin den freien Trägern allein gehört hatte (138). Hans Maier hingegen bemerkt lobend, daß dieses Gesetz „die Notwendigkeit der Freien Jugendwohlfahrt und damit der Jugendarbeit und ihrer Forderung als öffentliche Aufgabe bejaht“ (93). Maier akzentuiert, daß die Gesellschaft auf den Staat als „eine organisierte zentrale Entscheidungsinstanz“ (91) angewiesen sei. v. Campenhausen akzentuiert „ein unaufhaltsames leises, aber stetiges Schieben und Drängen“, mit dem der Staat in menschliche Lebensbereiche bestimmend eindringe.

Beide Autoren haben recht — und das Problem ist offen. Die Frage, ob der Staat für alles sorgen solle, darf wohl als beantwortet gelten: natürlich soll er nicht für alles sorgen. Die Frage aber, die nicht beantwortet ist, lautet, für wieviel *muß* der Staat sorgen und für wieviel *darf* der Staat sorgen? Das ist ein Dilemma, und mit diesem Dilemma werden wir noch eine Zeitlang leben müssen.

²⁾ Kann der Staat für alles sorgen? Zur Geringschätzung freier Initiativen durch die öffentliche Hand, hrsg. v. A. v. Campenhausen, 1976.

Doch wir müssen für das Dilemma dankbar sein angesichts der in der geistigen und politischen Welt vehement vertretenen These, dieses Dilemma gebe es gar nicht. Als Exempel dieser falschen Gegenposition kann die Auseinandersetzung gelten, welche die beiden Matadore von Harvard University und Massachusetts Institut of Technologie, B. F. Skinner und Noam Chomsky, miteinander führen. Skinner, der empiristische Psychologe und Behaviorist, vertritt die These, das menschliche Verhalten sei durch die genetische Ausstattung und durch die Geschichte der „Verstärkung“ determiniert. Mit „Verstärkung“ meint er, daß die Folgen jedes Verhaltens, als Lohn oder Strafe interpretiert, bestimmte angeborene Verhaltenstendenzen verstärken oder schwächen. „Verhalten wird geprägt und aufrecht erhalten durch seine Folgen“ (S. 25)³⁾. Der Mechanismus dieser Konditionierung funktioniert nach Skinner jenseits von Freiheit und Würde. *Beyond Freedom and Dignity* ist der Titel seines 1971 erschienenen Buches. Freiheit und Würde sind Illusionen. Verhaltenstechnologie samt Kontrolle, wenn sie nur perfekt sind, garantieren die Tugend; Skinner vertritt den Begriff der „automatischen Tugend“ (S. 72f). Eine ethische Kontrolle — damit meint Skinner eine Kontrolle durch Lob und Tadel — kann vielleicht in kleinen Gruppen erhalten bleiben, „doch die Kontrolle der Bevölkerung als Ganzes muß an Fachleute delegiert werden — d. h. an Polizisten, Priester, Eigentümer, Lehrer, Therapeuten usf., an Menschen also, die über spezialisierte Verstärker und ihre kodifizierten Kontingenzen verfügen“ (S. 160). Skinners Thesen zielen auf eine vollständige Manipulation des Menschen durch eine Verhaltenstechnologie und eine entsprechende Kontrolle. Diese können ebenso gut in den Dienst eines traditionalistischen wie eines progressistischen Staatszwecks gestellt werden. Der Staat aber degeneriert dann zu einer totalitären sozialtechnokratischen Organisation zum Zweck der Erhaltung einer nicht mehr legitimierbaren Kultur.

Chomsky, nicht nur ein bedeutender Linguist, sondern auch ein engagierter Moralist und Kritiker der amerikanischen Vietnampolitik, kritisiert Skinners Thesen mit Vehemenz. Unbegründet sei die Übertragung der naturwissenschaftlichen Wissenschaftsstrategie auf die Wissenschaft vom menschlichen Verhalten. Es sei nicht möglich, aufgrund eines ganz eingeschränkten, im Labor erarbeiteten empirischen Materials, das nicht bestritten werde, weitreichende Spekulationen über den Menschen anzustellen. Diese Spekulationen seien dogmatisch und durchaus unwissenschaftlich. Chomsky ist im Gegensatz zu Skinner der Meinung, die Wissenschaften würden nach Maßgabe ihres Fortschreitens aufdecken, „daß selbst bei voller Kenntnis des Details der genetischen Ausstattung und der individuellen Geschichte eine allumfassende Wissenschaft à la Laplace nur äußerst

³⁾ B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, 1971; übers. v. E. Ortmann, *Jenseits von Freiheit und Würde*, 1973.

geringe Voraussagen über das machen könnte, was ein Organismus tatsächlich tun wird“ (48)⁴⁾. Im Grunde spreche Skinner nur Trivialitäten im Gewand einer pseudowissenschaftlichen Terminologie aus. „Skinner verwechselt Wissenschaft mit Terminologie“ (102).

Chomsky tritt für Freiheit und Würde des Menschen ein. Doch sein Plädoyer für die Freiheit ist ebenso orientierungslos wie Skinner's Plädoyer für eine perfekte Konditionierung und Kontrolle. Chomsky will die Freiheit geradezu und unvermittelt. Unter Berufung auf Rousseau und W. v. Humboldt plädiert er für eine „Gemeinschaft von frei Assoziierten . . . ohne Zwang durch den Staat oder andere autoritäre Institutionen (139)⁵⁾. Er bejaht „eine anarchistische Vision, die dem nächsten Stadium der Industriegesellschaft angemessen sein mag“ (ibd.). Chomsky schlägt sich auf die Seite Bakunins und der Anarchosyndikalisten. Mit ihnen hält er jede staatliche Ordnung für eine politische und gesellschaftliche Versklavung. Ob der Staat den Privatkapitalismus schützt oder selber einen sozialistischen Staatskapitalismus betreibt, in jedem Fall ist der Mensch einer bürokratischen Macht unterworfen. An die Stelle des Staates sollen nach der Lehre dieses „libertären Sozialismus“, die Selbstorganisationen der Industrie, die Syndikate, treten. Die Ideen der Anarchosyndikalisten werden von Chomsky aufgenommen und die an der jeweiligen Staatsmacht in Frankreich, Spanien oder sonstwo scheiternden Versuche ihrer Verwirklichung werden erinnert: die merkwürdig einseitige und ohnmächtige Erinnerung eines Moralisten, der die Freiheit in eine intellektuelle Utopie verflüchtigt.

Skinner und Chomsky werden heute weltweit diskutiert. Für beide gibt es das Thema „Staat und Freiheit“ nicht. Skinner verneint die Freiheit; darum ein Staat ohne Freiheit. Chomsky verneint den Staat: Darum eine Freiheit ohne Staat.

Eine Wurzel dieser schrecklichen Vereinfachungen liegt zweifellos in der philosophischen Desorientiertheit dieser bedeutenden Gelehrten. Sie begnügen sich mit grandiosen Vorurteilen, der eine mit dem des Szientismus, der andere mit dem des Utopismus. Auf der ungeprüften Basis dieser Standpunkte exekutieren sie ihre *philosophy* auf einem hohen intellektuellen Niveau und mit einem beträchtlichen Aufwand an Fachterminologie.

⁴⁾ N. Chomsky, Psychologie und Ideologie. In: Aus Staatsraison, 1974 (For Reason of State, 1973).
⁵⁾ N. Chomsky, Bemerkungen zum Anarchismus. In: Aus Staatsraison, 1974. (For Reason of State, 1973).

Muß das Thema „Staat und Freiheit“ transformiert werden in das Thema „Entweder Staat oder Freiheit?“ Diese Frage soll zunächst hinsichtlich ihrer logischen Voraussetzungen geprüft werden. Eine logische Prüfung legt sich deswegen nahe, weil zwei offensichtlich ganz verschiedene Begriffe wie Freiheit und Staat so behandelt werden, (1) als seien sie Begriffe gleichen logischen Niveaus, so daß sie direkt aufeinander beziehbar erscheinen; (2) als ob beide Begriffe gewisse Zustände bezeichnen und (3) als ob sie gegensätzliche Begriffe wären, so daß die durch sie bezeichneten Zustände als inkompatibel beurteilt werden müssen. Eine Klärung der logischen Voraussetzungen kann auch zur Bewältigung des eingangs skizzierten Dilemmas beitragen, daß nämlich eine soziale Verwirklichung der Freiheits- und Grundrechte unseren Gebrauch der Freiheiten einem wachsenden staatlichen Einfluß aussetzt.

Die Gegenthese lautet: Freiheit und Staat sind Begriffe von verschiedenem logischen Niveau und darum nicht unmittelbar sondern nur über Vermittlungen aufeinander beziehbar. Sie sind nicht Begriffe empirischer Zustände, sondern in einem Fall ein Prinzipienbegriff, im anderen Fall ein Ordnungsbegriff. Schließlich sind sie nicht gegensätzliche Begriffe, sondern stehen in einer bestimmten Zuordnung zueinander. Zunächst zur Frage des verschiedenen logischen Niveaus. Ein Thema wie „Bayern und der Bund“ bietet keine logischen Schwierigkeiten; allenfalls politische. Beide Begriffe sind Begriffe von Staaten: Spezies innerhalb eines Genus. Anders ist es schon bei einem Thema wie „Staat und Gesellschaft“. Doch auch hier bestehen keine prinzipiellen logischen Schwierigkeiten. Da beide Begriffe die Organisation der Beziehungen von Menschen betreffen, bietet ihnen dieser allgemeine Gattungsbegriff noch ein gemeinsames logisches Niveau. In dem Thema „Staat und Freiheit“ aber sind zwei Begriffe von unterschiedlichem logischen Niveau miteinander in Beziehung gesetzt. Der Begriff „Freiheit“ ist ein Vernunftbegriff, eine Idee. Der Begriff „Staat“ ist ein Verstandesbegriff, ein Ordnungsbegriff. Dieser Unterschied soll erläutert werden.

Freiheit nennt nicht etwas, das kategorial faßbar und erkennbar wäre wie ein Ding, eine Institution oder ein Zustand, sondern etwas, was ich *denken* muß z. B. dann, wenn ich einen Menschen für etwas verantwortlich mache, ihm gegenüber etwas begründe, mich bei ihm bedanke oder ihn um etwas bitte. Diese Verhaltensweisen und die Rede von Verantwortung, Sittlichkeit, Einsicht, Großherzigkeit oder schlicht Vernunft gibt nur dann einen Sinn, wenn mindestens *ein* Element im Handeln des Menschen nur ihm und ihm ursprünglich zugerechnet ist. Mögen alle anderen Handlungsfaktoren durch genetische Ausstattung, durch

Gattungsgeschichte oder individuelle Geschichte bedingt sein, dieses eine Element ist unbedingt.

Freiheit ist der Begriff eines Unbedingten. Dieses notwendig zu denkende und als Freiheit bezeichnete unbedingte Handlungselement konstituiert den sittlichen Charakter der Handlung⁹⁾. Die Vernunft fordert diesen Begriff und setzt ihn, sofern sie sich als sittliche Vernunft behaupten will.

Wie aber ist Freiheit gegeben, wenn sie nicht als ein Zustand gegeben ist? Freiheit ist dadurch und nur in soweit „gegeben“, als der Mensch sich als sittliches Wesen behauptet und diese sittliche Selbstbehauptung als vernünftig begreifen will. Im Selbstbegreifen des Menschen als sittliches Vernunftwesen liegt die Quelle des Bewußtseins der Freiheit. Oder wie Kant sagt: „daß . . . Sittlichkeit uns zuerst die Freiheit entdecke“ (Kr. d. pr. V. § 6). Ohne die sittliche Selbstbehauptung erlischt die Freiheit, und ohne das Begreifen der Sittlichkeit als vernünftig verschwindet das Freiheitsbewußtsein.

Der Begriff „Staat“ hingegen ist der Begriff einer kategorial faßbaren Zuordnung, genauer der durch Gesetz verfaßten und durch öffentliche Gewalt gesicherten Ordnung einer Sozietät. Er faßt jenen Komplex von Bedingungen zu einer Einheit zusammen, durch den eine Gesellschaft sich zu einer Herrschaftsorganisation zusammenschließt. Der Begriff hat eine synthetische Funktion. Staat nennt etwas, was unter bestimmten Gesichtspunkten auch beobachtbar ist, z. B. als umgrenztes Territorium. Da es hier zunächst nur auf die Differenz des logischen Niveaus der Begriffe ankommt, braucht der vielerörterte Staatsbegriff jetzt noch nicht weiter verfolgt zu werden.

Den Begriff einer Idee oder eines Unbedingten und der Begriff einer Synthese oder eines Ordnungskomplexes schlicht durch ein „und“ zusammenzustellen, ist problematisch. Eine solche Zusammenstellung kann nur dann erkenntnisfördernd und handlungsorientierend sein, wenn die logische Niveaudifferenz be-

⁹⁾ Um Verwechslungen zu vermeiden, sei angemerkt, daß zwischen einem humanen Charakter der Handlung und einem sittlichen Charakter der Handlung unterschieden werden kann. Nehmen wir an, die Regeln des Straßenverkehrs würden von allen Verkehrsteilnehmern vollständig, gewissermaßen automatisch befolgt — es sei an Skinners „automatische Tugend“ erinnert, die in unserem Fall aufgrund von Konditionierung durch einen perfekten Fahrunterricht und eine perfekte Verkehrserziehung und dank einer perfekten Verkehrskontrolle gewährleistet wäre —, so könnte man den zu erwartenden Straßenverkehr und das zu erwartende Verhalten der Verkehrsteilnehmer als human bezeichnen. Human wäre demnach ein Verhalten, daß automatisch und fehlerlos gattungsgerechten Regelungen entspricht. — Der sittliche Charakter der Handlung wird durch drei Momente unterschieden. (1) Die Regel oder Norm wird nicht automatisch befolgt, sondern als mögliche Verpflichtung distanziert. (2) Sie wird unter Bezugnahme auf ein Unbedingtes geprüft, sei es auf bloße Verträglichkeit (negatives Kriterium), sei es auf Begründbarkeit (positives Kriterium). (3) Sie wird als distanzierte und legitimierte Regel affirmiert.

rücksichtigt wird. Wird sie nicht berücksichtigt, dann erscheint es so, als ob Freiheit und Staat einander *verdrängen* oder ineinander *übergehen* könnten. Das erste Mißverständnis sahen wir bei Skinner und Chomsky: Auf dem gleichen Niveau verdrängt Freiheit den Staat oder der Staat die Freiheit.

Das andere Mißverständnis, daß Freiheit in Staat und Staat in Freiheit übergehen könnte, ist nicht weniger irreführend. Der Begriff der unbedingten Freiheit führt dann folgerichtig zu dem Begriff eines unbedingten Staates. Bei Rousseau entspricht der Idee der absoluten Freiheit des „natürlichen“ Menschen eine „Idee“ des Staates, der ebenfalls als absolut gedacht wird, weil er durch die Vereinigung der absoluten Einzelwillen konstituiert ist. Von Hobbes über Rousseau bis zu Fichte wird dieser Gedankenfaden gesponnen, der aus dem Begriff einer absoluten Freiheit einen absoluten Charakter des Staates herleitet⁷⁾.

Aus solchen Philosophien läßt sich jedoch nicht nur die Ideologie eines absoluten Staates gewinnen. Sie begründen auch die entgegengesetzte Ideologie, gemäß der jedweder bestehende Staat verneint wird, da er noch nicht die absolute Freiheit verwirklicht: eine Ideologie des Utopismus, die, sofern sie sich sittlich begreift, was durchaus möglich ist, eine Ideologie des Terrorismus nicht ausschließt.

Hegels Lehre von der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit war der spekulative Höhepunkt dieser im Spätmittelalter entspringenden Denktradition. Seine Rechtsphilosophie ist der Versuch, „den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen“ (Rechtsphilosophie, Vorrede) und seine These, daß das Ideale sich die reale Welt „in Gestalt eines intellektuellen Reiches erbaut“ (ibd.), enthält die dialektische Aufhebung des Unterschiedes von Idee und realer Ordnung.

Diese Philosophien legen es nahe, Freiheit als ein Ideal zu verstehen, das der Staat verwirklichen soll, auch wenn er dieses Ziel nur annäherungsweise sollte erreichen können. Doch der Staat als Begriff eines Komplexes institutioneller Bedingungen kann unter keinen Umständen als unbedingt gedacht werden; und die Freiheit als Begriff des Unbedingten geht unter keinen Umständen in der Realisierung von persönlichen und politischen Freiheiten auf.

Freiheit ist nicht ein Ideal, das in irgendeiner Zukunft und durch irgendeine Staatsform einmal wirklich werden könnte. Freiheit ist auch nicht der Begriff eines idealen Zustandes, in den die Sozietät nach dem Absterben des Staates

⁷⁾ Vgl. *Klassiker des politischen Denkens*, hrsg. v. H. Maier, H. Rausch und H. Denzer, Bd. 2, S. 127 f.

übergeht. Ein Freiheitsidealismus der einen wie der anderen Art ist irrig. Freiheit ist überhaupt nicht der Begriff eines Zustandes sondern ein Sinnbegriff. Er gibt nicht Antwort auf die Frage, was der Staat sei, sondern warum Staat ist. Die kategorial-institutionelle Ordnung der sozialen Welt bedarf eines solchen Sinnbegriffs; denn der Staat hat seinen Sinn nicht in sich selbst. Und er bedarf *dieses* Sinnbegriffs, wenn der Mensch sich als sittliches Individuum im Staat soll behaupten können und dürfen. Der Staat hat nicht die Aufgabe, Sinn zu produzieren oder gar dem Menschenwesen erst einen sittlichen Sinn zu geben; er hat die Aufgabe, Recht zu vermitteln. Der Staat kann darum nicht zum Ziel haben, „die Freiheit“ zu verwirklichen. Hegels These, der Staat sei an und für sich „das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit“⁸⁾ ist auch dann irreführend, wenn man beachtet, daß es sich hier nicht um Sätze eines politischen Manifests handelt, sondern um spekulativ-dialektische Sätze.

Das Unbedingte kann nicht unmittelbar real werden; ja es kann nicht einmal als unmittelbar real gedacht werden. Real ist das Unbedingte nicht anders als dadurch, daß ein realer Bedingungskomplex durch es begründet ist, also nur vermittelt.

Sinn erscheint nur vermittelt. Der Begriff der Vermittlung ist hier wichtig. Wenn das Verhalten zweier Menschen zueinander darin seinen Sinn hat, daß sie Freunde sind, dann heißt das nicht, daß das Verhalten Freundschaft herstellen könne oder daß die Freundschaft in irgendeinem idealen Verhalten direkt real würde; vermittelt ist sie real und sichtbar. Wenn der Sinn der Schöpfung die Offenbarung von Gottes Herrlichkeit ist, dann heißt das nicht, daß Gottes Herrlichkeit durch die Schöpfung hergestellt oder in ihr unmittelbar real würde; wiewohl Gott gegenwärtig wird, bleibt er verborgen. Wenn Freiheit der Sinn des Staates ist, dann heißt das nicht, daß der Staat die Freiheit herstellen könnte, daß sie das unmittelbare Ziel politischer Maßnahmen sei wie äußere Sicherheit, Gemeinwohl, Wohlstand, soziale Sicherheit u.a.; Freiheit ist jedoch das transzendente Kriterium für politische Maßnahmen. Die institutionellen Regeln, die der Staat als Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens setzt, müssen als begründbar durch das Unbedingte gedacht werden können, zumindest dürfen sie nicht widersprechend sein. Im ersten Fall ist Freiheit das positive Kriterium, im zweiten das negative Kriterium des Staates.

Freiheit und Staat sind Begriffe unterschiedlicher logischer Qualität und Funktion. Das „und“, das zwischen die beiden Wörter gesetzt ist, darf nicht naiv,

⁸⁾ Rechtsphilosophie § 257. Vgl. ibd. „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee“. Vgl. auch § 4 und § 264.

nicht unvermittelt gebraucht werden. Es signalisiert einen Vermittlungsprozeß. Soviel wurde bisher kritisch herausgearbeitet, und kritisch wurden die aus einer Gleichstellung der Begriffe sich herleitenden Fehlpositionen, die Leugnung von Freiheit oder Staat und Idealisierung von Freiheit oder Staat zurückgewiesen. Wie läßt sich konstruktiv der Vermittlungsprozeß begreifen?

III

Der Ursprung des Bewußtseins der Freiheit — so sagten wir mit Kant — ist die Selbstbehauptung des Menschen als sittliche Person. Der Mensch weiß und anerkennt sich selbst und den anderen Menschen als ansprechbar, als verantwortlich, als frei — in welchen Grenzen auch immer. Die erste Manifestation der Freiheit besteht darin, daß der Mensch sich und den Mitmenschen als frei anerkennt. Die Freiheit wird hier nicht wie eine Sache, sondern als ein Entschluß und als eine Affirmation bestimmt: Den anderen und mich selbst als frei anerkennen. In dieser Affirmation liegt der Ursprung des Guten. Der Entschluß kann — formal gesehen — auch negativ ausfallen; nämlich dem Mitmenschen und mir selbst diese Anerkennung versagen und den Weltlauf als ein determiniertes oder zufälliges Geschehen ansehen. In dieser Verweigerung liegt der Ursprung des Bösen. Mit der Nichtanerkennung ist die Freiheit verneint und auch tatsächlich verschwunden. Freiheit erscheint mit dem Entschluß zur Freiheit. Dieser Sittlichkeit begründende Entschluß kann im Unterschied zu geschichtlich bedingten Entschlüssen als unbedingter oder als transzendentaler Entschluß bezeichnet werden.

Der transzendente Akt der Anerkennung des Menschen als frei und als sittliche Person begründet *das Recht*. In der Tradition des klassischen und des christlichen Denkens ist der Ursprung des Rechts zutreffend als göttlich bezeichnet worden. Doch nicht deswegen, weil Gott in absoluter Willkür eine beliebige Satzung als Recht erklärt hätte, sondern weil der Grund des Rechts die unbedingte Achtung vor dem Unbedingten im Menschen, die Achtung seiner Freiheit ist. Gott selbst achtet nach der christlichen Lehre die Freiheit des Menschen; daß der Mensch sündigen kann und daß er erlöst werden kann, sind Zeichen dieser Entäußerung Gottes. Und Gottes Gerechtigkeit ist ohne Gesetz geoffenbart worden (Röm. 3.21). Sich eines Handelns bewußt zu sein, das durch keine genetische Ausstattung und keinen Umwelteinfluß bedingt, sondern unbedingt ist, ist die Auszeichnung eines Wesens, das nach dem Bilde Gottes geschaffen ist.

Freiheit begründet das Recht, auch das göttliche Recht. Im Recht ist die Freiheit geschichtlich vermittelt. Gewiß ist das Recht nur eine partielle Vermittlung. Die umfassende materiale Vermittlung der Freiheit ist die Liebe; das sei nur er-

innert, da unser Thema uns Beschränkung auferlegt. Zu erinnern ist auch der Bereich der moralischen Rechtsüberzeugungen⁹⁾. Das Kind hat ein Recht auf Anerkennung durch die Eltern, und die Eltern haben ein Recht auf Anerkennung durch das Kind; denn die menschliche Familie besteht nicht nur im Generationsverhältnis, sondern darin, daß das Generationsverhältnis frei anerkannt und bejaht ist; solche Bejahung ist nicht mehr naturalen, sondern sittlichen Charakters. Der Kranke hat ein Recht auf Anerkennung durch den Arzt; eine vermutlich mächtige Medizin, deren Wirkungsweise noch nicht ganz erhellt ist, da es methodische Schwierigkeiten bereitet, Funktionszusammenhänge als offen für sittliche Qualität zu denken. Die Mißachtung dieser und ähnlicher moralischer Rechtsüberzeugungen stürzt beide Seiten in Unfreiheit. Der Begriff des „höheren Rechts“ (Hegel) kann hier nicht verfolgt werden; aber er soll wie die Liebe als die umfassendere Vermittlung von Freiheit wenigstens erwähnt worden sein.

Der Staat nun als die institutionelle Vermittlung von Recht in einer konkreten geschichtlichen Sozietät, muß als die Vermittlung der Vermittlung bezeichnet werden. Mit dieser Bestimmung, daß der Staat nicht ein Absolutes oder Höchstes ist, sondern eine Bedingung und eine Vermittlung, wird der Staat nicht herabgesetzt. Der Staatsbegriff steht in einer bestimmten Hierarchie der Begriffe. In dieser Hierarchie steht er an dritter Stelle nach den Begriffen Freiheit und Recht. Wollte der Staat sich an die Spitze dieser Hierarchie stellen, so würde er sich seines Sinnes berauben. Die Würde des Staates besteht nicht darin, so etwas wie ein irdischer Gott zu sein. Seine Würde besteht darin, Recht zu vermitteln und dadurch Freiheit zu ermöglichen. Erfüllt er diesen Sinn nicht, so verliert er seine Würde und seine Entwürdigung zeigt sich darin, daß er nur noch Machtinstrument und damit Spielball von Machtkämpfen ist.

Wenn das Recht den Sinn hat, Freiheit zu vermitteln, und der Staat die Institutionalisierung des Rechts leistet, dann läßt sich begründen, daß die Setzung von Recht in Verfassungsgebung und Gesetzgebung durch einen institutionellen Akt freier Zustimmung erfolgen muß. Diese Zustimmung kann nicht sogleich als Vertrag begriffen werden; denn um einen Vertrag schließen zu können, müssen die Vertragsschließenden sich schon „zuvor“ als Partner eines möglichen Vertrages anerkannt und dergleichen wie einen Vertrag als Regel ihres Verhältnisses bejaht haben. Ohne diese transzendente Anerkennung und Affirmation bliebe der Vertrag der berüchtigte „Fetzen Papier“. Der begründende Akt freier Anerken-

⁹⁾ Vgl. P. Haerlin, *Recht und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum psychoanalytischen Prozeß*. 1976. „Recht‘ im moralischen Wortsinn ist gleichbedeutend mit ‚Anspruch auf Anerkennung‘“ (22) „Recht‘, moralisch verstanden, ist von ‚Recht‘ im juristischen Wortsinn zu unterscheiden“ (23). Haerlin verweist auf Hegels Unterscheidung von ‚konkretem‘ und ‚abstraktem Recht‘.

nung kommt übrigens darin zum Ausdruck, daß freiheitliche Verfassungen Grundbestimmungen enthalten, über die kein Vertrag abgeschlossen werden kann, sondern die frei bleiben. Der Satz „die Würde des Menschen ist unantastbar“ (GG Art. 1) ist nicht ein Satz aus einem Vertragstext, sondern er deklariert die sittliche Basis möglicher Verträge und Regelungen.

Der permanente Gründungsakt des Staates ist nicht ein Vertrag oder dessen Verlängerung, sondern jener Akt, durch den der Mensch selbst sich und den anderen Menschen als freies, sittliches Wesen bestimmt und diese Selbst-Bestimmung zum Grund einer Rechts- und Sozialordnung macht. Der Begriff der Selbstbestimmung enthält demnach zwei Bedeutungsdimensionen. Einmal bedeutet er: der Mensch bestimmt sich in transzendentaler Anerkennung selbst als frei, erhebt damit den Anspruch auf Anerkennung und löst diesen Anspruch dem anderen Menschen gegenüber ein. Sodann bedeutet Selbstbestimmung: Der Mensch setzt selber die Vermittlungen von Recht, nämlich Staat und Gesetz; die elementare Bestimmung des Menschen als Staatsbürger ist Autonomie. Die Bedeutung von Freiheit als politischer Selbstbestimmung ist nicht eine veredelnde Umschreibung für Gesetzlosigkeit und Willkür. Selbstbestimmung ist ab ovo ein kommunikativer und determinierender Akt: sei es eines Volkes, welchen Staat es will, sei es der Staatsbürger, welche Gesetze sie wollen.

IV

Freiheit wurde als das unbedingte, Sittlichkeit begründende Moment im menschlichen Handeln bestimmt. Die erste Vermittlung dieses Unbedingten ins endliche Leben des Menschen erfolgt durch das Recht im weiten Sinn, d. h. dadurch, daß der Mensch ein unbedingtes Recht auf Anerkennung in Anspruch nimmt und daß er einer unbedingten Pflicht zur Anerkennung genügt. Eine weitere Vermittlung des Unbedingten erfolgt durch den Staat, sofern er als die institutionelle Vermittlung von Recht begriffen und durch politische Selbstbestimmung konstituiert ist. Recht und Staat sind die Bedingungen, unter denen Freiheit in Gestalt von Freiheiten real sein kann.

Trotz der gedanklichen Herleitung dieses Verhältnisses von Staat und Freiheit ist der Satz problematisch. Er enthält zwei einander widersprechende Begriffe, unbedingt und bedingt, ohne anzugeben, wie mit dem Widerspruch zu verfahren sei. Ist damit die Aufgabe gestellt, den Widerspruch zu eliminieren, also das eine oder andere der beiden Widersprechenden aufzuheben? Signalisiert der Widerspruch, daß ein Verhältnis von Staat und Freiheit endgültig nicht gedacht

werden kann, sondern nur jene Alternativen bestehen, die eingangs anhand der Positionen von Skinner und Chomsky dargestellt wurden? Oder läßt sich der Widerspruch aus einem weiteren Sinnzusammenhang begreifbar machen? Oder kann der Widerspruch mit der Bestimmung der Freiheit als Autonomie und Selbstgesetzgebung als erledigt betrachtet werden?

Was die letzte Frage angeht, so zeigt ein Blick auf die Staatswesen, die auf dem Prinzip der Selbstbestimmung beruhen, daß von einem Erledigtsein des Widerspruchs nicht die Rede sein kann. Andererseits zeigt sich — bei einem Blick auf Staatswesen, die nicht durch politische Selbstbestimmung konstituiert sind — mit der gleichen Offenkundigkeit, daß der Widerspruch auf eine verzweifelte Weise erledigt ist. Denn wenn Freiheit *nicht* selbst die Bedingungen ihrer Existenz setzt, wenn die Bedingungen nicht durch die freie Selbstbestimmung legitimiert, sondern von einer fremden Gewalt diktiert und aufgezwungen sind, ist Freiheit bestimmt verloren. Das gleiche gilt, wenn die Selbstbestimmung deswegen entfällt, weil der Mensch jedwede Bestimmung negiert und bedingungslos frei sein will. Auch dann ist Freiheit verloren; sie verflüchtigt sich in Irrealität oder Utopie.

Der Widerspruch zwischen dem unbedingten Anspruch und der Bedingtheit seiner Realisierung in der geschichtlich politischen Wirklichkeit ist durch das Kriterium der Selbstbestimmung keineswegs erledigt; vielmehr verunmöglicht dieses Kriterium die Eliminierung des Widerspruchs. Wenn Freiheit als Autonomie selbst die Bedingungen ihrer Existenz setzt, indem sie selbst die Gesetze gibt, dann lebt der Widerspruch von Unbedingtem und Bedingtem in eben dieser Vermittlung und d. h. im Staat fort. Ja, er *muß* fortleben. Würde er nicht fortleben, so wäre das ein Indiz dafür, daß einer der beiden widersprechenden Begriffe als „Extrem“ gesiegt hätte. Dann bestünde bedingungslose Freiheit in Gestalt von Anarchie oder totale Bedingtheit in Gestalt des Zwangsstaates.

Der Staat als Selbstvermittlung von Freiheit und Recht wäre ohne diesen Widerspruch verloren. Er muß ihn erhalten. Die aus dem Widerspruch resultierenden theoretischen und praktischen Aporien sind nicht Zeichen einer Defizienz dieses Staates, sondern seines eigentümlichen Charakters.

Damit erweisen sich die beiden Gefährdungen des freiheitlichen Staates einerseits durch Anarchie, andererseits durch Totalisierung als strukturell, d. h. als zwei Gefährdungen, die nicht aus der Welt geschafft werden können, sondern prinzipiell bestehen. Eben die beiden den freiheitlichen Staat genierenden Elemente, das Unbedingte und das Bedingte, Freiheit und Gesetz, sind es, die,

wenn sie ihren Platz in der logischen Ordnung der Vermittlung nicht einhalten, zur Gefahr werden. Der freiheitliche Staat, der als Bedingung realer Freiheiten durch Freiheit selbst gesetzt ist, hat strukturell und permanent den ebenso gefährlichen wie großartigen Widerspruch zwischen dem unbedingten Anspruch auf Freiheit und den gesetzten institutionellen Vermittlungen zu bewältigen; darin besteht seine Würde — und Endlichkeit. Die Aporien und die praktisch-politischen Probleme, die sich aus diesem Widerspruch ergeben, sind unentbehrlich; sie sind das Lebenselement demokratischer Politik. Diese Aporien charakterisieren den freiheitlichen und demokratischen Rechtsstaat; sie sind gewissermaßen die *felix culpa* der Demokratie.

Es ist nicht möglich, den Staat zu idealisieren. Er ist zwar die Bedingung für konkrete persönliche und politische Freiheiten von sittlichen Individuen, selber aber ist er nicht ein sittliches Wesen. Sittlichkeit der Person ist der Sinn des Staates, aber nicht sein Zweck. Freiheit und Würde des Menschen sind unantastbar. Weder gehen sie im Staat auf, noch darf und kann der Staat zu einer Überperson werden.

Doch der Widerspruch zwischen Unbedingtheit der Freiheit und Bedingtheit von Staat und Gesetz verbietet nicht allein die Verschmelzung von Staat und Freiheit. Er konkretisiert sich darüber hinaus im *politischen Widerspruch*. Freiheit als das Unbedingte muß dem Staat widersprechen dürfen; ohne die Möglichkeit des Widerspruchs hätte sie ihren Unbedingtheitscharakter eingebüßt, d. h. politische Freiheit wäre verloren. Der Staat aber, der sich durch den Widerspruch ständig in Frage gestellt sieht, wird, soll er nicht in Anarchie untergehen, über eine hinreichende Legitimation und Macht verfügen müssen, um die staatliche Ordnung und Herrschaft gegen einen sich verabsolutierenden Widerspruch zu erhalten.

Damit erweist sich der politische Widerspruch als ein notwendiges Strukturelement eines Staates, der die Freiheit bejaht, und einer Freiheit, die den Staat bejaht. So gewiß Freiheit selbst die Bedingungen ihrer Existenz in Gestalt von Staat und Gesetz affirmiert, so gewiß widerspricht Freiheit den von ihr selbst gesetzten Bedingungen ihrer Existenz. Nur so erhält sie in ihrer geschichtlich-politischen Vermitteltheit ihren Charakter der Unbedingtheit. Die Freiheit ist mithin der transzendente Grund ebenso für die Satzung wie für den Widerspruch gegen die Satzung.

Reale Freiheit muß es sich darum angelegen sein lassen, den Widerspruch zu realisieren. Wird reale Freiheit in Gestalt von politisch-institutionellen Freiheiten konkretisiert, so heißt dies, daß mit der Institutionalisierung der Gesetzgebung zugleich die Opposition als ein Strukturelement eben dieser Gesetzgebung zu institutionalisieren ist.

Der freiheitliche Staat beseitigt nicht den Widerspruch, sondern setzt ihn ausdrücklich und formell als ein Strukturelement seiner selbst. *Er institutionalisiert den Widerspruch* als politische Opposition. Ein politisches System, das die Opposition nicht zu seiner eigenen Bedingung macht, ist kein freiheitliches System. Nicht die Abwesenheit von Gesetzen und nicht die Mißachtung der Gesetze sind Zeichen der Freiheit, sondern die Möglichkeit und die Realisierung des politischen Widerspruchs gegen das bestimmte Gesetz ist das Signum dafür, daß gegenüber dem Gesetz ursprüngliche und unantastbare Freiheit besteht.

Der Staat ist demnach nicht ein Kompromiß von Freiheit und Unfreiheit, indem jede Seite ein Stück ihres Terrains aufgibt, sondern die Vermittlung unbedingter Freiheit und Würde des Menschen in die Bedingtheit der geschichtlich-politischen Situation staatlicher Herrschaft. Die Majorität wie die Opposition handeln zugunsten der Freiheit und gegen die Unfreiheit. Die These des klassischen Liberalismus erweist sich als unzureichend. Freiheit ist nicht dadurch gesichert, daß ein Teil des gesellschaftlichen Kommerzes gesetzefrei und naturwüchsig bleibt, während ein anderer Teil *faute de mieux* staatlicher Zwangsgewalt überlassen wird. Sicherlich kommt es darauf an, in welche Sachgebiete oder Lebensbereiche des Menschen der Staat eingreift; wesentlich aber kommt es auf die Art der Gesetze an, z. B. ob ein Bereich öffentlich-rechtlich oder privat-rechtlich geregelt wird. Der Sinn des Gesetzes ist zunächst, Recht zu vermitteln und dadurch Freiheit zu ermöglichen, wo immer dies erforderlich wird. Sinn des Gesetzes ist es allerdings nicht, das perfekte Funktionieren von Abläufen zu organisieren. Ein Staatssozialismus, der die Rangordnung der Begriffe glaubt suspendieren zu dürfen und die Wohlfahrt nicht nur als einen Staatszweck ansieht, sondern sie zum Sinn des Staates erhebt, während Freiheit in eine staatsfreie Zukunft hinausverlegt wird, verdirbt nicht nur den Sinn der Gesetze, er muß auch die politische Opposition unterdrücken; denn diese erscheint nun lediglich als Störfaktor der staatlich organisierten Funktionsabläufe — nicht durch die Schuld der Opposition, sondern aufgrund des entstellten Staatswesens.

Der freiheitliche Staat ist nicht der liberale Minimalstaat, auch nicht der nur subsidiär tätig werdende Staat. Freiheitlich ist einerseits der Staat, dessen Gesetzgebung den Sinn erfüllt, Recht zu vermitteln und dadurch Freiheit zu ermöglichen, und der andererseits die politische Opposition als Institut der staatlichen Selbstbestimmung bewahrt und hochhält. Der Freiheit der Selbstbestimmung in Gestalt parlamentarischer Gesetzgebung entspricht die Freiheit des Widerspruchs in Gestalt parlamentarischer Opposition. Wo diese Grundregel mißachtet wird, dürfen die staatlichen Autoritäten sich nicht wundern, daß das erwachte Freiheitsbewußtsein der Staatsbürger die Opposition in anderer Gestalt realisiert, sei

es im politischen Streik, sei es in der Literatur, sei es, daß unversehens die Straße zum Ort der Opposition wird.

Das Institut der Opposition ist ein Institut der Würde. Zur Realisierung der Opposition gehören auch Redefreiheit, Pressefreiheit, auch die Freizügigkeit als „Abstimmung mit den Füßen“. Staatsgrenzen ja; doch ein „eiserner Vorhang“ ist eine menschliche und politische Schande.

Der Gesetzgeber wie die Regierung bedürfen der Opposition, auch der Richter. Der Verteidiger widerspricht zwar zunächst dem Ankläger, er widerspricht aber auch dem Verfahren und dem Urteil. Widerspricht er jedoch absolut dem Rechtssystem, dessen integraler Bestandteil er selber ist, dann disqualifiziert er sich selbst. So wenig die Gewaltenteilung die Würde des Staates beeinträchtigt, vielmehr einer Entwürdigung des Staates durch einen Staatsabsolutismus entgegenwirkt, so wenig die Opposition. Ohne sie gehen der Gesetzgeber wie der Regierer wie der Richter ihrer Würde verlustig.

Nicht nur für den Staat, auch für gesellschaftliche Systeme, sofern sie durch eine freiheitliche Ordnung institutionalisiert sind, gilt die Regel vom strukturellen Widerspiel. Im System der Arbeit z. B. ist das Streikrecht das Institut des Widerspruchs gegen die Regelungen innerhalb dieses Systems.

Relativ oppositionsresistent zeigt sich in unserem Staat die Staatsverwaltung. Wenn z. B. im Bereich der Schulverwaltung, einem noch mit durchaus absolutistischen Zügen ausgestatteten Zweig der Staatsverwaltung, nun gelegentlich die Eltern naturwüchsig opponieren, so zeigt sich damit ein Problem. Der Widerspruch ist institutionslos; er vagabundiert in Vereinen und Bündnissen der Eltern, der Verbraucher, der Steuerzahler, der Flughafengegner, in mancherlei Bürgerinitiativen. Gewiß bleibt immer die Anrufung der Gerichte, eine Errungenschaft, die gerade gut hundert Jahre alt wird. Doch der Rechtsweg ist etwas anderes als das Institut der Opposition. Er kann es nicht ersetzen — und das Gericht sollte auch nicht als Vehikel der Opposition gebraucht werden. Die Frage nach einer dem freiheitlichen Rechtsstaat entsprechenden Form der Verwaltung wird gegenwärtig durch den wenig fruchtbaren Antagonismus von Demokratisierung hier und Staatsraison dort beherrscht. Das Problem scheint weitgehend ungelöst zu sein.

Im demokratischen Staat gehört der einzelne Staatsbürger entweder zur regierenden Mehrheit oder zur Opposition. Ein Wechsel, sei es dadurch, daß der einzelne die Seite wechselt, sei es dadurch, daß die Mehrheitsverhältnisse im ganzen

sich verschieben, ist jederzeit möglich. Wichtig bei allem Wechsel ist, daß beide Institute staatstragend sind und daß der Sinn sowohl der Gesetzgebung wie der Opposition gegen eine Gesetzgebung die Freiheit ist. Wieviel muß der Staat tun? Wieviel darf der Staat tun? Das empfindliche Gleichgewicht in diesem den Staat, die Gesellschaft und den einzelnen fundamental betreffenden Dilemma ist nicht durch eine Theorie bestimmbar, wenngleich die aristotelische Lehre von der durch den Logos zu bestimmenden „Mitte“ zwischen Unzulänglichkeit und Übermaß eine Orientierung bieten kann¹⁰⁾. Doch diese Mitte wird selten genau getroffen und noch seltener auf Dauer gehalten werden. Umso mehr muß das politische Instrumentarium und das Verfahren dem strukturellen Dilemma angemessen sein. Ohne das politische Widerspiel von Regierung und Opposition ist die Gefahr, daß der Staat nicht das tut, was er tun muß, oder tut, was er nicht tun darf, zweifellos groß. Das Widerspiel von Affirmation und Negation mag noch am ehesten der Aufgabe entsprechen, das empfindliche Gleichgewicht zu finden und zu erhalten.

Jeder deutsche Staatsbürger weiß erst am nächsten Montag¹¹⁾, ob er zur regierenden Mehrheit oder zur Opposition gehört. Die Analyse des Verhältnisses von Staat und Freiheit hat gezeigt, daß beide Aufgaben in der freiheitlichen Ordnung des Staates verankert sind und daß beide der Freiheit dienen. — Insofern ist der Vortrag auch ein „Wort zum Montag“.

¹⁰⁾ Aristoteles, Nikomachische Ethik II. 6 (1107a).

¹¹⁾ Am Sonntag, dem 3. Oktober 1976, fanden in der Bundesrepublik Deutschland die Wahlen zum 8. Deutschen Bundestag statt.

Der deutsche Katholizismus und die „öffentliche Meinung“

Die beiden Begriffe, die im Thema dieses Vortrags zueinander in Beziehung gesetzt werden, bedürfen der Erläuterung. Damit will ich keinen Versuch verbindlicher Definitionen anstellen, sondern lediglich mitteilen, wovon in der folgenden Stunde die Rede sein soll.

Was den Begriff „deutscher Katholizismus“ angeht, so kann ich mich auf eine Formel beziehen, die Karl Rahner im „Lexikon für Theologie und Kirche“ gebraucht, wo er unter „deutscher Katholizismus“ alle jene Lebensäußerungen und Auswirkungen (im geistigen, politischen, kulturellen Bereich) . . . zusammenfaßt, „die zwar von der katholischen Kirche ausgehen oder mitgeprägt sind . . ., aber darum nicht einfach mit der Kirche identifiziert werden, weil sie gleichzeitig eine solche völkische, zeitgeschichtliche usw. Bedingtheit haben, daß sie weder zum bleibenden Wesen der Kirche gerechnet werden, noch als dessen notwendige geschichtliche Ausprägung angesehen werden können.“ (LThK Bd. VI, 1961, Sp. 88f.).

Um den Begriff „öffentliche Meinung“ zu umschreiben, kann sich der Zeitungswissenschaftler nicht auf Autoritäten aus einer anderen Disziplin berufen; dafür ist sein eigenes Fach zuständig. Leider ist es so, daß es heute so wenig wie in der Vergangenheit einen Konsens darüber gibt, was die Wissenschaft als „öffentliche Meinung“ versteht. Die Kontroverse zwischen Wilhelm Hennis und Gerhard Schmidtchen ist noch in frischer Erinnerung; von den Diskussionen, die Jürgen Habermas ausgelöst hat, ganz zu schweigen. Im Grunde steht man sich heute auf den gleichen Positionen gegenüber, die schon im Ausgang des 18. Jahrhunderts bezogen wurden und die in der seitherigen, so viestimmigen Debatte eher verfestigt als einander nähergebracht wurden. Ich bitte daher um Verständnis dafür, wenn ich mich an die Umgangssprache halte, wenn ich den Begriff „öffentliche Meinung“ so verwende, wie er in der zeitgenössischen Publizistik verstanden zu werden pflegt, nämlich als Ausdruck für das Insgesamt der erfaßbaren, da öffentlich artikulierten Überzeugungen, Ansichten, Zielvorstellungen von Gruppen der Gesellschaft, von prominenten und weniger prominenten Einzelnen, von *denen* zumal, die über Zugang zu den Massenmedien verfügen. Es glaubt ja eigentlich jeder zu wissen, was das sei, öffentliche Meinung, wie jeder davon ausgeht, daß man wisse, was Gesundheit und was Natur seien, obwohl die jeweils zuständigen Wissenschaften erhebliche Schwie-

rigkeiten haben, diese Begriffe, mit denen sie nichtsdestoweniger ständig umgehen, zu definieren.

Obzwar der Blick vorwiegend gerichtet sein soll auf die Verhältnisse der Gegenwart in unserem Lande, so werden doch gelegentliche Rückblicke auf die Vergangenheit nicht unterbleiben können; freilich scheint für die Geschichte der Kommunikation in besonderem Grade zu gelten, was Jacob Burckhardt von der Geschichte im allgemeinen sagt, daß nämlich die Beschäftigung mit ihr nicht klüger mache für das nächste Mal (und ich darf hinzufügen: nicht einmal schlauer für den Wiederholungsfall), sondern bestenfalls weise für immer. Der Verzicht auf ein historisches Einleitungskapitel, wie es einem solchen Vortrag in der Regel zusteht, scheint auch deshalb entschuldbar, weil in den letzten Jahren zwei Veröffentlichungen erschienen sind, die sich ausführlich und von verschiedenen Standpunkten aus mit der historischen Dimension unseres Themas beschäftigen: Michael Schmolkes ideengeschichtlich akzentuierte Habilitationsschrift „Die schlechte Presse“ (Münster 1971) und Hans Wagners Trilogie über „Das Ende der katholischen Presse“ (Aschaffenburg 1974).

*

Die Lage, in der sich der deutsche Katholizismus heute befindet, scheint mir — gegenüber früher — vor allem charakterisiert durch zwei Sachverhalte, die beide von großer Bedeutung für seine Stellung und seine Möglichkeiten im Prozeß der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung sind:

Der erste Sachverhalt ist durch die Beschaffenheit der Gesellschaften der „westlichen Welt“ allgemein und der Bundesrepublik Deutschland im besonderen gegeben, deren Teil die soziale Großgruppe „deutscher Katholizismus“ ist. Unsere Gesellschaft hat sich in den letzten Jahrzehnten in einem früher unvorstellbaren Tempo pluralisiert; die Wertsysteme, die Normen, an denen ihre Mitglieder sich orientieren, haben sich auseinanderentwickelt, zeigen immer weniger Übereinstimmung und machen die Herstellung selbst des pragmatischen Konsenses von Fall zu Fall immer schwieriger. Der Grundrechtskatalog des Grundgesetzes erscheint vielen — und nicht nur dezidierten Extremisten — schon heute, ein Vierteljahrhundert nach seiner Entstehung, als ein von der Praxis nicht mehr einholbares, von der Realität nicht mehr gedecktes Zuviel an verbindlicher Normierung, als ein Panzer von unerträglicher Enge, der gesprengt werden muß.

Der zweite Sachverhalt wird durch einen Blick auf die Geschichte der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikan-Konzil deutlich: Weit stärker, als es dem

Wortlaut (und wohl auch dem Geist) der Beschlüsse dieser Kirchenversammlung entspricht, hat sich die Kirche in den letzten anderthalb Jahrzehnten dezentralisiert, föderalisiert und pluralisiert. Dies gilt in einem doppelten Sinne:

Die kirchlichen Zustände haben sich in den einzelnen Erdteilen und Ländern so unterschiedlich entwickelt, daß man in mehr als einer Hinsicht von einem besorgniserregenden Gefälle sprechen muß: nicht nur hinsichtlich der materiellen Ausstattung, der Priesterzahl, des Bildungsniveaus usw., sondern auch und vor allem bezüglich der *Mentalität* und der *Ziele*, auch dessen, was man unter katholisch versteht. Das gilt zunächst für die Divergenzen zwischen dem, was in den Ländern der freien Welt, und dem, was in den Staaten unter kommunistischer Herrschaft vorgeht; es gilt aber auch für die Unterschiede zwischen industriellen Wohlstandsländern und wirtschaftlich unterentwickelten Armutsländern, die ihrerseits wiederum ein buntes Spektrum kraß verschiedener Zustände darbieten. Um sich das Ausmaß der Verschiedenheiten zu vergegenwärtigen, braucht man nur etwa die Reaktionen auf die Enzyklika „*Humanae vitae*“ oder auf die Erklärung der Glaubenskommission zu Fragen der Sexualethik unter diesem Aspekt miteinander zu vergleichen.

In früheren Jahrhunderten sind selbst sehr große Verschiedenheiten im Status, in der Gesinnung, in der intellektuellen und materiellen Entwicklung regionaler und nationaler Kirchen ohne besondere Wirkung geblieben, weil die Kenntnis solcher Verschiedenheiten auf einen kleinen Kreis von Personen beschränkt blieb, die sich in der Regel sowohl in der Theologie wie in den Wissenschaften vom Menschen hinreichend auskannten, um das Wesentliche der Religion und der Kirche von äußeren Erscheinungsformen zu unterscheiden. Die Kurie und die Zentralen der großen Orden waren die Plätze, an denen solche Informationen regelmäßig einlangten, und gerade dieses Plus an Informiertsein hat Jahrhunderte lang dazu beigetragen, der päpstlichen Diplomatie einen Vorsprung selbst vor den meisten weltlichen Höfen zu sichern.

Heute ist das ganz anders geworden. Heute erreichen Nachrichten über eine neue exotische Kultform in Südamerika jedes katholische Haus; ein Kaplan, der seinem Bischof öffentlich widerspricht, kann auf weltweite Publizität rechnen, gleichgültig um welchen Gegenstand es sich dabei handeln mag. Nordisch-kühle Kirchenzeitungsleser erhalten ebenso reichliche Gelegenheit, sich über die Wundergläubigkeit neapolitanischer Wallfahrer zu wundern, wie afrikanische Priester in die Lage versetzt werden, die Schaumkrönchen der okzidentalen Zölibatsdebatte zu bestaunen. Von der Erschwerung der ökumenischen (im Sinne von interkonfessionellen) Verständigung, die dadurch hervorgerufen wird, sei hier ganz

abgesehen; es sei lediglich auf die innerkatholischen Probleme hingewiesen, die diese zentrifugale, pluriforme Entwicklung des Weltkatholizismus im Verein mit dem enorm verstärkten Nachrichtenaustausch auslöst. Das Wissen, die Toleranzfähigkeit, die Unterscheidungsgabe derer, über die diese Nachrichten täglich ausgegossen werden, können offensichtlich mit der technischen Leistung der Informationsmittel nicht Schritt halten.

Das ist ein Problem, das freilich nicht nur der Kirche zu schaffen macht; es existiert im weltlichen Bereich in kaum geringerer Schärfe. Übrigens bestehen Wechselwirkungen zwischen beiden Sphären; so dürfen wir uns nicht wundern, wenn die inzwischen recht selbstbewußt gewordenen Kirchen der Dritten Welt dem Beispiel ihrer Staatslenker folgen und die Überwindung auch des kirchlichen „Informationskolonialismus“ fordern werden, indem sie die Zentren der kirchlichen Nachrichtensammlung, -verarbeitung und -verbreitung in Rom, Washington, Paris und Bonn und dem schweizerischen Freiburg entschieden ablehnen, eine Gleichbehandlung und Gleichbeachtung der Ereignisse fordern, die sich in *ihren* Kirchen zutragen, und somit ein „Veröffentlichungsmonopol“ auf national(kirchlich)er Basis neu installieren, wie es im weltlichen Bereich das Europa des Absolutismus zur Genüge kannte — und wie es die totalitären Staaten der Gegenwart gegen die „Subversion“ der elektronischen Wellen mit aller Kraft aufrechtzuerhalten suchen.

Vergleichbares gilt für den deutschen Katholizismus selbst. Nicht nur im Weltmaßstab, auch im nationalen Maßstab hat die katholische Kirche aufgehört, mit *einer* Stimme zu sprechen, die zudem als die *zuständige* Stimme zu erkennen war am hierarchischen Rang ihres Inhabers. Die Kirche ist damit für die Ohren und Augen der Öffentlichkeit eingetreten in die lange Reihe jener Institutionen, die mit verschiedenen Stimmen sprechen und dabei zuweilen auch inhaltlich Verschiedenes sagen. Der „Alleinvertretungsanspruch“ der Bischöfe wurde weitgehend aufgehoben, paradoxerweise gerade während eines Konzils, das Rang und Bedeutung des bischöflichen Amtes in seinen Beschlüssen besonders stark hervorhob.

Der Vorgang verdient in Erinnerung gerufen zu werden: Die Welt erfuhr über das Konzilgeschehen im allgemeinen nur das, was die Massenmedien berichteten. Nicht so sehr die Primärerfahrung der Konzilsväter bestimmte draußen das Bild des Konzils, denn die Bischöfe selbst hielten sich weitgehend an das Schweigegebot. Statt ihrer sprachen umso lebhafter die Berater, die Theologen. Die Journalisten gewöhnten sich mit der Zeit daran, von den Beratern zu erfahren, was im Konzil vorging, mit welchen Fragen es sich beschäftigte, welche Argumente aus-

getauscht wurden, wie man sich entschied. So wurde das Bild, das sich der Öffentlichkeit vom Konzil einprägte, mehr durch Professoren als durch Bischöfe bestimmt. Durch die Abstinenz der Konzilsväter und die Kontaktfreudigkeit ihrer Berater entstand überdies bei vielen der Eindruck, eigentlich seien die Theologen die wichtigsten Personen des Konzils, sie übten eine Art stellvertretendes Lehramt aus, sie gäben den Bischöfen ihre Ideen ein, sie bestimmten in Wirklichkeit den Gang der Dinge. Da die Berater (und natürlich nicht nur sie) keineswegs immer ganz absichtslose Informanten waren, benutzten sie ihrerseits die Kontakte zu den Journalisten, um ihren persönlichen Meinungen und den Meinungen ihrer jeweiligen Fraktion Gehör und Geltung zu verschaffen; sie wirkten damit wieder zurück auf die Debatte in der Aula, denn die Bischöfe, die zwar nicht mit den Journalisten sprechen konnten und wollten, lasen dennoch deren Berichte und nahmen sie nicht selten für „die öffentliche Meinung“ selbst. Es gab beispielhafte Fälle von „sich selbsterfüllender Prophetie“, und einige besonders tüchtige Theologen wußten das auch sehr gut.

Die Bischöfe haben diesen Eindruck, der durch den Informationsmechanismus *während* des Konzils in der Öffentlichkeit entstanden war, *nach* dem Abschluß der Kirchenversammlung nicht beseitigt, sondern womöglich noch sich vertiefen lassen, indem sie nicht, wie das früher der Fall war, Inhalt und Ergebnisse des Konzils in eigener Person zu ihren Gemeinden trugen, sondern zunächst alle Kraft darauf verwandten, die Zügel der Diözesanverwaltung wieder in die Hand zu nehmen. Bis auf den heutigen Tag sind gewisse Wirkungen dieser gewiß unbeabsichtigten Selbstausschaltung der Bischöfe zu beobachten. Manche Einseitigkeit, manche Fehlinterpretation, manches Informationsdefizit bezüglich des Konzils, die zur postkonziliaren Verwirrung beigetragen haben, kommen auf dieses Konto.

Daß die katholische Kirche heute nicht mehr als ein Ideen-Monolith erscheint, daß es in ihr heute eine breite Diskussion nicht nur über zweitrangige, sondern auch über zentrale Fragen gibt und daß solche Kontroversen auch rasch an die große Öffentlichkeit dringen, hat zwar durchweg den Beifall dieser Öffentlichkeit gefunden. Zugleich wird aber daraus ganz selbstverständlich der Schluß gezogen, daß diese Institution Weltkirche in ihrer manifesten Uneinigkeit über das konkret Gewollte auch nicht mehr so geschlossen und wirksam wie einst das Gewollte durchsetzen kann. Die Folge ist, daß die gesellschaftliche Formation „deutscher Katholizismus“ die Aura der weltweiten Unterstützung einbüßt, daß sie zu einer nur-nationalen Größe wie jede andere herabgestuft und ins Kalkül der „Realpolitiker“ mit geringerem Gewicht eingesetzt wird als früher.

Die Erlaubtheit verschiedener Lehr-Meinungen in der Kirche und der offene Austrag von Meinungsverschiedenheiten innerhalb des deutschen Katholizismus mögen eine notwendige Folge der geschichtlichen Entwicklung sein; sie mögen auch das „humane Klima“ in der Kirche verbessert haben; den Einfluß der Kirche auf die öffentliche Meinung und damit auf die Gestaltung der öffentlichen Dinge haben sie jedenfalls beträchtlich verringert. Das bekommen vor allem jene Katholiken zu spüren, deren Aufgabe es ist, diesen Einfluß in der Arbeit des politischen oder publizistischen Alltags geltend zu machen.

Ein Zurück hinter diesen Zustand des — nun auch katholischen — Pluralismus der Meinungen und der Mehrstimmigkeit der Sprecher dürfte es kaum geben. Es stellt sich daher die Frage, was getan werden kann, um dennoch das unter diesen Umständen mögliche Optimum an Wirksamkeit zu erreichen, wenigstens in jenen Fragen, über die ein leidlicher Konsens besteht. Mehrstimmigkeit bedeutet ja nicht notwendigerweise Zersplitterung; Mehrstimmigkeit birgt in sich ebenso die Chance des Spiels mit verteilten Rollen nach einheitlichem Drehbuch. Mehrstimmigkeit kann auch dazu benutzt werden, verschiedene Adressaten mit jeweils besonders auf sie gemünzten Argumenten zu bedenken. Aber all dies setzt mehr voraus als eine grundsätzliche Übereinstimmung über das schließlich zu erreichende Ziel; all dies ist nur möglich in langfristig angelegter Zusammenarbeit auf Grund vorausschauender Disposition. All dies setzt auch mehr und qualifizierteres Personal voraus, als heute zur Verfügung steht.

Der Prozeß der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung verläuft heutzutage weder geradlinig noch in gleichmäßigem Tempo. Er läßt sich nicht mit einem bequem schiffbaren Fluß vergleichen, der bereitwillig die Themen und Argumente transportiert, sondern eher mit einem ungebändigten Strom, der unversehens Wirbel und Wasserfälle bildet, dann in träge Seitenarme ausufert, viel Geröll und Treibholz mit sich führt und immer wieder überraschende Biegungen und Kehren durchläuft. Strukturiert wird dieser Prozeß nicht so sehr durch Meinungen, sondern durch die *Themen*, die in der gesamtgesellschaftlichen Diskussion zur Erörterung gelangen. Diese Themen entstehen nicht von ungefähr und setzen sich in der Regel auch nicht von selbst durch. Seitdem Niklas Luhmann den anschaulichen Ausdruck „Karriere von Themen“ eingeführt hat, haben wir gelernt, auf dieses Phänomen sorgfältiger als bisher zu achten und es mit den Mitteln empirischer Forschung zu untersuchen. Es scheint da gewisse Gesetzmäßigkeiten des Karriere-Verlaufs zu geben, die sich für eine Strategie zur Beeinflussung der öffentlichen Meinung ausnutzen lassen.

Die Ausgangs-These besagt, daß jede in Kommunikation stehende Gruppe, auch jede nationale Gesellschaft, nur über einen begrenzten Vorrat an Aufmerksamkeit verfügt. Dieses Aufmerksamkeits-Potential ist nicht immer gleich groß

und nicht immer gleich beschaffen, in Wahlkampfzeiten etwa gibt es gemeinhin zusätzliche Aufmerksamkeit für Politiker und Politik, in Olympiade-Zeiten besetzt der Sport ein größeres Feld. Während des Konzils konnten Religion und Kirche auf ein Plus an Aufmerksamkeit rechnen, und es gehört zu den untersuchenswerten Begleiterscheinungen der deutschen Synode, daß dieser Aufmerksamkeitseffekt unterblieb, obwohl es an Bemühungen um ihn nicht gefehlt hat.

Die Regeln, nach denen Aufmerksamkeit zugeteilt wird, scheinen im Zeitalter der audio-visuellen Medien zu verlangen, daß handfeste, sichtbare, hörbare, nicht nur im Wort, sondern auch in Bild und Film wiederzugebende Ereignisse den oft entscheidenden, jedenfalls notwendigen Anstoß zur Beschäftigung mit einem Thema liefern. Dieses Thema mag jahrelang diskutiert worden sein in intellektuellen Zirkeln, in Zeitschriften mit bescheidener Auflage, auf Tagungen und in Berufsverbänden — eines Tages bezichtigen sich dreihundert Damen der sogenannten Prominenz auf offener Straße des Verbrechens der Abtreibung, und von nun an gelangt dieses Thema in die Schlagzeilen, auf die Bildschirme, in die Parlamente. Sofern die parlamentarische Debatte ihrer Artikulationsfunktion voll gerecht wird — um ein Beispiel zu nennen: die Bundestagsdebatte über die Verjährung von Nazi-Verbrechen —, hat das Thema damit seinen Höhepunkt überschritten, ist die Klärung erfolgt, hat sich das Optimum dessen, was die Diskussionsgegner einander zumuten können, auskristallisiert.

Aber *davor* liegt der Aufstieg des Themas, der offenbar weit weniger von dessen Rang im Reich der Werte, von dessen objektiver Wichtigkeit, von dessen Bedeutung für den Bestand der Gesellschaft abhängt, als von den Bedingungen und Mitteln, die Aufmerksamkeit freisetzen. Längst bevor Parteivorstände ihre Position formulieren, bevor Experten ihre Erkenntnisse abliefern, bevor kirchenamtliche und kirchliche Sprecher Stellung zu einem Thema beziehen können, ist durch Umstände, über die man sich nur selten Rechenschaft ablegt, bereits unwiderruflich entschieden, daß dieses Thema von nun an zu den Gegenständen der Auseinandersetzung gehört, und damit ist oft bereits mitentscheidend, in welchem Sinne und zu wessen Gunsten diese Auseinandersetzung sich entwickeln wird.

Um ein Beispiel aus der politischen Diskussion der letzten Jahre in Erinnerung zu rufen: So lange eines der Hauptthemen „Reform“ hieß, so lange sich dieses Wort mit nahezu jedem Lebensbereich verknüpfen ließ, war gegen die Wortführer dieser Heilsbotschaft nicht anzukommen; seitdem die Themen Inflation, Arbeitslosigkeit, Finanzierungslücke die Oberhand gewonnen haben, ist das Wort Reform nur noch mit Mühe zu verwenden.

Ralf Dahrendorf hat gemeint, was sich in den letzten Jahren abgespielt habe, sei nicht eine Wende der Tendenz, sondern eine Wende der Themen gewesen. Was die öffentliche Meinung anlangt, so ist darauf zu erwidern, daß hier kein Gegensatz besteht, daß die Differenzierung gegenstandslos ist: Wo sich die Themen ändern, ändert sich — schon dadurch — die Tendenz.

Wer dies weiß und beherzigt, wird seine publizistische Strategie nicht mehr allein darauf richten, daß er möglichst rasch und möglichst wirksam Stellung zu nehmen imstande ist zu Themen, die bereits auf der Tagesordnung stehen, sondern auch und vor allem darauf, daß er *die* Fragen die *ihm* besonders wichtig erscheinen, sei es im Eigeninteresse, sei es im Interesse des Ganzen, gemäß den Aufmerksamkeitsregeln (die offenkundig anders lauten als die Regeln, die im politischen Entscheidungsprozeß gelten) zur öffentlichen Erörterung bringen kann, daß er also imstande ist, seine Fragen zu Themen der öffentlichen Meinung zu machen und damit deren Gefüge, deren Verlauf möglichst früh zu beeinflussen.

Man kann es vereinfacht und verkürzt auch so sagen: Wer die öffentliche Meinung eines modernen Gemeinwesens mitgestalten will, hat dazu umso mehr Möglichkeiten, je besser es ihm gelingt, Ereignisse zu schaffen und so zu präsentieren, daß sie zu Nachrichten werden, die allgemeiner Aufmerksamkeit sicher sein können. Welcher Art diese Ereignisse im einzelnen sein müssen, um die gewünschte Wirkung zu erzielen, ist nicht festgelegt; der Phantasie ist hier viel Freiheit gelassen. Jedenfalls genügt es nicht, wenn ein objektiv wichtiges Problem im kleinen Kreise besprochen und dort womöglich befriedigend gelöst wurde; auch eine in sich ertragreiche Akademie-Tagung über dieses Problem reicht nicht aus. Was hinzukommen muß, um die Aufmerksamkeit so auf dieses Problem zu lenken, daß es als Gegenstand der öffentlichen Auseinandersetzung akzeptiert wird, ist ein — oft banales — äußeres Ereignis, das die Menschen emotional anspricht, ein Unglück, das sie schockiert, eine Tat, die ihr Eindruck macht. Ob das Thema Euthanasie/Sterbehilfe eine so hohe Aufmerksamkeit erreicht hätte, wenn nicht die konkreten Fälle der Ärzte Poostma und Haemmerli sowie einige Fälle spektakulärer „Selbsthilfe“ bekanntgeworden wären, scheint mir ungewiß — obwohl gerade in diesem Zusammenhang mitbedacht werden muß, daß es bis zu einem gewissen Grad auch in der Verfügung der Massenmedien liegt, wie sehr sie einem bestimmten Thema Publizität verschaffen wollen, im Grenzfall sogar gegen die ursprüngliche Neigung des Publikums, sich damit befassen zu lassen, wenn nur so lange und so nachdrücklich, mit so vielen bewährten Reizmitteln insistiert wird, bis dieses Publikum schließlich meint, sich dafür interessieren zu *müssen*.

Es bedarf wohl kaum eines besonderen Hinweises darauf, daß der deutsche Katholizismus von einer solchen Strategie zur Nutzung der Aufmerksamkeitsregeln sehr weit entfernt ist. Seine Organe, seine Institutionen tun sich zuweilen schon recht schwer, zu *reagieren* auf Themen, Vorwürfe oder Anklagen aus dem öffentlichen Raum. Daß sie selbst neue Themen kreieren, neue Diskussionsfelder eröffnen, Steine ins Wasser werfen, damit sie Kreise ziehen, Aufmerksamkeit für ein bisher nicht beachtetes Problem mobilisieren, kommt selten vor; Werke wie „Misereor“, „Adveniat“, „pro fratribus“, die Aktionen des Paters Werenfried van Straaten haben dies in Ansätzen mit Erfolg getan. Hier müßte ein Umdenken einsetzen, müßten neue Wege beschritten, neue Denkweisen gefördert werden. Man sollte dabei nicht zögern, von der Werbung zu lernen, sowohl von deren planmäßiger Anwendung wissenschaftlich gesicherter Methoden wie von deren Mut zu unkonventionellem Vorgehen.

Was ich hier ausgeführt habe, darf nicht dahin mißverstanden werden, als hielte ich die im deutschen Katholizismus bisher entwickelten Einrichtungen und Verfahrensweisen der Informations- und Öffentlichkeitsarbeit für unwichtig oder untüchtig. Wie man durch rasches und entschiedenes Reagieren eine durch mißverständliche Ausdrucksweise entstandene Kommunikations-Panne beheben, die Reparatur zur Weckung einer relativ langdauernden Aufmerksamkeit für ein kirchlich relevantes Thema verwenden und damit die Panne sogar in einen Erfolg verwandeln kann, hat der öffentliche Streit um das Deutschlandfunk-Interview des Sekretärs der Deutschen Bischofskonferenz über die Aequidistanz zu den Parteien gezeigt. Ich halte nicht einen Abbau der Möglichkeiten des Reagierens für nötig, sondern deren Ausbau und Ergänzung durch vorausschauende, planende und Themen lancierende Aktivitäten.

Manchem mag es vielleicht etwas unbehaglich zu Mute werden, wenn er von einem solchen Ansinnen hört. Aber stellt es nicht die unerläßliche Antwort dar auf die Herausforderung durch eine Gesellschaft, die sich nicht ohne Stolz pluralistisch nennt, ihre Pluralisierung als einen Fortschritt empfindet, den sie keinesfalls aufgeben will, und das Gemeinwohl jedenfalls besser gewährleistet glaubt in einem System, das der Eigenaktivität der Gruppen den größtmöglichen Spielraum läßt, als unter der Herrschaft vorgegebener Planziele, die aus einer Doktrin oder aus den Eingebungen Weniger entstehen? Schließt man sich Johannes Meßners kritischem Optimismus an, was die Funktionstüchtigkeit eines solchen Systems betrifft, so muß man bei der Anwendung auf unser Thema nicht nur rechtfertigen, sondern nachdrücklich fordern, daß die deutschen Katholiken alle in ihren Kräften stehenden Anstrengungen unternehmen, um den Beitrag, der *ihren* Wertvorstellungen, *ihren* Erkenntnissen, *ihren* historischen Erfahrungen,

ihren Optionen und Interessen entspricht, in den Strom der öffentlichen Auseinandersetzung unverkürzt und effizient einzubringen. Was einst als noble Zurückhaltung gelten mochte, kann unter den Bedingungen der pluralen Gesellschaft nur als Pflichtwidrigkeit eingestuft werden, wobei die kluge Abwägung der unerwünschten, aber vielleicht unvermeidlichen Nebenwirkungen des eigenen Tuns durchaus in das gewissenhafte Kalkül der jeweils Handelnden einbezogen werden muß.

Unter den Ergebnissen der neueren Forschung, die dabei hilfreich sein können, findet sich eine experimentell gesicherte Beobachtung, die Elisabeth Noelle-Neumann mit dem Namen „Schweigspirale“ versehen hat. Sie ist vor allem geeignet, das heute so oft und in so verschiedenen Zusammenhängen diskutierte Phänomen der „schweigenden Mehrheiten“ zu erklären:

Amerikanische Wahlforscher hatten schon vor Jahrzehnten registriert, daß die Wähler an der Pazifikküste ihre Stimmabgabe spürbar änderten, sobald dort infolge der Zeitverschiebung die ersten Ergebnisse aus den Wahlkreisen der Ostküste bekannt wurden; die Wähler im Westen entschieden sich *nach* diesem Zeitpunkt in einem erheblich höheren Prozentsatz für den im Osten ermittelten Sieger als *vor* dem Eintreffen dieser Nachrichten.

Die in Deutschland vorgenommenen Untersuchungen führten zu der Erkenntnis, daß hier ein Mechanismus tätig wird, der enormen Einfluß auf die Prozesse der öffentlichen Kommunikation ausübt. Wer in ein Eisenbahnabteil steigt, in dem mehrere Personen sitzen, die er nicht kennt, beginnt, wenn überhaupt, in der Regel ein Gespräch übers Wetter, über den Fahrplan, über das Reiseziel, über einen möglichst unverbindlichen Gegenstand also. Er tastet sich an seine Gesprächspartner ganz allmählich heran, und sobald er den Eindruck gewinnt, daß sich unter ihnen Vertreter einer ihm entgegengesetzten politischen oder weltanschaulichen Richtung befinden, sucht er ein Gespräch darüber möglichst zu vermeiden. Erst wenn ein Gesinnungsgenosse sich äußert, womöglich ein gewandter Sprecher, entschließt sich auch der Neuhinzugekommene, sich zu offenbaren. Natürlich gilt das nur *cum grano salis* und in einem Sinne statistischer Wahrscheinlichkeit. Enthusiasten und Radikale verhalten sich atypisch, und deshalb erwecken sie oft den Eindruck, daß sie in der Mehrheit wären, weil sie die anderen verstummen lassen.

Was sich hier in der kleinen Gruppe zuträgt, spielt eine große Rolle für die gesamtgesellschaftliche Kommunikations-Situation. Wenn in einer Stadt, einer Region, einem Land die Farbe *einer* Partei dominiert, wenn ihre Plakate die An-

schlagsäulen beherrschen, wenn die Autoaufkleber, die Bekenntnisknöpfe, die Spruchbänder, Fähnchen und Straßenstände den Eindruck erwecken, als gehe der Trend in eine ganz bestimmte Richtung, so daß diese Partei der Sieger von morgen sein werde, dann verstummen die Andersgesinnten, und indem sie verstummen, erwecken und befestigen sie in ihren Gesinnungsgenossen den Eindruck vom bevorstehenden Sieg des Gegners, so daß auch diese nicht reden. Sie beeinflussen damit die Wahlentscheidung vieler, die offenbar nichts so sehr scheuen wie die Gefahr, bei den Verlierern zu sein. Die Angst, auf der Schattenseite zu stehen, ist weitverbreitet. Daher ist die publizistische Vorwegnahme des Sieges unter gewissen Umständen die Bedingung für den Sieg.

Das Grenzgebiet zwischen der privaten und der öffentlichen Kommunikation ist nicht so gut untersucht wie die Kernstücke der beiden Bereiche. Das Phänomen der Schweigespirale kann auch nicht ohne weiteres von der Politik auf die geistig-religiöse Auseinandersetzung übertragen werden. Aber die Menschen, um die die Kirche werben muß, damit sie ihrem Seelsorge-Auftrag gerecht werden kann, sind die gleichen Menschen, deren politisches Verhalten zu den eben geschilderten Beobachtungen geführt hat. So wird man mit aller Vorsicht wohl das Folgende sagen dürfen: Weder die naive Betrachtung des Zeitgeschehens noch die empirische Kommunikationsforschung liefert einen Anhaltspunkt dafür, daß ein exklusiver Ausbau des kirchlichen Binnenraumes, eine Konzentration der Kräfte auf diesen, ein Verzicht auf volkskirchliche Aktivitäten, die weitgehende Zurückdrängung der kirchlichen Selbstdarstellung aus der Öffentlichkeit — man hat sich da der verschiedensten Vorschläge zu erinnern, vom Einsparen der Kirchtürme, die angeblich funktionslos geworden sind, bis zur Verlegung der Fronleichnamsprozession ins Kirchengebäude —, daß alle diese Rückzüge aus der Öffentlichkeit der praktischen Wahrnehmung des Dienstes der Katholiken an der Gesamtheit förderlich wären.

Auch in der Vergangenheit ist der Kampf der Kirche um ihre eigenen Rechte in seinen Auswirkungen nicht begrenzt geblieben auf die Kirche und ihre Mitglieder. Wenn es im euro-amerikanischen Abendland, im Einflußgebiet des westlichen Christentums, eine wirksame Beschränkung der staatlichen Gewalt gibt, wenn Menschenrechte hier nicht nur auf dem Papier stehen, sondern tatsächlich in Anspruch genommen (und damit allerdings auch mißbraucht) werden können, dann ist das nicht zuletzt jener westlichen Kirche zu verdanken, die sich seit den Tagen des Ambrosius geweigert hat, ihr ursprüngliches Recht unter die Suprematie des Staates zu beugen. Um es mit Görres zu sagen: Weil die Kirche „frei aus Gott geboren und nicht als eine Freigelassene des Staates zur Selbständigkeit gelangt“ ist, denn „Gottes Reich . . . kann bei keinem irdischen

Herrn zu Lohne gehen“ . („Kampf über Kirchenfreiheit in besonderer Beziehung auf die Schweiz“ 1834.) Hier liegt übrigens einer der Gründe — es wird noch von anderen die Rede sein müssen —, weshalb es mir nicht sinnvoll erscheint, die Grenzlinie besonders scharf ziehen zu wollen zwischen dem, was die Katholiken in ihrem *eigenen* vermeintlich nur egoistischen Interesse anstreben, wünschen, vorschlagen, verlangen und fordern, und dem, was sie ausdrücklich im Namen des Gemeinwohls für alle vortragen: *Indem* sie ihre höchstgelegenen Rechte in Anspruch nehmen und verteidigen, halten sie stets auch den Rahmen der Freiheitsrechte für alle anderen ausgespannt, ob sie das wollen oder nicht, ob sie sich dessen bewußt sind oder nicht.

Wenn uns die Erfahrung der Kirchenkämpfe unter totalitären Regimes in den letzten Jahrzehnten *etwas* Gemeinsames gelehrt hat, dann dies, daß die Verkürzung der Religions- und Gewissensfreiheit allemal der deutlichste Indikator für den unterdrückerischen Charakter einer historisch-konkreten Herrschaftsform ist, ja daß sich sogar der *Grad* der Unterdrückung aller Menschenrechte an der Skala der Verweigerung oder Gewährung von Religions-, Kirchen- und Gewissensfreiheit ablesen läßt. Es ist ungemein bedauerlich und eigentlich unbegreiflich, daß diese Erfahrung nicht stärker genutzt wird, um den *heute* zu führenden Kampf für die Menschenrechte argumentativ zu bestreiten, namentlich zur Durchsetzung der im Schlußprotokoll der Konferenz von Helsinki wenn nicht garantierten, dann doch zugesagten Freiheiten. Es wäre keineswegs nur den *Christen* in den Verfolgungsländern genützt, sondern *allen* fälschlich so genannten Dissidenten, allen mit der Staatsideologie nicht übereinstimmenden Menschen in diesen Ländern, wenn die Weltmeinung sich dazu entschließen könnte, Religions- und Gewissensfreiheit als Prüfstein für die Beurteilung der humanen Qualitäten eines Regimes — und damit seiner weltpolitischen Verhandlungsfähigkeit — zu betrachten.

Im Blick auf unsere Situation eines demokratischen Staatswesens für eine plurale Gesellschaft müssen wir noch einen Schritt weitergehen: Wer die öffentliche Debatte über Recht und Anspruch der Bevölkerungsgruppen, die diese Debatte miteinander führen, betrachtet, wer auch die innerkatholische Diskussion darüber mit im Blick hält, gewinnt oft den Eindruck, daß die deutschen Katholiken häufig zwischen Kleinmut und Selbstüberschätzung, zwischen Minderwertigkeitskomplex und überzogenem Anspruch schwanken. Dies mag mit ihrer Geschichte zusammenhängen, mit der spezifischen Schwierigkeit, den Unbedingtheitsanspruch, den ihr Weltdeutungs- und Wertesystem an sie selbst richtet (oder bis zum Beginn der postkonziliären Verwirrung an sie gerichtet hat), in Einklang zu bringen mit, aber auch sauberlich getrennt zu halten von dem nur *relativen*

Anspruch, den sie als Gruppe dieser Gesellschaft geltend machen können und an dem sie ihre Argumentation pro foro *externo* ausrichten müssen. Hieraus fließen ja auch die spezifischen Schwierigkeiten für eine katholische Öffentlichkeitsarbeit, die sich nicht damit begnügen kann, Bekenntnisse abzulegen, die bestenfalls respektiert werden, nicht aber die Chance haben, vom Prozeß der allgemeinen Meinungs- und Willensbildung argumentativ und diskursiv aufgegriffen und verarbeitet zu werden.

Was die Katholiken an Zielvorstellungen, Optionen, Erfahrung, Interessen und überhaupt an jeder Art von Beiträgen in das Zeitgespräch der Gesellschaft einbringen können, hat nun aber, nach der Konstruktion dieser Gesellschaft, keineswegs nur den Charakter gruppenhafter Repräsentanz; es ist auch notwendig für das Zustandekommen des Ganzen. Damit wird aus der *Möglichkeit* zur Wahrnehmung der eigenen Position die *Pflicht* zur Beteiligung an der Zielfindung und Problemlösung im Interesse aller. Die Katholiken brauchen — so wenig wie alle anderen — kein schlechtes Gewissen zu haben, wenn sie *alle* Kräfte einsetzen, um in der öffentlichen Meinung ihres Landes und darüber hinaus sich bemerkbar zu machen, sich zu behaupten, sich durchzusetzen; nein, sie sind dazu sogar im Gewissen verpflichtet, und sie versäumen diese ihre Pflicht, wenn sie nicht alle — auch alle intellektuellen — Anstrengungen unternehmen, um in dieser Öffentlichkeit wirksam gegenwärtig zu sein.

Sehen wir die Dinge so, dann legt sich die Frage nahe, wie es mit dieser wirksamen Präsenz des deutschen Katholizismus in unserer Gegenwart steht. Wenigstens in ein paar skizzenhaften Strichen soll eine Antwort auf diese Frage versucht werden:

Als die von den Bischöfen der Bundesrepublik in einem bemerkenswert einmütigen Akt gegründete Wochenzeitung „Publik“ eingestellt werden mußte, weil sie, so wie sie sich entwickelt hatte, ihre Zielgruppe nicht erreichte, kam es — erstmals seit den Dreißiger Jahren — zu der längst fälligen öffentlichen Erörterung dessen, was man heute die „medienpolitische Situation“ nennen würde. Leider ist diese Erörterung eher emotional als rational geführt worden, und selbst die Würzburger Synode kann von diesem Urteil nicht ausgenommen werden, obwohl es kein zweites Beispiel der deutschen Pressegeschichte gibt, bei dem die Ursachen des Scheiterns so offen, so vollständig und so genau bis ins Einzelne dokumentiert worden sind. Dadurch ist ein Komplex aus Trauer, Mutlosigkeit, Resentiment und Vorwürfen entstanden, der die Lage aller Katholiken, die in Kommunikationsberufen der unterschiedlichsten Art ihre Tätigkeit ausüben, erheblich belastet.

Nach dem Scheitern von „Publik“ erhob sich der Ruf nach einem „Gesamtkonzept der katholischen Publizistik“, und er ist bis heute nicht ganz verstummt, obwohl bereits die Arbeit der zuständigen Synodenkommission mit hinreichender Deutlichkeit bewies, daß sich allenfalls *Grundzüge* einer wünschenswerten Entwicklung, Verbesserung und Ergänzung der publizistischen Einrichtungen des deutschen Katholizismus formulieren lassen, keinesfalls jedoch ein „Gesamtkonzept“, das ja eine tabula rasa sowie ein ideales Modell kommunikativer Globalsteuerung voraussetzen würde. Heute hat der Ruf nach dem „Gesamtkonzept“ eher die Funktion eines Alibis, zumal wenn er ausgestoßen wird, um zu erklären, daß man dies oder jenes jetzt nicht tun könne, weil zuerst das „Gesamtkonzept“ vorgelegt werden müßte.

Die deutschen Bischöfe haben in der Bedrängnis der damaligen Stunde etwas viel Einfacheres und Richtigeres getan: Sie haben in der ersten Vollversammlung der Synode (10.—14. Mai 1972) ein „Sofortprogramm“ vorgelegt, das zwar einige Merkmale rascher Improvisation an sich trug, aber den wichtigen Vorzug hatte, nüchtern und gegenständlich zu sein.

Von den Inhalten dieses im Würzburger Dom von Weihbischof Dr. Georg Moser vorgetragenen „Sofortprogramms“ sind inzwischen einige wichtige Punkte verwirklicht oder wenigstens in Angriff genommen worden:

— Zwar gibt es noch keinen „ständigen Sprecher der deutschen Bischofskonferenz“, aber die früher dislozierten und nicht sonderlich kooperativen Kirchlichen Hauptstellen für die verschiedenen Bereiche der Publizistik sind reorganisiert, räumlich und administrativ zusammengefaßt und in ihrer Zuständigkeit auf Pressearbeit und Medienpädagogik ausgedehnt worden.

— Ein „kirchliches Dokumentationszentrum“ wurde bisher nicht aufgebaut; aber wahrscheinlich wäre es verfrüht gewesen, hätte man dergleichen versucht, bevor entsprechende Erfahrungen mit staatlichen und privaten, d. h. wirtschaftlichen und verbandseigenen, Zentren vergleichbarer Art berücksichtigt werden konnten.

— Der großzügige Ausbau der „Katholischen Nachrichten-Agentur“ steht noch aus, aber nach den Umständen muß man wohl froh sein, daß diese Institution von den Sparmaßnahmen der jüngsten Zeit nicht stärker betroffen wurde. Sicherlich wird man die Zukunft der KNA nicht allein in einem nationalen Rahmen sehen dürfen; man wird die deutsche Agentur auch als Baustein eines europäischen Nachrichtenverbands sowie als Modell für andere Länder betrachten, verbessern und fördern müssen.

— Was die Kirchenpresse (im engeren Sinne die Bistumsblätter) angeht, so hat das Sofortprogramm eine nützliche Bewegung in Gang gesetzt: Erstmals konnte eine umfassende, regional differenzierte Leserbefragung vorgenommen werden, die über die demographische Struktur, die Kommunikationsbedürfnisse und das Leserverhalten der Adressaten dieses quantitativ bedeutendsten Mediums, das der Kirche in Deutschland zur Verfügung steht, Auskunft geben sollte. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse in die Praxis der journalistischen und verlegerischen Arbeit umzusetzen, ist eine der Aufgaben der nächsten Jahre; sie muß gelöst werden, wenn der Auflagenrückgang der Kirchenpresse aufgehalten werden soll, was freilich eine sehr große Leistung wäre, zumal wenn man bedenkt, daß die Kirchenbesucherzahlen von 1950 bis 1973 von 51% der erwachsenen Katholiken auf 38% geschwunden sind, ein Schwund, der viel dramatischer ist als der Auflagenverlust der Kirchenpresse. Die Kirchenpresse hat nämlich die Leser-Blatt-Bindung besser aufrechterhalten können als der Klerus die Bindung der Gemeinden an den Sonntagsgottesdienst. Daß nichtsdestoweniger in der Kirchenpresse nicht nur ungenutzte Rationalisierungsmöglichkeiten im verlegerischen Bereich stecken, sondern daß sich auch ihre redaktionelle Leistungsfähigkeit noch steigern läßt, wird wohl selbst von den dafür Verantwortlichen nicht bestritten.

— Mit der Gründung der „Medien-Dienstleistungs-Gesellschaft“ hat die Bischofskonferenz ein Instrument zur ökonomischen Steuerung publizistischer Aktivitäten geschaffen, das seinen endgültigen Ort in der Kirchen- und Medienlandschaft wohl noch finden muß, das aber als Vermittlungsinstanz zwischen pastoraler Zielsetzung und publizistischer Sachgesetzlichkeit wichtige Aufgaben zu lösen hat.

— Als letzten, aber bedeutsamen Punkt bezeichnete das Sofortprogramm von 1972 die Aus- und Weiterbildung von Journalisten. Nimmt man diese Berufsbezeichnung als *pars pro toto* für *alle* Kommunikationsberufe, so hat man hier tatsächlich den Nerv der Dinge getroffen. Männer machen vielleicht nicht *die* Geschichte; aber daß die persönliche Wirksamkeit, die Ausstrahlung, das Beispiel, der „magnetische Rapport“ mit dem Leser, Hörer und Zuschauer, der Einfallsreichtum und die — im weitesten Sinne — kommunikativen Fähigkeiten der großen Publizisten von entscheidender Bedeutung für ihr Metier nicht nur, sondern *durch* dieses auch für die Öffentlichkeit ihrer Länder waren, das zeigt wohl nichts klarer als die Gestalt des Mannes, dessen 200. Geburtstag den Anlaß unserer Zusammenkunft bildet.

Hier, bei den Bemühungen um mehr und bessere Information, Ausbildung, Zurüstung und Ausstattung von Menschen, die im Bereich der Kommunikations-

mittel tätig sind, liegt wohl auch die einzige Möglichkeit, den wundesten Punkt in den Beziehungen zwischen dem deutschen Katholizismus und der öffentlichen Meinung mit einiger Aussicht auf Erfolg zu behandeln und vielleicht sogar zu heilen: ich meine den Einfluß auf die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten. Dieser Einfluß ist in den letzten Jahren beträchtlich gesunken, und es wäre ungerrecht, dies allein oder auch nur hauptsächlich den Personen zur Last zu legen, die ihn ausüben sollten. Der Einfluß auf die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten steigt und fällt nach der Art kommunizierender Röhren mit dem Ansehen, der Öffentlichkeitsbedeutung, der gesamtgesellschaftlichen Einschätzung der Kirche. Außerdem sind die Aufsichtsgremien in den letzten Jahren als ganze schwächer geworden, ja man kann fast sagen: ohnmächtig in Bezug auf die Möglichkeit, das Programm zu steuern. Die früher sehr laute, heute gefährlich leise weiterwirkende Kulturrevolution hat die „Basis“ der Anstalten mit sehr vielen systemverändernden Kräften durchsetzt, und die Basis ist es, die das Programm macht, nicht die Programm Direktoren, Intendanten und Rundfunkräte.

Ich muß mich wohl nicht eigens gegen den Verdacht konfessionalistischer Einstellung rechtfertigen — aber es ist ja wohl auch nicht bedeutungslos, wenn bei einer 1974 durchgeführten Befragung von Journalisten in Presse, Hörfunk und Fernsehen festgestellt werden mußte, daß ein Sechstel der Zeitungsleute, ein Viertel der Radioleute und ein Drittel der Fernsehleute sich selbst als konfessionslos bezeichneten, ein Ergebnis, das vielleicht nicht als ganz repräsentativ anzusehen ist, das aber doch so signifikante Unterschiede zeigt, daß man nicht stillschweigend darüber hinweggehen kann.

Noch immer bekennen sich mehr als 90% der Gesamtbevölkerung zu einer christlichen Religionsgemeinschaft, wiewohl dieses Bekenntnis leider oft genug im Formalen verbleiben mag und mehr und mehr ausfranst, von den Großstädten und der Oberschicht her am stärksten. Die Parteien legen ein ungemeines Gewicht auf ausgewogene Repräsentation. Kann es den Kirchen gleichgültig sein, daß sich in den Rundfunkanstalten ein solches Mißverhältnis zwischen der Kirchengemeinschaft der Programmierer und der Kirchengemeinschaft der Rezipienten ausgebildet hat? Jedenfalls braucht man sich nicht länger darüber zu wundern, daß die religiöse Dimension in den Programmen so oft verkürzt oder verzerrt erscheint, wenn man bedenkt, wie sehr das Milieu eines Funkhauses bestimmt werden kann durch das Drittel derer, die sich aktiv gegen die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft entschieden haben.

Hier ist sehr viel Arbeit zu leisten, von Juristen wie von Politikern, von Pädagogen wie von Kirchenmännern. Das katholische Volk jedenfalls hat es verdient, ja

es hat einen Anspruch darauf, daß seine Repräsentanten in und über diesen Institutionen ihre Pflicht tun, vielleicht sogar etwas mehr als diese.

Kein Wissenschaftler, der mit den Tücken futurologischer Prognostik einigermaßen vertraut ist, wird es heute auf sich nehmen, vorherzusagen, wie es mit unseren technischen Kommunikationsmitteln in zehn Jahren oder um die Wende zum dritten Jahrtausend beschaffen sein wird. Ob die Vision der „vollverkabelten Gesellschaft“ verwirklicht werden kann, ob die Breitband-Kommunikation uns ganz neue Verhaltensweisen bringen wird, ob bislang noch unbekannte technische Möglichkeiten dazwischentreten werden — mit Gewißheit läßt sich das heute nicht sagen. Zu den eindrucksvollsten Beobachtungen der letzten Jahre gehört, daß Großunternehmen mit riesigen Planungsstäben enorme Mittel für audio-visuelle Systeme investierten, ohne daß die erwarteten, ja vorausberechneten Erfolge eintraten. Das rät zur Skepsis, wenn auch keineswegs zur Untätigkeit.

Vielleicht kann man sogar konstatieren, daß wir heute an einem auch kommunikationsgeschichtlichen Wendepunkt stehen, der zusammenhängt mit dem Bewußtwerden eines menschheitlichen Gesamtzustandes, das man am besten mit dem Stichwort „Club of Rome“ benennt, auch wenn man dessen Prognosen nicht in allem für zutreffend hält. Noch bei der Einführung des Farbfernsehens ging man einfach von dem behaupteten Sachzwang des technisch möglich Gewordenen aus. Weil man die Mittel in die Hand bekommen hatte, bewegte farbige Bilder elektronisch aufzunehmen, aufzuzeichnen und auszustrahlen, mußte die Umrüstung sofort erfolgen, ohne Rücksicht auf die Kosten, ohne Rücksicht auf die Wünschbarkeit der Folgen. Waren die finanziellen Kosten vorher wenigstens noch errechnet worden (um aus dem gehorteten Schatz des Hörfunks bezahlt werden zu können), so wurde nach den Bedürfnissen der Bevölkerung gar nicht erst gefragt. So unerschütterlich fest stand damals der Glaube, das technisch Machbare müsse auch verwirklicht werden. Daß dieser Glaube genährt wurde durch die Interessen der Industrie, die neue Sendeanlagen, neue Studioeinrichtungen und neue Empfangsgeräte verkaufen wollte, auch durch den Innovationstrieb der Funktechniker, ist nicht zu leugnen, gab aber wohl kaum den Ausschlag.

Jetzt, in den Siebzigerjahren, sind zum ersten Mal, nicht zuletzt in Konsequenz der auf ganz anderem Boden geführten medienpolitischen Diskussion, ernsthafte Zweifel geltend gemacht und ernstgenommen worden, ob dem Gesetz des Zwanges aus der Technik einfach zu folgen sei. Die Berufung und die Tätigkeit der „Kommission für den Ausbau des technischen Kommunikationssystems“ markieren diesen Wendepunkt. Allein schon jenes ihrer Teilergebnisse,

das besagt, daß die Bewohner der Bundesrepublik sich kein neues Massenmedium wünschen, sondern den Ausbau des interpersonalen Kommunikationsmittels Telephon, hat symptomatische Bedeutung. Die Fülle technischer Möglichkeiten, die uns heute zu Gebote stehen, läßt ein kommunikationspolitisches Sich-treiben-lassen nicht mehr verantwortbar erscheinen. Wir müssen uns darüber klar werden, was unsere Gesellschaft braucht, was wir wünschen, was wir uns leisten können — und worauf wir zu verzichten bereit sind, um uns das leisten zu können. Wir sind aus der Aera beglückender Überraschungen durch neue technische Spielzeuge — wohl endgültig — entlassen in eine Welt, in der es auf einen erwachsenen Umgang mit den technischen Möglichkeiten auch der Kommunikation ankommt.

Im Zusammenhang dieser Selbstprüfung werden sich auch die deutschen Katholiken überlegen müssen, was ihnen die Instrumente wert sind, mit denen sie einerseits ihre Binnenkommunikation als gesellschaftliche Gruppe bewältigen, also die innerkatholische Auseinandersetzung über Konsens und Pluralität des konkret zu Wollenden austragen, und mit denen sie andererseits ihren pflichtgemäßen Beitrag zur gesamtgesellschaftlichen Diskussion in wirkungsvoller Weise leisten können — das heißt auch, wie sie die sie betreffenden Informations- und Meinungsströme dieser gesamtgesellschaftlichen Diskussion verarbeiten können. In unserer so komplex gewordenen Situation können diese Aufgaben nur noch in einer dieser Komplexität angemessenen Arbeitsteilung hinreichend erfüllt werden, weshalb im Zeitalter des Fernsehens keineswegs verzichtet werden kann auf die gute alte Zeitung, auf die Zeitschrift, auf die Druckmedien überhaupt, die noch immer die inhaltsreichsten, informativsten, billigsten und am leichtesten zu handhabenden aktuellen Datenspeicher darstellen. Das 1913 zum ersten Mal formulierte Riepl'sche Gesetz, wonach neu aufkommende Medien die alten, eingeführten nicht verdrängen, sondern ergänzen und zu einer veränderten Funktionsverteilung zwingen, bestätigt sich auch in der jüngsten Gegenwart. Nun mag es sehr ungewiß sein, wie die Institutionen und Werkzeuge der Massenkommunikation in den kommenden Jahrzehnten beschaffen sein werden — als gewiß kann aber gelten, daß sie von Menschen beherrscht und/oder bedient sein werden. Ob die Investition in Kabelnetzen sich auszahlen wird, weiß ich nicht. Daß aber die Investition in Menschen sich lohnt, die fähig gemacht werden, in den Kommunikationsapparaten von heute und morgen handwerklich gute Arbeit zu leisten und sich als Menschen und Christen in dieser Arbeit zu bewähren, (sich vielleicht sogar „den Himmel zu verdienen“, wenn auch nicht auf Erden), das scheint mir über jeden Zweifel sicher zu sein.

Die deutschen Bischöfe haben mit der Gründung des Instituts für publizistischen Nachwuchs einen wichtigen Akzent gesetzt; sie haben dadurch auch die

schon jahrzehntelang bestehende, unter Opfern getragene Nachwuchsarbeit der Berufsverbände anerkannt und ermutigt. Noch ist sehr viel zu tun, es gibt erste Erfolge und auch vereinzelte Rückschläge. Das Konzept scheint jedoch tragfähig zu sein, der Ausbau förderungswürdig. Es wäre hilfreich, wenn die „zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland“ gegründete Gesellschaft von Gelehrten diesen Bemühungen um den Aufbau eines Grundstocks wissenschaftlich gebildeten Personals für die unterschiedlichsten Kommunikationsberufe in den nächsten Jahren ihr besonderes und tätiges Interesse zuwenden wollte.

Es war für mich — wenn Sie mir zum Schluß eine so persönliche Bemerkung gestatten — es war für mich immer schwer zu verstehen, daß die Görres-Gesellschaft im Spektrum der von ihr gepflegten Wissenschaften der Zeitungswissenschaft (Publizistik-, Kommunikationswissenschaft) entriert, obwohl Josef Görres, dessen Namen sie trägt, als das wohl einzige Continuum seines Lebens die Publizistik verstand. Dieser „Mann aus Männern“ war zwar nacheinander und zuweilen nebeneinander Redakteur und Schriftsteller, Physikprofessor und Verwaltungsbeamter, Herausgeber und Verleger, Hochschuldozent, Kirchenblattmitarbeiter, Ordinarius für „allgemeine und Litterärsgeschichte“, Revolutionär und Fürstenberater — aber was immer er tat, wo immer er sich aufhielt, sein Sinnen und Trachten blieb auf die Öffentlichkeit gerichtet, sein „brennender Mitteilungszwang“ ließ seine Feder nicht zur Ruhe kommen, nicht einmal am Tage seines Todes. Es gibt kaum etwas Rührenderes, aber auch kaum etwas Enthüllenderes als die Briefe, die Görres nach dem Untergang der „Eos“ an seine Tochter richtete, um sie und vor allem sich selbst über diesen Zusammenbruch seiner publizistischen Hoffnungen zu trösten. Hier wird der tiefe Schmerz spürbar, den Görres empfand, weil er damit den eigentlichen Grund, der ihn bewogen hatte, Sailers und Brentanos Ruf nach München zu folgen, vernichtet und sein Bemühen abermals gescheitert sah. Er hat später durch die Gründung der „Historisch-politischen Blätter“ Ersatz gesucht, wenn er auch nicht mehr selbst als Verantwortlicher in Erscheinung trat.

Die Erinnerung an den 200. Geburtstag von Josef Görres muß, wenn sie nicht bloß „souvenir“ bleiben, wenn sie „anamnesis“ werden soll, auch die Verpflichtung deutlich machen, den Daseinsbereich, in dem Görres sich mit lebenslanger Passion engagiert hat, verantwortungsbewußt in Obhut zu nehmen, nicht allein in der Praxis des Alltags, auch in der langfristig angelegten, institutionell gesicherten verständnisvoll-kritischen Begleitung durch die Wissenschaft.

Die Generalversammlung in Koblenz

vom 25. bis 29. September 1976

aus Anlaß des 100jährigen Bestehens der Görres-Gesellschaft

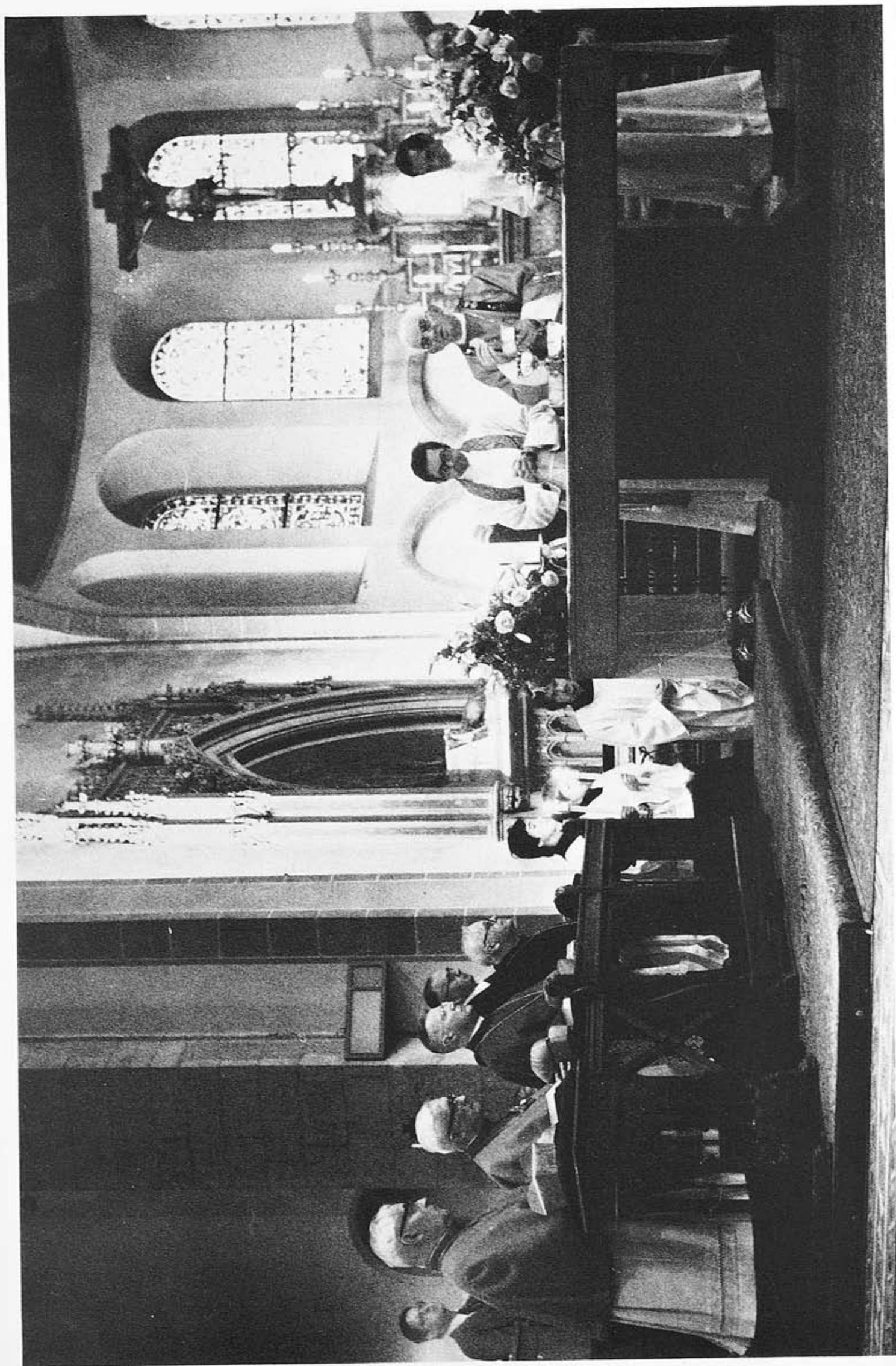
Die 79. Generalversammlung, im Görres-Gedächtnisjahr 1976 in die Görres-Geburtsstadt Koblenz einberufen, hob sich allein schon durch ungewöhnlich starke Beteiligung von Mitgliedern und Gästen aus der langen Reihe von Jahrestagungen heraus. Dieses erfreuliche Interesse war sicher in erster Linie dem Jubiläumsgedenken an die am 24. Januar 1876 in Koblenz erfolgte Gründung der „Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland“ zu verdanken; es war aber gewiß auch mitbedingt durch den hervorragenden Ruf von Koblenz als gastlicher Kongreßstadt. Daß die mit hohen Erwartungen ange-reisten Teilnehmer eindrucksvolle Tage erleben konnten, dafür hatten die umsichtige Aktivität des Ortsausschusses und die anregende Programmgestaltung durch den erweiterten Vorstand der Gesellschaft alle wünschenswerten Vorausset-zungen geschaffen. Allenthalben wurde mit Genugtuung vermerkt, daß die Ge-samtanlage der Säkularfeier nicht auf einen mühelosen Lobpreis vergangener Lei-stungen der Gesellschaft und auf eine unkritische Huldigung für Joseph von Gör-res ausgerichtet war, sondern sich nachdrücklich aktuellen Problemen zuwandte und auf zukünftige Verantwortungen hinwies.

Die unter solcher Akzentuierung würdig gestalteten Gedenkfeiern hatten ihre Höhepunkte am Sonntag, 26. September 1976, beim Festgottesdienst in der alt-ehrwürdigen Kirche St. Castor und beim Festakt in der Rhein-Mosel-Halle. Im Pontifikalamt, das der Trierer Diözesanbischof Bernhard Stein zelebrierte, fand die festliche Intention des Gottesdienstes vollendeten Ausdruck. Der Bischof von Mainz, Hermann Kardinal Volk, hob in seiner Predigt hervor, daß der Wert des Menschen nicht von den Kriterien der Wissenschaft, sondern vom Glauben her bestimmt werde. Im Vollzug des Gebotes der Nächstenliebe bräuchten Christen um des Glaubens willen keine wissenschaftliche Wahrheit leugnen, ja sie dürften es nicht, weil Glaube und Wissenschaft bei richtigem Verständnis niemals in Widerspruch stehen könnten.

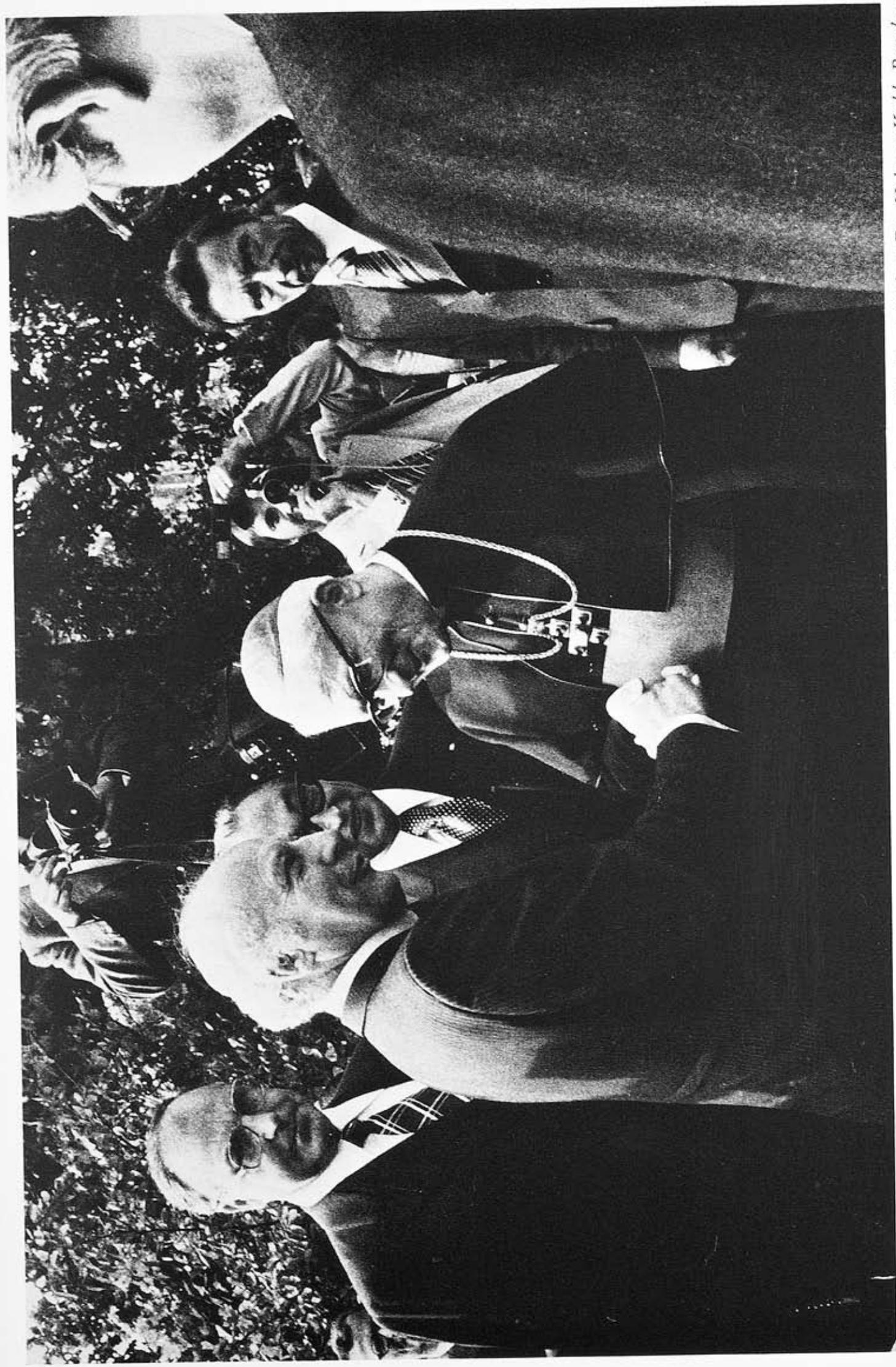
Prominentester Ehrengast des Festaktes war Bundespräsident Walter Scheel, dem der Präsident der Gesellschaft, Professor Dr. Paul Mikat, unter dem lebhaften Beifall der Versammlung für vielfältige Förderung der Wissenschaft, nicht zuletzt für sein engagiertes Eintreten für Geschichtsbewußtsein und Geschichts-unterricht dankte. Die lange Reihe der weiteren, vom Präsidenten namentlich



Generalversammlung Koblenz: Vor dem Pontifikalamt in St. Kastor, v. l. n. r. Abt Urbanus Bonn OSB, Hermann Kardinal Volk, Bischof Dr. Wilhelm Kempf. Foto: Thörnig



Generalversammlung Koblenz: Pontifikalamt in St. Kastor. Zelebrant Bischof Dr. Bernhard Stein. Foto: Thörnig



Generalversammlung Koblenz: Eintreffen der Ehrengäste zum Festakt in der Rhein-Mosel-Halle, v. l. n. r. Ministerpräsident Dr. Helmut Kohl, Bundespräsident Walter Scheel, Präsident Professor Dr. Paul Mikat, Josephb Kardinal Höffner. Foto: Thörnig

willkommen geheißenen Festgäste wurde eröffnet durch die Kardinäle Joseph Höffner und Hermann Volk, die Bischöfe Bernhard Stein, Wilhelm Kempf und Klaus Hemmerle, Ministerpräsident Helmut Kohl und Altministerpräsident Peter Altmeier sowie die Staatsminister Bernhard Vogel und Hans Maier. Die Grußworte an die zahlreichen Vertreter wissenschaftlicher Einrichtungen aus dem Ausland wurden mit besonders herzlichem Applaus bedacht. Nach einem Rückblick auf die Situation bei der Gründung der Gesellschaft und auf deren Entwicklung während der ereignisreichen Jahrzehnte dieses Jahrhunderts zeigte Mikat die aktuelle Bedeutung freier wissenschaftlicher Vereinigungen gegenüber der vom Staate organisierten Wissenschaftspflege auf. Der Görres-Gesellschaft falle die Aufgabe zu, dabei mitzuwirken, daß die Pluralität auch im wissenschaftlichen Bereich als eine Bedingung der Freiheit gesichert wird. Dienst an der Wahrheit, Dienst an der Wissenschaft sei für die Mitglieder der Gesellschaft — dies betonte Mikat abschließend — gleichzeitig Dienst an der Kirche.

Für die Bewahrung freier Forschung und Lehre an den wissenschaftlichen Hochschulen setzte sich in seiner Grußansprache auch der Regierungschef des gastgebenden Landes, Dr. Helmut Kohl, ein. Er würdigte die Leistungen der Görres-Gesellschaft, dankte allen Wissenschaftlern, die für die freiheitliche Demokratie eintreten, und rief die Hochschulen dazu auf, trotz der vielen gegenwärtigen Hindernisse am hohen Rang der Forschung festzuhalten.

Den Festvortrag hielt der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Höffner, über das Thema „Kirche und Wissenschaft“. Er richtete zunächst den Blick auf die schwierigen Anfänge der Görres-Gesellschaft, die sich den Herausforderungen der Zeit gestellt und trotz großer Widerstände den Durchbruch geschafft habe. Er legte dann dar, daß im Werk des Hl. Thomas von Aquin ein hervorragendes Beispiel für eine geschichtlich gültige Lösung des Konfliktes zwischen Wissenschaft und Glaube gegeben sei. Das heute vorherrschende Wissenschaftsverständnis bringe zwar keine direkte Konfrontation mit dem Glauben mit sich, könne jedoch andererseits auch nicht die Spannung zwischen Wissenschaft und Glauben aus der Welt schaffen. Es gehe hier letztlich doch um die intellektuelle Selbstbehauptung gläubiger Existenz in einer wissenschaftgläubigen Gesellschaft. Vom gläubigen Wissenschaftler werde nicht nur gefordert, daß er sich unter Wissenschaftlern als solcher ausweist, sondern auch, daß er mitwirkt, das wissenschaftliche Tun in eine humane Ordnung einzufügen. Nachdrücklich wies der Kardinal darauf hin, daß überall dort, wo bisher gültige Lebensordnungen durch die Ergebnisse der Forschung verändert oder in Frage gestellt würden, das Problem neuer Normenbildung dringlich hervortrete. Die Wissenschaftler erwarteten eine Antwort auf die ethischen Implikationen ihrer Forschung. Wenn

die Kirche dem suchenden Menschen sittliche Orientierung und Lebenshilfe geben wolle, müßten ihre Aussagen jeweils neu die Verbindung von überzeitlich gültiger Norm mit einer zeitgebundenen Problemlösung aufweisen.

Die Görres-Gesellschaft sei aufgerufen, wieder stärker zur Geltung zu bringen, daß Wissenschaft in der Ausrichtung auf Entscheidung und Vollzug in der gesellschaftlichen Wirklichkeit betrieben werde. Notwendig sei außerdem, die Zusammenarbeit mit den katholischen Wissenschaftlern in den osteuropäischen Staaten zu vertiefen und mit den Ländern der Dritten Welt in Gang zu bringen. — Die tiefgründigen und richtungweisenden Ausführungen des Kölner Kardinals hinterließen beim Auditorium einen starken Eindruck, der sich auch in lang anhaltendem dankbaren Beifall kundgab.

Geleitet von dem Wunsche, die Öffentlichkeit an der Arbeit der Gesellschaft in größerem Umfange als bisher unmittelbar zu interessieren, hatte der Vorstand fünf öffentliche Vorträge ins Programm aufgenommen. Dieser Versuch der Kommunikationserweiterung hatte offensichtlich Erfolg. Die Vortragenden Heribert Raab (Joseph Görres, Freiheit und Recht — Staat und Kirche), Heimo Dolch (Der brennende Dornbusch — Vom Geheimnis der Schöpfung), Ludwig Schmugge (Kirche und Gesellschaft im hohen Mittelalter), Hermann Krings (Staat und Freiheit) und Otto Roegele (Der Deutsche Katholizismus und die öffentliche Meinung) fanden je eine zahlreiche und sehr aufgeschlossene Zuhörerschaft.

Breite und Tiefe der wissenschaftlichen Aktivitäten der Gesellschaft offenbarten sich erneut in den Sektionsveranstaltungen, über deren Fragestellungen die Sektionsleiter gesondert (vgl. S. 123 bis S. 147) berichten.

Die Reichhaltigkeit des Vortragsprogrammes ließ für gesellige Zusammenkünfte nur wenig Raum. Umso bereitwilliger nahmen die Tagungsteilnehmer die vortreffliche Möglichkeit für Kontakte und Gespräche wahr, die der von der Landesregierung Rheinland-Pfalz gegebene Empfang bot. Das auch bei dieser Gelegenheit zu Tage tretende Zusammengehörigkeitsgefühl unter den Mitgliedern äußerte sich nicht nur im persönlichen Gespräch und Gedankenaustausch bei der abendlichen Veranstaltung, sondern auch im treuen Gedenken an die heimgegangenen Freunde. Das zahlreich besuchte Requiem am Montag in der Liebfrauenkirche gab der dauerhaften Verbundenheit sinnfälligen Ausdruck.

Die zum Ausklang der Tagung arrangierte Exkursion führte zunächst nach Braubach zur Marksburg, die unter sachkundiger Leitung eingehend besichtigt

wurde. Über die Hunsrück-Höhenstraße wurde die Fahrt fortgesetzt zur Abtei Maria Laach. Nicht zuletzt dank der ebenso geistvollen wie lebendigen Führung durch den Custos des Klosters, Pater Athanasius, wurde der Besuch dieser bedeutsamen Kulturstätte zu einem eindrucksvollen Erlebnis.

Für die gründliche technische Vorbereitung der Koblenzer Generalversammlung sei dem Ortsausschuß mit den Professoren Dr. Norbert Martin und Dr. Heinrich Kanz sowie dem Beigeordneten der Stadt Koblenz, Heinrich Denzer, zusammen mit vielen ungenannten Helfern auch an dieser Stelle herzlicher Dank gesagt.

Johannes Herrmann

Begrüßungstelegramm an den Hl. Vater

SUA SANTITA
CITTA DEL VATICANO

SOCIETAS GOERRESIANA STUDIIS LITTERARUM
PROVEHENDIS ABHINC CENTUM ANNOS CONDITA DUM
CONFLUENTIBUS IN IPSA URBE, IN QUA ANTE HOS DUCEN-
TOS ANNOS IOSEPHUS GOERRES NATUS EST, SOLEMNIA
SAECULARIA GRATO ANIMO ERGA DEUM MENTES HOMI-
NUM LUCE VERITATIS ILLUMINANTEM CELEBRAT, BEATIS-
SIMUM PATREM SALUTAT ROGANS, UT SIBI INCEPTISQUE
SUIS FAVERE PERGAT ET BENEDICERE DIGNETUR.

PAULUS MIKAT, PRAESES

Sektionsberichte

1. Sektion für Philosophie

Die Sektionsveranstaltung stand unter dem Thema „Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie“.

Seit dem Ende der Neuscholastik als grundlegender Doktrin der katholischen Theologie ist das Verhältnis von Philosophie und Theologie prekär. Teils sucht man ohne Philosophie auszukommen (man vergleiche z. B. die Überlegungen zur neuen Diplomordnung für Theologen), teils sucht man eine theoretische Abstützung in neuen „Doktrinen“ (analytische Philosophie, Neo-Marxismus, Wissenschaftstheorie, humanistische und ethische Philosopheme), teils folgt man traditionsbegründeten Philosophemen, ohne sie explicit zu machen. Alle vier Vorträge haben diese Lage thematisiert. Dabei konnten sich sowohl Philosophie wie Theologie provoziert und veranlaßt fühlen, sich darüber klar zu werden, wohin die verschiedenen Wege führen können.

Am ersten Tag stand die Frage zur Debatte: Braucht die Theologie, so wie es in der scholastischen Tradition überliefert worden ist, überhaupt die Philosophie? Ist dieses Verhältnis bloß historisch oder kann die Theologie prinzipiell nicht ohne eine philosophische Reflexion auf das Wirklichkeitsverständnis, wie es sich in der Gottesvorstellung, im Glaubensvollzug, im Gemeindeverständnis u. a. dokumentiert, und auf die Grundkategorien und Methoden der theologischen Wissenschaften auskommen? — Am zweiten Tag wurden heute identifizierbare Beziehungen zwischen philosophischer Ethik und Moraltheologie kontrovers diskutiert.

Die Sektion hatte den Vorzug, daß der Bischof von Aachen, Professor Dr. K. Hemmerle, das systematische Referat zum Verhältnis von Philosophie und Theologie übernommen hatte. Zuvor entwickelte Professor Dr. L. Oeing-Hanhoff (Tübingen) die historische Perspektive. Er vertrat die These, daß die den Geist der Neuzeit charakterisierende Philosophie der Freiheit, die schon eine eigene Jahrhunderte alte Tradition besitze, für die Theologie eine Herausforderung und eine Chance bedeute. Er stellte ein Defizit der Theologie und Kirche gegenüber dem in der Geschichte gewachsenen Freiheitsbewußtsein fest. Nicht die Theologie der Neuzeit, sondern ihre Philosophie in ihren großen Gestalten (vor allem Hegel) hat Gott als „Gott der Freiheit“, das Christentum als „Religion der Freiheit“ gedacht. Ist dieser Gott der Philosophie, der, sich seiner Allmacht entäußernd, die Menschen zu Partnern in sein Reich der Freiheit erhoben hat, nicht der Gott Jesu Christi, während die Theologie oft am Gottesbild des Alten Bundes und an dem der griechischen Philosophie mit ihrem Gedanken eines unveränderlichen Gottes festgehalten hat? Kann es zu einem unveränderlichen Gott ein freies personales Verhältnis geben? Nur wenn Gott geschichtlich ist, z. B. Mensch *werden* kann, ist er „Gott der Freiheit“, der unsere Freiheit und ihre in der Geschichte wachsenden Möglichkeiten will.

Bischof Hemmerle bezeichnete die Selbstreflexion der Theologie als Reflexion auf die in ihr anwesende Philosophie. Dies müsse wieder deutlich gemacht werden, und zwar aus theologischen Gründen. Wenn Gott sich offenbare und diese Offenbarung Grundlage der Theologie sei, so heiße dies, Gott entäußere sich ins menschliche Wort hinein und sage es in menschliche Fragehorizonte hinein. Die „Autonomie“ von Philosophie sei Zeugnis der Offenheit des sich offenbarenden Gottes über sich selbst hinaus; allerdings sei auch, aus der Perspektive des Glaubens, dies ein Anspruch an die Philosophie, ihre eigene Autono-

mie als Offenheit über sich selbst hinaus zu verstehen. Gerade dieser Anspruch tue heute der Philosophie not, damit sie sich nicht verenge, damit sie ihre eigene universale Weite wieder gewinne, in der sie anderes, aus ihr Unerstellbares *als solches* zu denken und an sich freizugeben vermag. Die Stunde sei neu reif für einen solchen gegenseitigen Dienst von Philosophie und Theologie aneinander.

Professor Böckle sprach zu dem Thema „Moraltheologie und philosophische Ethik“. Das zweite Vatikanische Konzil habe alle Menschen guten Willens zu gemeinsamer Verantwortung im gesellschaftlichen Bereich aufgerufen. Das zwingt zur Frage nach dem spezifischen Beitrag der Christen. Wenn das Christentum den Anspruch erhebt, Treuhänder einer universalen Botschaft für die Welt zu sein, dann müsse es möglich sein, die Konsequenzen für das zwischenmenschliche Verhalten, die sich aus unserem Glauben an Gott und an die Macht seiner befreienden Liebe ergeben, allen Menschen erfahrbar und verstehbar zu machen. Kommunikation und Konsensbildung im Blick auf eine gemeinsame bejahte Ordnung menschlichen Zusammenlebens bildeten daher den Kern der Bemühungen im Dialog zwischen Moraltheologie und philosophischer Ethik. Sinn und Grenze sittlicher Autonomie so wie die Frage nach der Vernünftigkeit sittlicher Normenbildung stünden dabei im Zentrum der Diskussion.

Professor Spaemann betonte, daß das Verhältnis von philosophischer Ethik und Moraltheologie kein zeitloses sei. Das Verhältnis von aristotelischer Tugendlehre und theologischer Lehre von der *forma virtutis* sei spätestens hinfällig, seit Kant die philosophische Ethik selbst als Lehre von der *forma virtutis* verstanden habe. Die theoretische Begründung der Konkretisierungen der Liebe als *forma virtutum* sei im wesentlichen Philosophie. Nach Hinweisen auf Augustinus und die mittelalterliche Theologie sowie darauf, daß Hegels Identitätskonzept von Philosophie und Theologie keine Gültigkeit mehr habe, grenzte er die Rede von der Autonomie der Moral ein. Die These, aus der christlichen Religion folge keine spezifische Praxis, sei nicht generell gültig. Gebet und Kult seien eine Form der Praxis. Vereinbarkeit mit der christlichen Tradition einerseits und mit der Forderung des immerwährenden Gebets andererseits seien Kriterien der Moraltheologie, die nicht durch teleologische Rationalisierungen ersetzt werden könnten. Es könne sein, daß im Sprengen des anthropologischen Funktionalismus das Wesen des Menschen sich erfülle.

Beide Fragenkreise wurden lebhaft und kontrovers diskutiert. Für die generelle Thematik ergab sich eine eigentümliche Diskussionssituation. Gegen Hemmerles These wurde das Bedenken vorgebracht, hier werde die Philosophie letztlich nicht nur theologisch gedeutet, sondern auch „vereinnahmt“, während Hemmerle in seiner Entgegnung darauf hinweisen konnte, daß er gerade die Autonomie der Philosophie als theologisch begründet betrachte. — In der Ethik-Diskussion zeichnete sich deutlich eine Kontroverse darüber ab, welcher Ansatz der philosophischen Ethik — und deren gibt es gegenwärtig ja genug — denn nun für die Moraltheologen taue. Diese Diskussion wird zweifellos weitergehen.

Hermann Krings

2. Sektion für Pädagogik

Für die Generalversammlung waren vier Vorträge mit Diskussionen vorgesehen. Am Montag referierten Prof. Dr. Marian Heitger und Prof. Dr. J. Schurr, am Dienstag Prof. Dr. E. Geißler und Prof. Dr. A. O. Schorb. Der Montag war für aktuelle grundsätzliche Fragen vorgesehen, der Dienstag der Spezifizierung auf die Praxis zugeordnet; deshalb standen am ersten Tage die Probleme der „Emanzipation“ und der „curricularen Pädagogik“ zur Debatte, während am zweiten Tag Fragen der „Lehrerbildung“ und der „Didaktik und Unterrichtstheorie“ verhandelt wurden.

Zum Referat von Prof. Heitger:

Vom Elend emanzipatorischer Erziehung.

Mit dem Begriff der Emanzipation soll der Pädagogik eine neue Dimension erschlossen werden, die ihr einmal ihre gesellschaftliche Verflochtenheit deutlich macht, in der zum anderen die gesellschaftliche Determination des Subjekts nicht übersehen werden soll. So sinnvoll dieser Auftrag für Pädagogik sein mag, so bedenklich wird er doch, wenn Emanzipation prinzipiell gefordert wird, d. h. wenn sie die Aufforderung enthält, sich ohne kritische Prüfung von institutionalisierten Normen und konkreten Forderungen und Bindungen aller Art zu befreien. Das setzt bereits eine neue „Indienstnahme“ des Subjekts voraus; jene Forderung der Befreiung wäre nur sinnvoll und gerechtfertigt, wenn dem Menschen eine kritische Prüfung zugemutet und freigestellt wäre.

Dieses eigenständige Urteilen wird dem Individuum vorenthalten. Im Verständnis emanzipatorischer Erziehung ist das nur konsequent; denn auch die Vernunft des Menschen ist nach dem Marx'schen Axiom von der Determination des Bewußtseins durch den ökonomischen Unterbau entfremdet, d. h. zu begründetem Urteil nicht fähig. Wenn etwa Marcuse im Rückgriff auf psychoanalytische Gedanken die Emanzipation vom Realprinzip, vom eigenen Ich und seiner Lebensgeschichte fordert, wird dieser Hintergrund deutlich. Das Elend emanzipatorischer Erziehung besteht deshalb darin, daß mit dem Verlust des denkenden Subjekts auch der Gedanke der Erziehung überhaupt aufgegeben werden muß.

Prof. Schurr:

Zum Curriculum vermarkteter Bildung (Exposé).

Zur Frage steht die bildungstheoretische Legitimation der Curriculum-Theorie, und zwar nach folgenden Gesichtspunkten:

1. Kann weiterhin von „Bildungsplanung“ und ähnlichem gesprochen werden, wenn weder feststeht noch reflektiert wird, was unter „Bildung“ zu verstehen ist?
2. Wäre es nicht korrekter, den Begriff „Bildung“ ganz zu streichen und einzuräumen, daß es bei der Lernzieltaxonomisierung nicht darum geht, Menschen zu bilden, sondern darum, sie durch eine raffinierte Technologie (Erziehungswissenschaft) als Mittel eines szientifisch-technologisch-ökonomischen Fortschritts einzusetzen, der sich unbefragt selbst legitimiert und Bildung nach dem Gesetz von Angebot und Nachfrage vermarktet?
3. Verführt der Aberglaube an den wissenschaftlichen Fortschritt, an „internationale Vernunft“ und dergleichen nicht vielleicht dazu, daß der Mensch, um dessentwillen Wissenschaft und Technik doch erfunden wurden, aus dem Auge verloren und mit sich selbst entfremdet wird, was den traditionellen Bildungskonzeptionen wie der platonischen, der jüdisch-christlichen, der humanistischen und selbst der marxistischen kaum vorgeworfen werden kann?
4. Wie steht es in dieser Hinsicht mit der am meisten rezipierten platonischen Idee der paideia? Hat sie sich nicht vielleicht in ihr Gegenteil verkehrt gemäß dem Satz des Trasymachos: „Gerechtigkeit ist der Vorteil des jeweils Stärkeren“?

5. Da die gestellten Fragen für die gegenwärtige Lernziel-Diskussion eher bejaht als verneint werden müssen, ist nach einem Ausweg zu suchen, auf dem der Mensch nicht mehr mediatisiert, sondern an sich selbst frei gegeben wird, so daß er sich selbst bestimmen kann, wie es die klassischen Bildungskonzeptionen des 19. Jahrhunderts forderten, die jedoch bis heute noch nicht verstanden oder gar verwirklicht sind. Moderne Bildungsstrategie sollte sie nicht ungeprüft verwerfen.

Am Dienstag referierte Prof. Geißler. Thema:
Zum Problem der universitären Lehrerbildung.

Unter dem Einfluß neuer verhaltensorientierter curricularer Konzepte ist die Bedeutung systematisch geordneter Kenntnisse für Allgemeinbildung weithin verdeckt worden. Aus seinem systematischen Zusammenhang gerissene Wissensinhalte sind aber manipuliert und manipulierbar. Eine durch Selbständigkeit ausgezeichnete Person dagegen braucht Entscheidungsfähigkeit, die wiederum ohne einen ausreichenden Überblick über den wissenschaftlich vermittelten Problemzusammenhang nicht zustande kommt. Systematische Fachstudien erhalten dadurch neue Bedeutung für Lehrerbildung.

Allerdings muß die Universität sich der unverzichtbaren Forderung aufgeschlossen zeigen, daß der Wissenschaftler die Analyse von Wertungen und Bedeutung (Ziel- und Auswahlprobleme) nicht aus seinem Verantwortungsbereich abschiebt, sondern vielmehr über das „Wozu und zu welchem Ende“ Auskunft gibt.

Durch die Aufnahme fachdidaktischer Fragestellungen in universitärer Lehre wird die Basis notwendiger Wissenschaftlichkeit keineswegs verlassen. Vielmehr ist es wissenschaftstheoretisch grundsätzlich fragwürdig, Didaktik als ein pädagogisches Additum zu betrachten. Von dem Satze ausgehend, daß Wissenschaft ohne Kommunikation nicht möglich wäre, Kommunikation aber ein didaktisches Element ist, Wissenschaft folglich immer didaktische Gesichtspunkte einschließt, scheint es im Gegenteil außerordentlich bedenklich, Fachwissenschaft und Fachdidaktik institutionell zu trennen.

Prof. Schorb sprach zum Thema:

Umriss einer wirklichkeitsgerechteren Unterrichtstheorie auf der Grundlage von Medieneinsatz in der Forschung.

Der Einsatz technischer Apparaturen zur Aufzeichnung von Unterrichtsvorgängen, dessen sich eine Unterrichtsmittschau bedient, versucht den vielschichtigen Ereigniskomplex „Unterricht“ und die in ihm bestehenden Zusammenhänge für eine eindringliche Forschung in spezifischer Weise zugänglich zu machen.

Im besonderen geht es um eine Unterrichtstheorie in Verbindung mit wissenschaftlicher Analyse unterrichtlicher Vorgänge, wobei das in nahezu allen didaktischen Positionen vorherrschende „Wirklichkeitsbezug-Defizit“ aufzuheben getrachtet wird. Dem Ansatz geht es unter Zuhilfenahme der aus der Unterrichtsmittschau gewonnenen Dokumente zunächst um eine sachgerechte Überprüfung des zur Zeit gängigen Vorverständnisses von Unterricht und zudem liegt das Bestreben — einem Zwei-Komponenten-Modell entsprechend — darin, die vielen Einzelphänomene im Unterrichtsgeschehen ohne Vergewaltigung in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen. Im konkreten sei jedes Unterrichtsgeschehen als ein Ereignis zu verstehen, das sich aus dem Zusammenwirken zweier selbständiger, nicht aufeinander rückführbarer Faktoren erklären läßt. Der eine Faktor ist die Intentionalität, die in der Ein-Komponenten-Theorie zur alleinigen Entscheidungsgröße über Unterrichtsverlauf und Unterrichtserfolg gemacht wird, der andere dagegen etwas, was vorläufig als Schicht der Basisfaktoren (unverfügbare Spontaneität der Schüler und eine Reihe situativer Faktoren) bezeichnet werden könnte.

An alle Referate schloß sich eine Diskussion an. In einer abschließenden Generaldebatte sprach sich die Sektion für den Problembereich Familie und Erziehung als Thema der nächsten Generalversammlung aus. Außerdem wurde eine Frühjahrstagung zur Intensivierung der Arbeit angeregt. Diese soll am 14. und 15. April 1977 in der Domschule in Würzburg stattfinden.

Marian Heitger

3. Sektion für Psychologie und Psychotherapie

Die Sektion hatte sich für die Referate und die Podiumsdiskussion das Rahmenthema „Ursprungsregionen psychotischer Störungen“ gestellt. Dabei sollte die ätiologische Rolle des Vaters in der Kindheit besonders herausgearbeitet werden.

Referate am 27. September 1976:

1. Universitätsdozent Dr. med. Alfred Kraus:
„Sozialverhalten und Psychose Manisch-Depressiver“

Die Auffassung der völligen Umweltstabilität und Eigengesetzlichkeit der endogenen Psychosen wurde in den letzten Jahren bei den manisch-depressiven Psychosen durch die Ergebnisse der Persönlichkeitsforschung und durch Studien zur Auslösesituation erschüttert. Anknüpfend an diese Untersuchungen wird der Versuch gemacht, die Verhaltensweisen Manisch-Depressiver deutlicher in ihren sozialen Kontext zu stellen. Dabei zeigt sich, daß der Manisch-Depressive durch eine Übergewichtung seiner jeweiligen Rollenidentitäten gegenüber einer nur schwach ausgebildeten Ich-Identität in besonderer Weise auf die Aufrechterhaltung seiner jeweiligen sozialen Rollen angewiesen ist. Dies schlägt sich in sogenannten „hypernomischen“ Verhaltensstilen nieder. Da jedoch die normativen Erwartungen dieser Rollen in der Regel mehrdeutig, inkonsistent und z.T. widersprüchlich sind, ist ein „hypernomisches“ Rollenverhalten besonders wenig geeignet, solche durch Normenwidersprüche gekennzeichnete Situationen einer sogenannten soziologischen Ambivalenz aufzulösen. Unaufhebbare Inter- und Intrarollenkonflikte sind die Folge, die wegen der besonderen Identitätsstruktur psychotische Identitätskrisen herbeiführen. Dieser perniziöse Zirkel wird an entsprechenden Beispielen aufgewiesen.

Dr. med. Hermann Lang: „Die Rolle des Vaters in der Entwicklung jugendlicher Schizophrener“.

Die psychodynamisch orientierte Schizophrenieforschung konzentrierte sich im Hinblick auf pathogenetische Fragen vor allem auf die Mutter-Kind-Beziehung. Die sich „overprotective“ und dominierend verhaltende, eine adäquate Individuation verunmöglichende Mutter erhielt das Etikett „schizophrenogenic mother“. Aus der Tatsache, daß der Vater nicht in Erscheinung trat, folgerte man unausgesprochen, daß er für die Genese der Psychose auch keine Rolle spiele. Ich möchte hingegen zeigen, daß gerade dieser Entzug des Vaters konstitutiv für die Entwicklung einer schizophrenen Psychose ist. Dazu bedarf es einer Revision der bislang üblichen phasischen Einteilung in präödi-pal und ödipal. Weil das paternale Moment von Anfang an fehlt, nicht internalisiert wird, kann es überhaupt erst zur charakteristischen Mutter-Kind-Symbiose mit ihrer spezifischen Ichentgrenzung und verfehlten Sozialisation kommen. Eine Falldarstellung soll hier illustrieren und belegen. Schizophrenes Dasein kann sich aber auch dann entwickeln, wenn sich statt der Dualunion zwischen Mutter und Kind eine solche zwischen Vater und Kind herstellt, der Vater als Despot auftritt, er seiner Funktion der Verweisung auf gesellschaftliche Norm untreu wird und statt dessen sich selbst als Gesetz aus gibt.

Prof. Dr. Dr. Hubert Tellenbach, Heidelberg: „Die Krise des Vaters — ihre Heraufkunft und ihre Erscheinungsformen“.

Seit einem Jahrhundert sieht man den Vater in einer zunehmenden Dekomposition begriffen. Sie verrät sich in den seismographischen Gestaltungen der Dichtung. Strindberg läßt dem im Wahn der Eifersucht angelangten „Vater“ von seiner Amme die Zwangsjacke anlegen; bei Dostojewski sehen wir den Vater Karamasoff unter den Tritten seines Sohnes Dimitrij bluten und von seinen Söhnen getötet werden. Balzacs illusionistischer Père Goriot wird zum Kuppler für seine Töchter. In der gescheiterten Vaterbeziehung Kierkegaards spürt man atmosphärisch die Heraufkunft des Zeitalters der

Angst und des Nichts. Luft aus diesem Revier durchweht auch Kafkas Brief an den Vater. Indessen ist für das heutige Bewußtsein die Krise weithin in einer Nichtung des Vaters angelangt. War James Joyce' Ulysses noch „eine Art von literarischem ‚Arc de Triomphe‘, der sich über dem Grabmal für den ‚Unbekannten Vater‘ wölbt“ (Sühnel), so sehen wir den Vater in Becketts „Endspiel“ eine Mülltonne bewohnen. Im Schlußbild von Pinters „The home coming“ wird der Vater durch die Figur der Mutter-Hure entthront. Bei Bruno Schulz sieht man ihn als Küchenschabe in einer gemeinsamen Welt von Gott-Vater und Müll angelangt. Es gibt keine archetypische Figur, die in soviel Schmerz getaucht ist. Zeigt sich hier nur Fatalität — oder auch Fatum? Lassen sich entscheidende historische Voraussetzungen dieser Nichtung offenlegen?

Podiumsdiskussion am 28. September über das Rahmenthema:

Teilnehmer an der Podiumsdiskussion waren:

Prof. Dr. H. Tellenbach (Heidelberg)

Prof. Dr. M. Perrez (Fribourg)

UD Dr. med. Alfred Kraus (Heidelberg)

UD Dr. med. Dr. phil. J. Stork (München)

Dr. med. H. Lang (Heidelberg)

und der Sektionsleiter

Die lebhafte und intensive Diskussion befaßte sich zunächst mit dem Problem der Identität und des Identitätsverlustes und insbesondere mit der Beziehung zwischen Rollen-Identität und Ich-Identität.

Das zweite Hauptthema des kritischen Gesprächs war die Bedeutung der Beziehung des Kindes zum Vater für dessen Mutterbeziehung. Die Besprechung dieses Themas führte auch zu einer Kritik des Ödipus-Mythos der Psychoanalyse.

Das dritte Hauptthema des Gesprächs war die historische Destruktion des Vaters in der Neuzeit und die Bedeutung des Vaters für die psychische Entwicklung und Selbstverwirklichung.

Schließlich beteiligten sich auch die anwesenden Zuhörer lebhaft an der Diskussion.

Wilhelm Josef Revers

4. Sektion für Geschichte

Am Montag, den 27. September, um 10.30 Uhr eröffnete Unterzeichnete die Sektions-sitzung mit dem Bedauern, daß es trotz der sorgfältigen Programmplanung zum Jubiläum der Gesellschaft wegen der Fülle der Vorträge nicht möglich war, Überschneidungen zu vermeiden, vor allem derjenigen Veranstaltungen, die sich mit Themen zur Geschichte der Görres-Gesellschaft und ihrer Arbeit befaßten; so war es besonders schade, daß die Eröffnungsvorträge der Historischen Sektion und der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft (gemeinsam mit der Sektion für Wirtschafts- und Sozialwissenschaft) von Herrn Prof. Dr. Johannes Spörl und von Herrn Prof. Dr. Clemens Bauer gleichzeitig stattfanden.

Den ersten Vortrag hielt Professor Dr. Johannes Spörl (München) über das Thema „Historisches Jahrbuch seit 1879 — Erbe und Verpflichtung“.

Mit diesem Referat leistete die Sektion einen Beitrag besonderer Art zum 100. Geburtstag der GG, gleichsam auch als Feierstunde zum Sektionsjubiläum. Denn das Historische Jahrbuch, wenig jünger als die Sektion, wird hinsichtlich der Gründungskonzeption zum Jahreswechsel 1978/79 und im Rhythmus der Jahrgänge (1. Band erschienen 1880) im Jahre 1980 seinen hundertsten Geburtstag begehen als eine der ältesten deutschen geschichtswissenschaftlichen Fachorgane neben der Historischen Zeitschrift. Daß diesen Vortrag Johannes Spörl hielt — der langjährige Leiter der Sektion und seit 1937, seit dem Tode seines Lehrers Philipp Funk, Herausgeber des Historischen Jahrbuchs —, war ein Ereignis von denkwürdigem Gewicht. Kaum ein anderer wäre dazu berufener und erfahrener gewesen, über Geschichte, Profil und Verantwortung dieser Zeitschrift zu sprechen, als Johannes Spörl, der über vier Jahrzehnte, auch über schwere Umbrüche, über politische Bedrückungen geistiger Freiheit und über Nöte des Wiederaufbaues hinweg der Zeitschrift und ihrer Aufgabenstellung in der deutschen Geschichtswissenschaft mit unbestechlicher Treue und wacher Einsatzbereitschaft im buchstäblichen Sinne des Wortes „gedient“ hat. Der Vortrag umriß, angefangen bei der Gründungssituation des Historischen Jahrbuchs 1878/79, aus den Akten, Briefwechseln und aus den Beiträgen selbst ein wesentliches Stück deutscher Gelehrten- und Wissenschaftsgeschichte sowie wissenschaftlicher Organisationsgeschichte, aber auch Weg und Problematik der Finanzierungsgeschichte und der mit den Aufgaben einer solchen Zeitschrift verbundenen Nachwuchsförderung. Das Historische Jahrbuch — geprägt von seinen Herausgebern von Georg Hüffer und Viktor Gramich über Hermann Grauert mit Ludwig Pastor und Gustav Schnürer, über Joseph Weiss, Max Jansen, Erich König unter Mitwirkung u. a. von Heinrich Finke und Franz Kampers, über Heinrich Günter und Philipp Funk zu Johannes Spörl — hat stets versucht, von der Gründungskonzeption her unbeirrbar auf dem Boden christlichen Geschichtsverständnisses ohne enge apologetische Tendenz, mit dem in den Gründungsstatuten verankerten Prinzip strengster Wissenschaftlichkeit, sich den Ansprüchen forschertlichen Fortschritts zu öffnen, als Forum für geistige Auseinandersetzungen ohne vordergründige Trendhörigkeit zu wirken, im Kreis der Mitarbeiter eine qualitativ und quantitativ ausgewogene Harmonie zu pflegen zwischen renommierten Persönlichkeiten und jüngeren Nachwuchskräften sowohl aus dem Universitätsbereich wie auch aus Archiv-, Bibliotheks- und Schuldienst; und schließlich wahrte das Historische Jahrbuch als Eigencharakter — im Unterschied zu thematisch oder regional stärker spezialisierten Fachorganen — den Gesamtrahmen mittlere und neuzeitliche Geschichte mit der Erweiterung zur Zeitgeschichte. Sprechendes Dokument für das kontinuierliche Selbstverständnis des Historischen Jahrbuchs, zugleich interessantes Zeitdokument ist das Vorwort des Herausgebers zum nicht erschienenen, durch Kriegseinwirkung vernichteten 62. Band (1942), der nur noch als Einzelexemplar überkommen ist und an dem — nach der zwangsweisen Einstellung der Zeitschrift — der 62.—69. Jahrgang (1949) wieder sozusagen nahtlos (ohne Umschreiben der Beiträge) anknüpfen konnte. — Der Referent verhehlte nicht eine gewisse Bedrücktheit darüber, daß die letzte Jahrgangsfolge leider eine Verspätung erfahren mußte, u. a. bedingt durch von ihm nicht zu verantwortende, wenn auch von ihm persönlich als Enttäuschung empfundene Rechenschafts-Erfordernisse vor der Drucklegung, welche ebenso wie andere subventionierte wissenschaftliche Zeitschriften das Historische Jahrbuch betrafen.

Es liegt eine Tragik darin, daß zur Zeit des Erscheinens dieses Berichts Johannes Spörl, der jahrzehntelang geistige und menschliche Mitte der Sektion war, nicht mehr unter uns weilt. So soll nach Möglichkeit sein Vortrag aus dem Nachlaß in dem von ihm selbst noch redaktionell vorbereiteten 96. Jahrgang erscheinen.

Um 11.30 Uhr folgte der Vortrag von Privatdozent Dr. Christoph Weber (Düsseldorf) über: „Die Görres-Gesellschaft im Vorfeld der Modernismus-Krise“.

In diesem Vortrag stand das Problem im Vordergrund, wie sich um die Jahrhundertwende innerhalb der Görres-Gesellschaft die Veränderung der allgemeinen intellektuellen Situation des deutschen Katholizismus widerspiegelte. Zwei Probleme stellten sich mit besonderer Dringlichkeit: erstens die volle Eingliederung in den deutschen Nationalstaat und zweitens die Überwindung der wissenschaftlich-bildungsmäßigen „Inferiorität“ des katholischen Bevölkerungsanteils, wie es der Präsident der Gesellschaft, Freiherr von Hertling, ausdrückte. Beide „Aufhol“-Bestrebungen konnten nicht konfliktfrei vollzogen werden. Zu stark waren ältere Grundmuster im deutschen Katholizismus verankert und auch unter Wissenschaftlern vertreten: Distanz zum preußisch-deutschen Staat und Distanz zur modernen historischen Kritik. Dieser Konflikt personalisierte sich um 1900/01 in einem scharfen Ge-

gensatz zwischen Hertling und dem Vorstand der Görres-Gesellschaft einerseits und L. Pastor, dem Papsthistoriker, andererseits. Die zwielfichtige Gestalt Martin Spahns bildete dabei den Auslöser zu dem schon seit Jahren schwelenden Gegensatz.

Der Vortrag erscheint als Beitrag zur Römischen Quartalschrift 1977.

Am Dienstag, den 28. September um 9 Uhr wurde die Sektionssitzung eröffnet mit dem Vortrag von Professor Dr. Andreas Kraus (Regensburg) über „Joseph Görres als Historiker“.

Görres, dessen Beruf seit 1826 mit der Übernahme eines Lehrstuhls in München die Geschichte war, hat als Historiker vielfache Kritik erfahren; nicht untersucht wurden trotzdem bisher seine zwei Münchner Akademieschriften von 1845/46 über die Japhetiten und „die drei Grund-Wurzeln des celtischen Stammes in Gallien“. Sie stellen sich nach dem Umfang der benützten Quellen — Bibel, Mythos, Sage, Dichtung, antike Geschichtsschreibung — als gelehrte Arbeit dar, nicht nach ihrer Kritik und nach der Art ihrer Auswertung. Als dafür maßgebend werden philosophische Einflüsse, vor allem solche Herders und Schellings, nachgewiesen; aus philosophischen Positionen werden dabei methodische Prinzipien für den Historiker. Der Dogmatismus Wolffs führt zur Annahme einer wesenhaften Identität von Name und Sache, das Schellingsche Gesetz der Polarität als Fundamentalprinzip alles Lebendigen zum „dreigliedrigen Naturprinzip“, die Organismuslehre Herders zur Dominanz der Naturordnung in aller Geschichte. Als Ziel der Akademieschriften von Görres erweist sich dasselbe wie in seinen früheren Arbeiten, die Reduzierung der gegenwärtigen Vielheit auf die ursprüngliche Einheit, die zusammenfällt mit dem Paradies. Durch die Rückkehr zum Ursprung werden Vergangenheit und Zukunft zu gleichberechtigten Anliegen der Geschichte.

Der Vortrag erscheint als Aufsatz im 96. Jahrgang (1) des Historischen Jahrbuchs.

Um 10 Uhr folgte der Vortrag von Dr. Hans-Jürgen Brandt (Bochum) über „Die Idee einer freien katholischen Universität in Deutschland seit der Säkularisation“.

Die Wurzeln für ein „Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland“ reichen nach K. Erlinghagen (1965) bis in die frühen Jahre des 19. Jhs. Dieses Referat will zur Diskussion des Verhältnisses von kath. Kirche und Universität in Deutschland bis zum Kulturkampf beitragen, wie es sich aus den Forderungen nach der Rekatholisierung der bestehenden Universitäten bzw. nach der Gründung einer „Freien Katholischen Universität“ stellt.

Die trotz der Säkularisierung und Entkonfessionalisierung nicht gebrochene institutionelle Verknüpfung von Kirche und Universität (s. theologische Fakultäten), gab der „katholischen“ Universitätsgeschichte Deutschlands einen grundlegend anderen Verlauf als im europäischen und überseeischen Ausland. Der Aufriß folgender Pläne bzw. Forderungen soll dies verdeutlichen: Hatte sich die Planung einer „Allgemeinen Akademie der Wissenschaften im kath. Deutschland“ (1792) aus dem Kreis um Wessenberg vergeblich die Hebung der Wissenschaft durch eine sog. Aufklärung und die Ausschaltung römischer Einflüsse erhofft, so zeigten die vom Fürstprimas Dalberg (1808) errichtete „Karlsuniversität Aschaffenburg“ und die von Weihbischof Zirkel (1809) rekatholisierte Universität Würzburg in ihrer Art Modelle in der Praxis. Die Hoffnung auf eine „bloß katholische Universität“ in Köln (Boisserée 1814) und auf die „unabhängige Stimmführerin des geistlichen als des eigentlichen Lehrstandes“ ganz allgemein (Görres 1814) wurde nach der Revolution 1830 im benachbarten Belgien in der „Katholischen Universität Löwen“ (1834/35) realisiert, die sich der Episkopat unmittelbar unterstellte: ein Exempel neuen Universitätstyps. Ein denkbare Modell auch für Deutschland? Ja, in bestimmten Kreisen!

Nach der Schließung des Mainzer Priesterseminars (1831) forderte A. Theiner im Jahre 1835 im Blick auf Löwen bezüglich der Priesterseminare „ein ganz neues Verhältnis zu den Universitäten“, nämlich die Verlegung der „theologischen Fakultäten in die Priesterseminare“. Aufgrund seiner Querelen u. a. mit der theol. Fakultät in Bonn hielt der Kölner Erzbischof Droste-Vischering (1841) höhere Bildungsanstalten für wünschenswert, die „vorzüglich zum Bereiche der Kirche gehören“, eine Anregung, die der Freiburger Hochschullehrer Buß (1846) aufgriff und die „Universität Freiburg zu einer großen rein katholischen Universität teutscher Nation“ umgestaltet wissen wollte.

Die Märzrevolution 1848, in deren Konsequenz die Liberalen (um Feuerbach) „eine freie akademische Universität für Deutschland“ in Frankfurt entwarfen, ließ auch der Würzburger Bischofskonferenz den Plan einer „freien katholischen Universität“ realisierbar erscheinen. In der Errichtung der Katholischen Universität Dublin (1851/52) sahen besonders die Sprecher der Katholischen Vereine eine Bestätigung, die „Reform der katholischen Gelehrtenbildung in Teutschland“ (1852) durch die Verwirklichung eines gleichen Projektes in Angriff zu nehmen. „The idea of a University“ Newmans fand in Deutschland eine frühe Rezeption (1858) und spornte zusammen mit dem Löwener Modell zum sog. Aachener Programm für eine Katholische Universität an (1862). Ein Großteil des deutschsprachigen Episkopats stand nicht zuletzt deshalb in passiver Distanz, weil abzusehen war, daß sich gerade an diesem Projekt die schroffe geistige Polarisierung der theologischen Schulen (Mainzer, Münchener bzw. Tübinger Richtung) entzünden sollte. Die kirchenamtliche Reaktion auf die sog. Münchener Gelehrtenversammlung unter Döllinger (1863) bestätigte die geistige Ghettosituation des deutschen Katholizismus in den 70er Jahren. Steigerte sich im Kulturkampf für die Anhänger der Idee das Projekt zur „Krone aller Freiheitskämpfe für die Kirche“ (Ketteler), so hielt eine junge Generation katholischer Wissenschaftler allein schon den Gedanken für ein „testimonium paupertatis“ (Hertling 1864).

An die Referate schloß sich jeweils eine lebhaft Diskusion an.

Laetitia Boehm

Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum e. V.

Jahresmitgliederversammlung am 28. September 1976

Der Vorsitzende berichtete über die Tätigkeit der Gesellschaft, insbesondere über den Stand der Publikationen über die Edition des Gropper-Briefwechsels, der Confutatio Confessionis Augustanae und von Schriften Johannes Ecks (Enchiridion, De sacrificio missae) sowie über die im Druck befindlichen Bände der Reihe Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Das von Fräulein Klaiber u. a. angefertigte Verzeichnis der Katholischen Kontroverstheologen und ihrer Schriften soll, auch wenn keine Vollständigkeit erreicht werden kann, als nächste Jahressgabe in der Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform“ erscheinen.

Dr. Wolfgang Stump, Düsseldorf, hielt einen Vortrag über „Der Konfessionalismus im 19. Jahrhundert in Deutschland“:

Die Säkularisation und die Schaffung der neuen Mittelstaaten versetzen die deutschen Katholiken in einer revolutionären politischen Umbruchsituation zu Beginn des 19. Jahrhunderts vielfach in die Stellung einer Minderheit. In den auf Toleranz und Parität der Konfessionen nach Möglichkeit bedachten Verfassungen wird zwar die staatsbürgerliche Gleichberechtigung der Untertanen unterschiedlicher Konfession proklamiert, nach Überwindung der Aufklärung und der irenischen Romantik entsteht jedoch immer stärker eine Atmosphäre, die nach konfessioneller Abgrenzung strebt. Der Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist aber nicht das „Kölner Ereignis“ von 1837 allein und ausschließlich: eine Vielzahl von Faktoren trifft zusammen, insbesondere zahlreiche Vereinsgründungen, die den Konfessionalismus, vor allem in der Epoche der preußisch-kleindeutsch-protestantischen Reichsgründung, zu einem Wesenszug der deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert machen.

Neben der oft polemischen Publizistik, die die konfessionellen Gegensätze zu vertiefen strebt, ist in diesem Zusammenhang besonders aufschlußreich die Geschichte der Luther-Denkmäler; das erste wird 1821 in Wittenberg enthüllt. Diese Denkmäler wollen bewußt mehr sein als eine sichtbare Darstellung des Reformators und seiner historisch fortwirkenden Tat. An ihrer Errichtung entzünden sich erneut konfessionelle Spannungen, wie am Beispiel der Walhalla nachweisbar.

In überarbeiteter und erweiterter Form erscheint der erste Teil des Vortrags im „Saeculum“, der zweite in „Römische Quartalsschrift“.

Erwin Iserloh

5. Sektion für Altertumskunde und Kunstgeschichte

Die Sektion beschäftigte sich mit den Anfängen der Altertumskunde und der Denkmalpflege in den Rheinlanden im Zeitalter von Joseph Görres, in einzelnen Fällen auch darüber hinaus. Die Vortragenden waren Prof. Dr. Heinrich Chantraine, Prof. Dr. Albert Verbeek, Prof. Dr. Georg Mörsch.

Heinrich Chantraine: Rheinische Altertumsforschung im Zeitalter der Französischen Revolution und der Freiheitskriege.

Die Erforschung der rheinischen Altertümer aus keltischer, germanischer und römischer Zeit um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wurde nur in der Frühzeit von Fachleuten und einer Organisation in Form der Mannheimer Akademie betrieben. Der Normaltyp des Altertumsforschers war aber schon damals und erst recht nach der Auflösung der Akademie (1803) der Dilettant. Es waren Geistliche, Rechtsanwälte, Staatsbeamte der verschiedensten Kategorien, Lehrer, Ärzte, Offiziere, die mit leidlicher Geschichtskennntnis und großem Eifer, aber ohne gesicherte Methode und mit ungenügenden Hilfsmitteln den Überresten nachspürten. Verbindung untereinander bestand wenig, es fehlten vor allem Vereine, Museen und Zeitschriften als Rückhalt. Trier mit seiner „Gesellschaft für nützliche Forschungen“ nimmt eine Sonderstellung ein, ein Museum, eine eigene Zeitschrift fehlen auch dort.

Bei ihrer Arbeit standen die Altertumsforscher oft Aberglauben, Unverständnis, Böswilligkeit gegenüber. Ihre Tätigkeit richtete sich vornehmlich auf die Gewinnung von Fundgegenständen, genaue Fundlage als Erkennungsmittel, die exakte Aufnahme des gesamten Fundes spielte noch keine Rolle. Systematische Auswertung der Inschriften und Münzen und Nutzbarmachung der gewonnenen Erkenntnisse für ein Gesamtbild fehlten ebenso. Unsicherheit herrschte vielfach bei der Zuweisung archäologischer Hinterlassenschaft an die Römer, Kelten oder Germanen. Das Phänomen der Romanisierung wurde nur in einzelnen Aspekten gesehen. Vor ein schwieriges und zureichend nicht zu lösendes Problem stellte diese Forscher und Sammler das Auftreten von Fälschungen. Nicht im Griff hatten sie auch die Sprachforschung, waghalsige Etymologien waren an der Tagesordnung. Die großen Bewegungen der Zeit, die nationale wie die neue wissenschaftliche, sind kaum zu spüren. Häufig tritt dagegen ein Hang zu poetischer Darstellung zutage.

Das so sich bietende Bild ist zwiespältig: Der Vernichtung so manchen Befundes steht die Rettung reichen Materials gegenüber, der voreiligen, ja abstrusen Kombination die richtige und weiterführende Einsicht, den oft fehlenden Kenntnissen der große Eifer und der hohe Einsatz, dem isolierten Forschen aber auch die Möglichkeit für uns Spätere, die Summe zu ziehen.

Albert Verbeek: Der Zustand der mittelalterlichen Baudenkmäler der Rheinlande bei ihrer Wiederentdeckung durch die Romantik.

Von der Säkularisation des Kirchenguts 1802/3 in den Rheinlanden sind besonders die bedeutenden kirchlichen Baudenkmäler betroffen worden. Trotzdem gelang es damals, die Stifts- und Klosterkirchen in ihrer Mehrzahl durch Überweisung an die neu geordneten Pfarreien zu bewahren, während zahlreiche, nun verwaiste kleinere Kirchen in den Städten und die meisten Stifts- und Klostergebäude unter der französischen Verwaltung seit 1794 dem Abbruch verfielen. Um Erhaltung der überkommenen Denkmäler des Mittelalters waren traditionsbewußte Männer im Widerstand gegen Auswüchse der Revolution und rücksichtsloses Erwerbstreben an verschiedenen rheinischen Orten bemüht (namentlich in Köln und Trier mit Wallraf, Pick und Wyttenbach), vereinzelt unterstützt von Bestrebungen der französischen Restauration unter Napoleon.

Nachhaltige Antriebe zur Würdigung und Pflege der Denkmäler kamen von der Idee der aufkommenden Romantik (Friedrich Schlegel, die Boisserée, Görres). Erst durch die Eingliederung der „Rheinprovinzen“ in den preußischen Staat 1814/15 wurde wenigstens grundsätzlich ein Denkmalschutz wirksam. In der Folgezeit bildete sich ein Purismus heraus, dem es um Beseitigung alles Nachmittelalterlichen ging.

Georg Mörsch: Denkmalsverluste durch Denkmalspflege im 19. Jahrhundert.

Das Thema bezog sich auf die restaurativen Eingriffe im 19. Jahrhundert in alte Baubestände. Es wurde auf die Problematik hingewiesen, die daraus erwächst, daß jedes Werk, das ohne restaurativen Eingriff nicht zu erhalten ist, eben infolge der Erneuerung in seiner Steinsubstanz auch zerstört wird, und ebenso darauf, daß Neuausstattung und Neubemalung immer eine Umdeutung im Stil der eigenen Zeit zur Folge hat, die sich als eine historische Schicht über das Alte lagert, ja das ihm nicht Gemäße (wie den Barock) zerstört.

Wolfgang Braunfels

6. Sektion für Sprach- und Literaturwissenschaft

a) Abteilung für Klassische Philologie

Im Zusammenhang mit ihrem Forschungsunternehmen „Gregor von Nazianz“ veranstaltete die Abteilung im Rahmen der Generalversammlung ein I. Symposium Nazianzenum auf internationaler Basis. Es sollte die Gelehrten, die sich für die Gedichte Gregors interessieren und an ihnen arbeiten, zu gegenseitigem Kennenlernen, zur Koordination ihrer Arbeiten und zu gemeinsamen Diskussionen zusammenführen. Die Einladung durch den Sektionsleiter hatte ein sehr erfreuliches Echo; aus fünf Ländern (Belgien, England, Italien, Österreich, Schweiz und Deutschland) sind ihr 23 zum großen Teil jüngere Gelehrte gefolgt, zu denen auf der Generalversammlung selbst noch weitere stießen, so daß der Kreis der Teilnehmer auf 30 stieg. Eine Anzahl weiterer Gelehrter, zum Teil aus Übersee, haben ihr Bedauern ausgedrückt, nicht teilnehmen zu können, und sich für die Ergebnisse interessiert.

Das Symposium begann am Montag vormittag mit einer Begrüßungsansprache durch den Sektionsleiter und drei Vorträgen, die als Sektionsveranstaltung der Klassischen Philologie allen Teilnehmern an der Generalversammlung zugänglich und demgemäß allgemeinerer Natur waren. Der Vortrag des Sektionsleiters diente als Einleitung. Mit ihm wollte sich die Klassische Philologie in der Görres-Gesellschaft den Teilnehmern am Symposium vorstellen und ihnen einen Überblick über die Entwicklung und den Stand des Forschungsunternehmens „Gregor von Nazianz“ geben. Von den anderen beiden Vorträgen, die von international bekannten Gregor-Forschern gehalten wurden, behandelte der eine einen wichtigen Abschnitt aus dem Leben Gregors, der andere Gregor als Dichter und christlichen Humanisten.

Professor Dr. Martin Sicherl, Münster: „Die Klassische Philologie in der Görres-Gesellschaft“.

Erst dreißig Jahre nach der Gründung der Görres-Gesellschaft konstituierte sich 1906 in Bonn eine Sektion für Altertumskunde. Sie umfaßte die Klassische Antike (E. Drerup), die Christliche Archäologie, Patrologie und Kirchengeschichte (J. P. Kirsch) und die Orientalistik (H. Grimme). Ihr Publikationsorgan, die „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums“, begann 1907 zu erscheinen und brachte bis zur Einstellung der Gesellschaft im Jahre 1941 21 Bände in 97 Heften und 7 Ergänzungsbände heraus; die Klassische Philologie dominierte mit 51 Heften und 4 Ergänzungsbänden. Die Beiträge erstreckten sich von Homer bis Appian, von Cicero bis zur Peregrinatio Aetherae; unter ihnen treten die Redner (Drerup) und die Rhetorik (Martin) stark hervor.

Nach der Wiederbegründung der Gesellschaft im Jahre 1949 wandte sich unter Franz Beckmann (1952—1956) das Interesse der Sektion für Altertumskunde vornehmlich der Spätantike zu, besonders der christlichen. Im Jahre 1955 taucht in der Sektion die Romanistik auf, die bis dahin in der Gesellschaft nicht vertreten war. Damit kündigte sich die Neuorganisation an, die ein Jahr später vollzogen wurde. Auf der Generalversammlung in Frankfurt 1956 verließ die Klassische Philologie die Sektion für Altertumskunde, der fortan nur die Alte Geschichte und die Christliche Archäologie zugeordnet blieben. Es konstituierte sich die neue Sektion für Sprach- und Literaturwissenschaft mit den Abteilungen Klassische Philologie (F. Beckmann), Romanische Philologie (H. Lausberg) und Deutsche Philologie (H. Kunisch). Publikationsorgan der Sektion wurde das „Literaturwissenschaftliche Jahrbuch“, das indes für die Klassische Philologie nur bedingt in Betracht kommt.

Während die traditionelle Sektion für Altertumskunde unter Hans Ulrich Instinsky (1956—1973) ein reges Leben entfaltete, kam die Abteilung für Klassische Philologie Ende der 50er Jahre fast vollständig zum Erliegen; in den Jahresberichten 1958—1964 tritt sie überhaupt nicht auf, und nur gelegentlich erscheint ein klassischer Philologe unter den Vorträgen der Sektion für Altertumskunde, die bemüht war, die Funktionen der Klassischen Philologie wieder zu übernehmen. Der auf der Generalversammlung in Osnabrück (1964) neu gewählte Leiter der Abteilung Klassische Philologie (Martin Sicherl) versuchte zunächst, die Beschränkung auf die Spätantike fortzusetzen und die Auslandsbeziehungen auf dem Gebiet der Klassischen Philologie neu zu beleben, die schon zu Beginn der 50er Jahre gepflegt worden waren. Eine Wende kündigte sich mit dem Zuzug vieler neuer Mitglieder erst an, als seit der Generalversammlung in Münster (1969) die Beschränkung auf die Spätantike aufgegeben und die klassische Zeit mit einbezogen wurde, wie es in den Jahrzehnten bis 1940 der Fall gewesen war. Auf den Generalversammlungen von Wien (1972), Würzburg (1973) und Mannheim (1975) traten auch die Österreicher als Teilnehmer und Vortragende stark in Erscheinung.

Noch fehlte der Klassischen Philologie ein Forschungsunternehmen als konkrete Aufgabe. Die Wahl fiel auf Gregor von Nazianz, das Ziel sollte die dringend erforderliche kritische Gesamtausgabe seiner Werke, zunächst der Gedichte, sein. Auf der Generalversammlung in Nürnberg (1971) erkannte die Gesellschaft das Unternehmen als förderungswürdig an. In Zusammenarbeit mit Heinz Martin Werhahn, der bereits wertvolle Vorarbeiten geleistet hatte, wurde die Arbeit an der Überlieferung der Gedichte aufgenommen. Bis jetzt arbeiteten daran zwei Münsteraner Doktoranden, teils als Studentische oder Wissenschaftliche Hilfskräfte, teils mit einem Stipendium der Graduiertenförderung, und ein junger Doktor, teils als Stipendiat der Görres-Gesellschaft, teils als Wissenschaftliche Hilfskraft in Münster. Ein neugewonnener wissenschaftlicher Beamter am Institut für Altertumskunde mit spezieller lexikographischer Erfahrung wird auch dem Gregor-Unternehmen mit Blick auf die zu erstellende Konkordanz zur Verfügung stehen.

Professor Dr. Justin Mossay, Löwen: „Gregor von Nazianz in Konstantinopel (379—381).“

Gregor von Nazianz befand sich in Konstantinopel von 379 bis 381, an dem Ort und in der Zeit, wo sich das Schicksal der christlichen Welt entschied, als Kaiser Theodosius die Geschicke der Kirche und der Zivilisation unwiderruflich besiegelte. In diesem Vortrag sollten wir Gregor anhand seiner Schriften während der zwei Jahre seiner Tätigkeit in der Hauptstadt folgen und die Gestalt des Schriftstellers und Bischofs in den Blick bekommen.

Das *Carmen de vita sua* vermittelt uns einen allgemeinen Rahmen der Tätigkeit Gregors und zeigt den Mann damit beschäftigt, Frieden in drei verschiedenen Richtungen zu stiften: 1. im Innern der nizänischen Orthodoxie; 2. zwischen orthodoxen und arianischen Parteien innerhalb der Christen von Konstantinopel; 3. in der Universalkirche.

Die Predigten, die aus derselben Periode stammen, zeigen uns ein Bild Gregors, das mit dem übereinstimmt, welches er im *Carmen de vita sua* von sich entwirft. Die Texte zeigen einen klarschenden, tatkräftigen und mutigen Bischof, der ein Mann der Tat ist. Dieses Bild läßt sich schlecht vereinbaren mit dem, welches Handbücher seit langem zur *communis opinio* gemacht haben.

Prof. Dr. Bernhard Wyss, Basel: „Gregor von Nazianz und das hellenische Erbe“.

Gregor bekennt sich grundsätzlich zum Bündnis des christlichen Glaubens mit der hellenischen Bildung. Mehr noch: als erster Christ griechischer Zunge schafft er, in den überlieferten Formen, ein

poetisches Werk, und zwar eines von erstaunlichem Umfang. In dem Vortrag wurde versucht, einige Fragen, die dieses aufwirft, zu beantworten: Was kennt Gregor an paganer Dichtung? Wie macht er sie seinen Zwecken dienstbar? Wie hält er es mit den Gesetzen der klassischen Gattungen? Bringt er bloß etwas wie Gelehrtenpoesie zustande, oder gelingen ihm auch Gedichte von eigenem Wert? — Es ergab sich ein Bild, das — vielleicht gerade weil es eher zwiespältig ist — auf den, der sich heute mit Gregor befaßt, eine gewisse Anziehungskraft auszuüben vermag: Das dichterische Schaffen dieses ‚Humanisten unter den Kirchenvätern‘ und seine immer wieder von Zweifeln befallene Haltung zur griechischen Paideia zeigen beispielhaft die auch uns vertraute Spannung zwischen dem — willigen oder erzwungenen — Weitertragen eines ererbten Bildungsgutes und dem Drang nach freier Gestaltung des eigenen Daseins.

Mit dem Vortrag von Prof. Wyss schloß die Sektionsveranstaltung der Klassischen Philologie. Das Symposium setzte sich am Nachmittag und am Dienstag vormittag im engeren Kreis der Teilnehmer mit Referaten fort, die speziellen überlieferungsgeschichtlichen, textkritischen und literarkritischen Fragen gewidmet waren.

Winfried Höllger, Münster: „Die Überlieferung der Gedichtgruppen XI und XX“.

Die Gedichtgruppe XI ist in 9 Codices vollständig oder fast vollständig überliefert, 6 weitere Handschriften bieten mehrere Gedichte; dazu treten 8 Handschriften, die jeweils nur ein einziges Gedicht dieser Gruppe enthalten. Von der Werhahnschen Akoluthie weichen alle Textzeugen mehr oder weniger ab; am nächsten kommen ihr c (Coisl. gr. 56) und l (Laur. 7,2). Für alle Gedichte dieser Gruppe außer I 2,10 (De virtute) wurde die Recensio einzeln durchgeführt. Dabei ergab sich mit den beiden jüngst erschienenen Ausgaben von I 1,11 (De vita sua) von J. T. Cummings (Princeton 1966) und Ch. Jungck (Heidelberg 1974) weitgehende Übereinstimmung, aber auch einige Divergenzen.

Alle Zeugen gehen auf einen Minuskelarchetyp zurück. In den Codex L (Laur. 7,10) dürfte eine Überlieferung extra archetypum eingegangen sein, die bis in die Antike, vielleicht sogar auf den Autor selbst (Autorenvarianten), zurückgehen wird. Im Zweig Ψ werden gegen Cummings und Jungck LAT (A = Paris. gr. 1277, T = Barocc. 96, ff. 150r—151v) über eine gemeinsame Vorlage (μ) auf den Hyparchetypus zurückgeführt, aus dem W (Vind. theol. gr. 43) recta viva hervorgegangen ist. Dies ist für die Recensio nicht ohne Belang, da dadurch die Rekonstruktionsmöglichkeit von Ψ durch die Zeugen seiner Klasse allein eingeschränkt wird. In der Ω -Klasse werden gegen Cummings und Jungck c und l nicht unabhängig voneinander, sondern über ein gemeinsames Zwischenglied auf β zurückgeführt. In der Stellung von ϑ (N = Neap. gr. 24, O = Athous Lavra Λ 170, B = Paris. gr. 2875) ergab sich entgegen seiner Anbindung an β durch Cummings Übereinstimmung mit Jungck.

Die Gedichtgruppe XX umfaßt außer den meisten Gedichten der Gruppe XI noch eine große Zahl weiterer Gedichte. Sie wird von vier Renaissance-Handschriften (P = Papiensis 80, a = Ambros. gr. 753, v = Vat. gr. 480, M = Monac. gr. 582) mit gleichem Bestand (wenn man von einem Anhang in M absieht) und gleicher Akoluthie gebildet. Alle Gedichte dieser Gruppe müssen die gleiche Filiation haben, aber diese wird von Cummings, Jungck, Werhahn (Comparatio vitarum, 2. Aufl., in Vorbereitung) und Oberg (Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum, Berlin 1969) verschieden dargestellt. Entgegen den ersten drei Editoren muß P der Stammvater von a v M sein, da sich in ihm keine Trennfehler gegen diese drei finden. Außerdem müssen a, v und M, ebenfalls gegen die genannten drei Editoren, unabhängig voneinander auf eine Abschrift von P zurückgehen. Die wechselnden Übereinstimmungen zweier von ihnen gegen den dritten erklären sich durch die Verbesserung von Fehlern der gemeinsamen Vorlage aller drei durch den dritten. Damit wird das von E. Oberg an II 2,6 gewonnene Ergebnis bestätigt.

Die lebhafte und sachkundige Diskussion, die den ganzen Vortrag begleitete und an der sich auch die Herren Jungck und Werhahn selbst beteiligen konnten, konzentrierte sich neben Einzelfragen auf einige Schwerpunkte, besonders auf die Frage, ob offene Überlieferung oder ein einheitlicher Minuskelarchetyp anzunehmen sei, auf die Rolle der Kontamination und natürlich auf die Punkte, in denen der Vortragende von seinen Vorgängern abweicht. Dabei ergab sich, daß die Diskussion das Dreifache der Zeit des Vortra-

ges erforderte, ein Zeichen für die Gründlichkeit, mit der die Probleme der Überlieferung und die Thesen des Vortragenden verdeutlicht und geprüft wurden. Wegen der vorgeschrittenen Zeit wurde das zweite für den Montagnachmittag vorgesehene Referat (Jungck) auf den nächsten Morgen verschoben.

Der Abend war dem geselligen Beisammensein der Teilnehmer am Symposium und der Mitglieder der Sektion für Sprach- und Literaturwissenschaft / Abt. Klassische Philologie in einem abgetrennten Raum in Diehls Hotel Rheinterrasse auf der anderen Rheinseite (Ehrenbreitstein) vorbehalten. Es gab Gelegenheit zu persönlichen Gesprächen und wissenschaftlichem Austausch. Dabei wurden auch Fragen weiterer Beteiligungen am Forschungsvorhaben „Gregor von Nazianz“ erörtert.

Am Dienstag morgen wurde das Referat des Gastes aus England aus Gründen seiner Zeitdisposition an erster Stelle belassen und das noch vom Vortage her ausstehende textkritische Referat zwischen die beiden literarkritischen eingeschoben.

Dr. D. A. Sykes, Oxford: „The Poemata Arcana of St. Gregory Nazianzen: some literary questions“.

A variety of literary issues arise out of the Poemata Arcana (carm. I 1,1—5. 7—9, together with the 60 lines established by B. Wyss as part of the final poem, published in „Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag“, Basel 1946, pp. 159—72). Gregory is here able to weave together into a unity elements of argument (the predominant one) and narrative. He makes effective use of imagery, controlling it in a way not always found in his verse. He treats similes as having interest in their own right. Without allowing them to dominate, he gives them genuine illustrative value. In ordering the disposition of words within the individual line Gregory shows a mastery over the recognised patterns of end-stopped lines, but significantly he uses them sparingly, refusing to allow his ability to become a mannerism. Where it is more appropriate to the development of his ideas, he employs enjambement, making the unit of sense not the line but the sentence and carefully varying sentence length. In vocabulary Gregory is deliberately derivative, interweaving from a variety of sources and periods, such being the correct practice of didactic verse. Where new expressions appear, they are coined with restraint, have point and add to the vividness of the surrounding passage. A number of words which at first sight appear to be conventional epithets turn out on examination to have particular force in their contexts, emerging as integral to the ongoing argument. Gregory's place in the development of didactic verse may be seen especially clearly in his metrical practice. The hexameter did not remain static and Gregory was sensitive to trends in such matters as caesura, diaeresis, the placing of the long monosyllable and the proportion of dactyls and spondees in the line.

In short, these poems have considerable interest as a Christian innovation, deserving to be judged within a genre of great antiquity and compared with near-contemporary practice. They show skill and sensitivity to justify not merely the extraction of their theological content but also the evaluation of their literary merit.

Die anschließende lebhafte Diskussion, die in den Sprachen Englisch und Deutsch geführt wurde, beschäftigte sich weitgehend mit der Frage der Einheit des Zyklus der didaktischen Gedichte I 1,1—5. 7—9 und ihrer Stellung in der Tradition des antiken Lehrgedichts, ging aber auch auf Einzelheiten des Vortrags ein.

Dr. Christoph Jungck, Basel: „Handschriftliche Grundlagen und Textgestaltung der Ausgaben von *De vita sua*“.

Die kritische Ausgabe des Referenten (Heidelberg 1974) zeigt durchschnittlich in jedem siebenten Vers eine kleinere oder größere Änderung gegenüber dem Text der Mauriner. Ein Vergleich mit der Ausgabe von Cummings (Diss. Princeton, 1966) ergibt, daß sich von 275 Änderungen 182 auch in dieser finden, nicht aber der Rest. Allen älteren Ausgaben liegt die *Editio princeps* von Johannes

Löwenklau (Basel 1571) zugrunde, die von dem überarbeiteten Text von σ (Stammvater von pavm) ausgeht. Die Mauriner benützten zusätzlich c (Coisl. gr. 56) und v (Vat. gr. 480). Die Kenntnis von c ermöglichte ihnen viele wichtige Verbesserungen, doch bestätigte ihnen v nur zu oft den bis dahin gedruckten Text. Erste Aufgabe der Neuausgabe war es, entsprechend dem erarbeiteten Stemma der Textzeugen, von σ loszukommen, besonders auch die metrische Fehler erst erzeugenden metrischen „Korrekturen“ von σ rückgängig zu machen. Allein auf diese Weise ergaben sich hundert Änderungen gegenüber dem Text der Mauriner; an vierzig hatte ihr Text keine Stütze in den Handschriften. An fast gleichviel Stellen wurde der Text der Erstausgabe wiederhergestellt. Die meisten Änderungen betreffen Kleinigkeiten, die freilich für Metrik und Prosodie wichtig sein können; für den Sinn hat sich nur recht selten (so besonders bei 1073) eine Verbesserung ergeben. Der Referent stellte eine Liste bedeutsamer Abweichungen vom Text der Mauriner und eine Liste neuer sowie aus früheren Ausgaben rezipierter Konjekturen zur Diskussion.

Dr. Bernd Lorenz, Regensburg: „Bemerkungen zum Bild der Zwei Wege im Threnos über die Leiden seiner Seele (II 1,45) des Gregor von Nazianz“.

Das literarisch so häufig verwendete Bild der Zwei Wege wurde bei den Griechen in Hesiods Erga 287/292 grundgelegt und fand einen besonderen Ausdruck in Xen. mem. II 1,21/34. Mehrfach gebraucht wurde das Bild von den Zwei Wegen als Weg des Lebens und Weg des Todes in der Bibel und der frühchristlichen Literatur. Doch ist bisher wohl das Beispiel für diese Zwei Wege in Gregors Gedicht II 1,45, nämlich in 81 f. und 87 f., übersehen worden.

Während bei Xenophon das Bild mit der Darstellung von zwei Frauen als Verkörperung beider Wege verbunden ist, bringt Gregor in II 1,45 an den genannten Stellen nur das Motiv der Zwei Wege, aber in 231/263 folgt die Darstellung einer Traumerscheinung von zwei Frauen, Allegorien der Keuschheit ($\alpha\gamma\gamma\epsilon\iota\alpha$) und der Enthaltensamkeit ($\delta\alpha\sigma\phi\rho\alpha\iota\upsilon\eta$), die beide — wie schon im Hirtendes Hermas Kap. 1/4 — zur Wahl des guten Weges führen. Beider Frauen Beschreibung entspricht dabei den im Gedicht „Gegen die Putzsucht der Frauen“ niedergelegten Vorstellungen Gregors. Auch II 1,45 zeigt also in der Aufnahme und Gestaltung beider Motive Gregors starke Verankerung sowohl in klassischer wie auch christlicher Tradition.

Das Bild vom Weg zum Tod und Weg zum Leben wird später ähnlich wie in Gregors Versen im „Gregorius“ des Hartmann von Aue gezeichnet, der in 79/96 beide Wege beschreibt. Diese bisher nicht beachtete Ähnlichkeit des Gregorius Hartmanns in Motiv und Gestaltung mit Gregors Darstellung in II 1,45 wirft wohl die Frage eines Einwirkens Gregors auf Hartmann auf.

Das instruktive motivgeschichtliche Beispiel für die Verankerung Gregors in klassischer und christlicher Tradition löste eine Diskussion aus, die sich bald der am Ende aufgeworfenen Frage nach der Quelle Hartmanns zuwandte. Wenn Hartmann Gregors Gedicht gekannt haben soll, müßte es ihm ja wohl in einer lateinischen Übersetzung vorgelegen haben; von einer solchen ist bis heute jedoch nichts bekannt (vgl. *Catalogus translationum et commentariorum* ed P. O. Kristeller 2,60 f.). Man müßte also doch wohl, wenn ein Zusammenhang zwischen beiden besteht, eher auf indirekte Einwirkung Gregors auf Hartmann schließen.

Das Symposium wurde gegen 13 Uhr durch eine Schlußansprache des Leiters abgerundet, die die Ergebnisse kurz zusammenfaßte. Aus dem Kreise der Teilnehmer war mehrfach die Frage nach einer Veröffentlichung der Vorträge und Referate aufgeworfen worden. Es wurde beschlossen, den Vortragenden die eventuelle Veröffentlichung ihrer Beiträge selbst zu überlassen, sie aber durch Vervielfältigung schon jetzt den Teilnehmern in extenso oder in Form eines Resumés zugänglich zu machen. Je ein Exemplar aller Vorträge soll bei der Forschungsstelle in Münster deponiert werden.

Martin Sicherl

b) Abteilungen für Deutsche Philologie und Romanische Philologie

Die auf der Tagung in Mannheim 1975 begonnene Darstellung des Tragischen, damals in Verbindung mit der Abteilung für Klassische Philologie, wurde auf der Jubiläumstagung 1976 in Koblenz fortgesetzt, diesmal in Verbindung mit der Abteilung für Romanische Philologie. Auf der Mannheimer Tagung mußten wir noch auf eine philosophische Grundlegung des Themas verzichten, obwohl eine solche Darlegung als Einleitung für die philologische Deutung wichtig gewesen wäre. Umso dankbarer sind wir, daß wir zu Beginn der Arbeit in Koblenz unseren früheren Münchner Kollegen und Freund, Prof. Max Müller, jetzt in Freiburg, gewinnen konnten. Sein Grundsatzreferat, das eine Fülle von Gesichtspunkten und Wertungen ausbreitete, stand am Anfang unserer diesjährigen Arbeit. Ihm folgten die beiden germanistischen Vorträge von Prof. Dr. Robert Mühlher aus Graz und Univ. Dozent Dr. Günter Niggel aus München. Der Vortrag von Prof. Mühlher gab einen weit ausgreifenden Überblick über deutsche Tragiker des 19. Jahrhunderts, der einen Bogen von Lessing und Goethes Faust bis zu Nietzsches „Geburt der Tragödie“ und einigen „Tragikern“ um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert schlug. Günter Niggel erweiterte das Blickfeld insofern, als er bei einem modernen Dramatiker, Friedrich Dürrenmatt, den Zusammenhang des Tragischen mit dem Komischen deutlich machte. Damit wurde auch der Aspekt der Komödie aus seiner oft vorgenommenen Isolierung befreit und in ein Spannungsverhältnis zum Tragischen gesetzt.

Professor Dr. Max Müller, Freiburg/München: „Philosophische Reflexion auf das Phänomen des Tragischen“.

Die philosophische Reflexion auf das Phänomen des Tragischen muß zunächst dessen Ort bestimmen. Während das vollzogene alltägliche Leben immer nur tragische Elemente aufweisen kann, ist „das Tragische“ als solches nur im Leben als Dichtung oder in der Dichtung als Leben voll präsent, da zur Tragik die Offenbarkeit und Helle unerhellbarer Seins- und Sinnwidrigkeit gehört, d. h. aber die Gestaltung eines „an sich“ gestaltlosen (antlitzlosen) Geheimnisses. Im Phänomen des Tragischen ist immer ein Hervorgang von Gegensätzlichem, das den Kern von Welteinheit und Existenzidentität betrifft, beinhaltet, wobei die Deutung des „Hervorgangs“ als „Causalität“ gerade das tragische Phänomen zerstört. Untergang geht aus Glück hervor, Vernichtung aus Größe, Verwirrung aus Konsequenz, Weltausgestoßenheit aus Weltgeborgenheit. Einer solchen gleichsam materialen Eindeutigkeit im Tragikbegriff (Univozität) entspricht eine funktionale Mehrdeutigkeit (Analogie): ist dieser Hervorgang, dies „Folgen“ logische Folge, causale Bewirktheit, schicksalshafte Zusammenfügung, Konsequenz des Charakters, strukturelle Unausweichlichkeit oder was denn sonst? Was hat solcher Hervorgang mit Freiheit und Notwendigkeit zu tun? Die Reflexion, die sich an die große Dichtung und ihre Deutung zu halten hat, zeigt, daß es der Dichtung um Aufhellung gerade dieser Widerspruchseinheit geht, daß sie selbst die primäre Interpretation ihrer selbst „in ihrem eigenen geschichtlichen Rahmen ist.“ In ihrem eigen geschichtlichen Rahmen bedeutet aber, daß je nach dem grundlegenden Seins- und Weltverständnis und seinem Wandel „Tragik“ je etwas anderes bedeutet und daß anstelle einer nur formalen und geschichtslosen Analogie hier die historische „*analogia entis*“ zu treten hat, welche die „klassische Metaphysik“ noch nicht kannte.

Schließlich muß gefragt werden, ob im tragischen Verständnis es von der Sinnlosigkeit, welche die Sinnwidrigkeit gerade als Verknüpfungsband anerkennt, einen Weg zum Phänomen und zum Begriff der „Erlösung“ gibt oder ob beide sich ausschließen. Hieran hängt auch das Problem der Möglichkeit einer „christlichen Tragik“. Die Deutungsbeispiele erstrecken sich von Aeschylos bis Shakespeare, von Grillparzer zu Ibsen; die Interpretationsbeispiele von Aristoteles bis Dürrenmatt.

Professor Dr. Robert Mühlher, Graz/Wien: „Deutsche Tragiker des 19. Jahrhunderts“.

Der Vortrag behandelt eine Gruppe von Dramatikern des 19. Jahrhunderts, deren Gemeinsamkeiten die Bemühungen um eine zeitgemäße Tragödie bilden. Rückblickend auf Lessing und Goethe, zumal auf dessen „Faust“, werden Zacharias Werner, Kleist, Grillparzer, Büchner, Grabbe, Hebbel

und Richard Wagner mit ihren verschiedenen Lösungsversuchen des tragischen Dramas vorgestellt. Das zu behandelnde Phänomen steht auch in Beziehung zum Theater und einzelner bedeutender Schauspieler. Die den Tragikern eigentümliche Auffassung vom Wesen des Theaters und der Schauspielkunst wird am Für und Wider der Auffassung nachgezeichnet. In der zweiten Jahrhunderthälfte führt der Vortrag zu Nietzsches „Geburt der Tragödie“ wie zu den einschlägigen Werken Gerhart Hauptmanns und anderer Tragiker um die Jahrhundertwende, von denen hier nur der Name Wedekind angeführt sei.

Univ.-Dozent Dr. Günter Niggl: „Tragik und Komik bei Friedrich Dürrenmatt“.

Friedrich Dürrenmatt hat unter allen zeitgenössischen Dramatikern wohl am entschiedensten die Unmöglichkeit der Tragödie heute betont und auf dieser These seinen eigentümlichen Komödienbegriff gegründet. Indessen zeigt die Analyse sowohl seiner dramaturgischen Überlegungen wie seiner wichtigsten Stücke, daß Dürrenmatts spezifische Form der Grotesk-Komödie nur aus einem steten Antagonismus von Komik und Tragik zu verstehen ist, wobei nicht die klassizistisch-idealistische Ausprägung von Komödie und Tragödie, sondern vor allem Formen der griechischen Klassik (Aristophanes, Sophokles) als Muster gewählt werden, weil sie als frühe und fremde Vorbilder am ehesten die Freiheit lassen, eine moderne Tragödie in der für sie einzig noch möglichen grotesk-komischen Gestalt zu wagen.

Die beiden romanistischen Referate behandelten die bedeutendsten Vertreter der klassischen französischen Tragödie: Racine und Corneille.

Dr. Albert Fuß, Würzburg, beschäftigte sich mit Racines „Athalie“:

Dieses letzte Theaterstück Racines ist von der Kritik weit weniger beachtet worden als seine „weltlichen“ Tragödien, ein überraschender Befund, handelt es sich doch um das letzte, nach langer Theaterabstinenz verfaßte Werk des Autors. Eine genaue Analyse zeigte, daß Racine sich selbst treu geblieben ist, obwohl er die historisch-politischen Themen seiner früheren Stücke durch einen biblischen Gegenstand ersetzt. Racine hat mit „Athalie“ keineswegs, wie Lucien Goldmann behauptet, die tragischen Konflikte seiner früheren Stücke im Raum einer religiösen Zuversicht und Hoffnung aufgehoben. Im Gegenteil: Er treibt eine vorher latente Problematik auf die Spitze. An die Stelle der Auseinandersetzung zwischen mythologischen Göttergestalten und einzelnen Individuen tritt der Konflikt zwischen dem Gott des Alten Testaments und dem Menschen schlechthin. Der alttestamentliche Jahwe zeigt sich dabei seiner Schöpfung gegenüber als der unberechenbare, launische, ungerechte Gott, der neben sich niemand duldet, am wenigsten den Menschen, der in klarsichtigem Bewußtsein nicht nur sich selbst, sondern auch Gott beurteilt.

Der thematischen Gestaltung entspricht eine konsequentere Handhabung der sprachlich-stilistischen Mittel.

Dr. Winfried Kreutzer, Würzburg, bemühte sich in seinem Referat „Corneille und das Tragische“ um eine Definition dieses Begriffs im Werk von Corneille:

Zur Beantwortung der Frage, ob und inwiefern das Werk Corneilles tragisch sei, wurde angesichts der bisher fast ausschließlichen Behandlung dieses Problems auf der Basis der rezeptionsbezogenen aristotelischen Bestimmung der Tragödie und ihres wissenschaftlich unbefriedigenden Charakters die eher formale Bestimmung Szondis als Kriterium gewählt, für den das Tragische „ein Modus, eine bestimmte Weise drohender oder vollzogener Vernichtung, und zwar die dialektische“ ist, d. h. eine, die sich aus der Einheit der Gegensätze, dem Umschlag des Einen in sein Gegenteil, der Selbstentzweiung ergibt und nicht aufhebbar ist.

Eine Befragung bzw. Interpretation der Dramen Corneilles auf dieses „dialektische Moment“ hin führte zu folgendem Ergebnis: Eindeutig vorhanden ist dieses Element in *Le Cid* und *Horace*. In beiden Fällen scheint jedoch Tragik in unserem Sinne nicht bewußt gesucht worden zu sein. Auch wird das Widerstreben deutlich, mit der Vernichtung des Helden die letzte Konsequenz zu ziehen. In

Cinna und *Rodogune* ist die Tragik vorbereitet, findet aber nicht statt, weil der Held sich dem tragischen Mechanismus verweigert. Die somit seit 1640 wirksame Abwendung vom Tragischen findet in *Oedipe* (1659) den deutlichsten Ausdruck, wo der Held im Unterschied zur antiken Bearbeitung die Annahme der Tat verweigert und gegen die Götter revoltierend, diese allein für das Geschehen verantwortlich macht, aus dem er als der durch Tücke und Tyrannei mißhandelte Schwächere hervorgeht.

Corneilles Behandlung des Tragischen dürfte auf Unverständnis, aber auch auf einer bewußten Haltung, der das Tragische fremd und unerträglich war, beruhen. Die Frage nach dem spezifischen Charakter dieser Haltung — z. B. weltanschaulich (Christentum, Neostoizismus) oder ästhetisch (die „vraisemblance“ der Tragik) — kann gestellt werden.

Im Anschluß an das Referat von Herrn Dr. Kreutzer folgte eine lebhaft Diskussions mit den Referenten, bei der es immer wieder auch um die sprachliche Definition des Tragischen aus germanistischer und romanistischer Sicht ging. Der Meinungsaustausch zwischen den beiden Disziplinen erwies sich als äußerst fruchtbar.

Hermann Kunisch

Theodor Berchem

7. Sektion für die Kunde des Christlichen Orients und Abteilung für Musikwissenschaft

In Verbindung mit der Sektion für die Kunde des Christlichen Orients sprach

Professor Dr. Robert Günther, Köln, über die „Äthiopisch-orthodoxe Kirchenmusik in Überlieferung und Praxis“.

Die Erfahrungen und Ergebnisse mehrerer musikethnologischer Forschungsreisen, dokumentiert an Lichtbildern und Tonbandaufnahmen, ermöglichen die Begegnung mit der Musik einer der ältesten christlichen Kirchen. In seinen Wurzeln zurückgehend auf alttestamentarisch-frühchristliche Überlieferungen auf dem Boden archaischer Naturreligionen präsentiert sich in Äthiopien, einem Land an der Brücke zwischen Asien und Afrika, ein christlicher Ritus, eigenständig in Tradition und Charakter. In ihm nimmt die Musik eine zentrale Stellung ein, in historischer Überlieferung und überaus lebendiger Praxis durch ein reichhaltiges Repertoire an Gesangsformen und eine ausgeprägte orale Musiktheorie gekennzeichnet. Besonders eindrucksvoll ist der im christlichen Bereich seit altersher nur noch hier gepflegte kultische Tanz. Die geistigen Hintergründe der sakralen Musikübungen und die damit zusammenhängenden religiösen Vorstellungen mögen den Europäer zunächst befremden. Es gilt sie aufs neue zu umreißen und ihre Existenz auch im christlichen Raum am Beispiel Äthiopiens zu belegen.

An den Vortrag, der mit Lichtbildern und Klangbeispielen belegt wurde, schloß sich eine rege Diskussion an.

Karl Gustav Fellerer

Lic. theol. Gabriele Winkler, München: „Der politische Einfluss des Heiligen Stuhls auf das kirchliche Leben in Armenien vom 11. bis 14. Jh.“.

Bereits im ausgehenden 11. Jahrhundert hatte Rom versucht, maßgeblich in das kirchliche Leben Kilikiens einzugreifen und Armenien für die Anerkennung des Chalcedonense zu gewinnen. Diese anfänglichen Versuche zu einer Einigung zu kommen, waren auf das engste mit den politischen Ereignissen in Kleinasien verknüpft. Von Transkaukasien waren beim Ansturm der Seljuken viele Armenier in Richtung Westen geflohen, um den Verfolgungen zu entgehen. Die Kreuzzüge, die die Errichtung des armenischen Königreichs in Kilikien mit sich brachten, führten auch zu einer weitgehenden kulturellen Angleichung zwischen Kleinarmenien und dem Westen.

Damit wurde Armenien politisch und geistig in zwei sich feindlich gesinnte Lager gespalten: auf der einen Seite das dem Westen geöffnete Kilikien, auf der anderen Seite das in einem engen Nationalismus verharrende transkaukasische Armenien im Osten.

Als in der ersten Hälfte des 13. Jhs. die Mongolen aus den innerasiatischen Steppengebieten den Westen zu überrollen begannen, und weite Gebiete Transkaukasiens und Kleinasien in Schutt und Asche legten, wandten sich die Armenier in Kilikien an ihre westlichen Verbündeten und den Papst, um dem Ansturm der Mongolen zu entgehen. Rasch wurde im Jahre 1243 eine Synode in Sis einberufen, um den Forderungen Roms in liturgischen Fragen nachzukommen. Die Ordination von Bischöfen, Priestern und Diakonen wurden neu geregelt, und die letzte Ölung, die in der armenischen Kirche niemals die Bedeutung wie im Westen gewann, entsprechend dem lateinischen Brauch eingeführt. Inzwischen war Kilikien militärisch in äußerste Bedrängnis geraten, und das von allen Seiten von feindlichen Mächten umzingelte Königreich drohte unter der Übermacht seiner Feinde zusammenzubrechen. Der Katholikos Stepanos wurde von seiner Residenz in Hromkla verschleppt, und so wurde der Sitz des Katholikos von Hromkla in die Hauptstadt Sis verlegt. In der latinisierten Umgebung des armenischen Hofes von Sis kam die Führung der kilikischen Kirche im ausgehenden 13. Jh. noch mehr unter den Einfluß Roms. In der Synode von Sis 1307 wurden die römischen Bedingungen, einige liturgische Gebräuche zu ändern, angenommen. Dies führte jedoch zu einem solchen Aufbruch unter dem Volk, daß die wichtigsten Vertreter der Union mit Rom, nämlich der König und einige seiner Familienangehörigen, 1307 umgebracht wurden.

Seit der Errichtung des Königreichs in Kilikien Ende des 12. Jhs. hatte sich das armenische Herrscherhaus in Kilikien unter die explizite Oberhoheit des Westens gestellt, und die Päpste hatten ihrerseits versucht, die politische Annäherung durch eine geistige Einheit zu festigen und so die Angleichung der kilikischen Kirche an die Kirche Roms zur Grundbedingung für die Zusage ihrer Hilfe in dem von allen Seiten bedrohten Kilikien zu machen. Bis zum ausgehenden 13. Jh. war die Einflußsphäre des Heiligen Stuhls auf das armenische Gebiet in Kilikien beschränkt gewesen; als jedoch die sog. *Fratres Unitores* in Großarmenien ihre Schulen und Klöster zu errichten begannen, breitete sich der lateinische Einfluß selbst in Ost-Armenien aus, und dies trotz der zunehmenden Abneigung des armenischen Klerus gegen die Lateiner.

1342 war Lewon IV., ohne einen Thronerben zu hinterlassen, gestorben, und so übernahm sein Neffe Jean de Lusignan als Regent die Regierungsgeschäfte, bis sein Bruder Guy de Lusignan den armenischen Thron bestieg. Mit diesem einschneidenden Ereignis ging die Herrschaft über das armenische Kilikien auf eine französische Familie über, was bald den endgültigen Niedergang des Reichs heraufbeschwor. Bereits die Bereitwilligkeit, wiederum Konzessionen an Rom zu machen, hatte das Volk dermaßen in Aufruhr versetzt, daß Jean de Lusignan noch im gleichen Jahr seiner Regentschaft vom Pöbel ermordet wurde, und selbst sein Bruder Guy de Lusignan wurde kurz nach seinem Regierungsantritt von den aufgebracht Armeniern ermordet. Der endgültige Zusammenbruch des fränkisch geprägten Königreichs Kilikien war dann nicht mehr aufzuhalten, als die Armenier, an ihrer Spitze Katholikos Pawlos, sich dem Heer des Sultans anschlossen, um ein für allemal die verhassten Lusignans loszuwerden.

Unter dem Gewicht in- und ausländischer Intrigen war es Kilikien nicht mehr möglich, der Übermacht des ägyptischen Heeres zu widerstehen: 1375 brach das armenische Königreich unter dem Verrat der Armenier zusammen, die selbst eine islamische Herrschaft eher in Kauf nehmen wollten, als die vollständige Latinisierung des Landes.

Die unnachsichtige Haltung des Heiligen Stuhls, insbesondere in liturgischen Fragen, hatte im Laufe der Zeit eine solche Erbitterung hervorgerufen, daß sich die Armenier um jeden Preis von der römischen Bevormundung loszulösen suchten.

Wenn man jedoch die Vielschichtigkeit, insbesondere der politischen Lage Armeniens und des gesamten Orients bedenkt, so ist es nicht verwunderlich, daß keiner der Mächtigen dieser Zeitepoche, weder die römischen Päpste noch die armenischen Herrscher, die Lage überblickten, nachdem der Ball einmal ins Rollen gekommen war.

Joseph Molitor

8. Gemeinsame Veranstaltung der Sektionen für Rechts- und Staatswissenschaft und für Wirtschafts- und Sozialwissenschaft

Das Jubiläum der Gesellschaft gab Veranlassung, in der gemeinsamen Sitzung der Sektionen am Dienstag, den 28. September, Beiträge zum Thema „Gestalten und Probleme katholischer Rechts- und Soziallehre“ zur Diskussion zu stellen.

1. Den ersten Vortrag hatte in besonders dankenswerter Weise Professor Dr. Clemens Bauer (Freiburg i. Br.) übernommen. Er sprach über „Georg von Hertlings Beitrag zum Werden der katholischen Soziallehre“.

Nach einer begrifflichen Vorklärung des Terminus „Soziallehre“ analysierte der Vortrag im Blick auf Hertlings Bemühungen die ökonomisch-soziale Situation der 70er und 80er Jahre des 19. Jahrhunderts und die großen geistigen Frontstellungen jener Jahre. Vor diesem Hintergrund wurden sodann die immer wiederkehrenden Fragen prinzipieller Art aufgewiesen, die sich dem Sozialpolitiker Hertling stellten. Schließlich wurde eine Einordnung des Hertling'schen Beitrags in die katholische Soziallehre des 19. Jahrhunderts versucht.

2. Das zweite Referat hielt Professor Dr. Adolf Laufs (Heidelberg) über „Konrad Beyerle — Leben und Werk“.

Konrad Beyerle (1872—1933) hat ein vielbändiges rechts-historisches Oeuvre hinterlassen, das göltig und anregend geblieben ist. Seine Konstanzer, reichenausischen und Kölner Forschungen reichen weit über das lokale Interesse hinaus und bereichern die juristische Mediaevistik bis heute. Als Münchener politischer Professor hat er die erste deutsche Republik begründen und verfassen helfen. Die „Grundrechte und Grundpflichten der Deutschen“ zeigen seine Handschrift in den rechtlichen wie erzieherischen Zügen. Er war ein Professor im besten Sinn: Forscher, Lehrer und Bekenner. Von den meisten seiner Hochschullehrerkollegen unterschied er sich durch die Bereitschaft zum staatsbürgerlichen Dienst auch außerhalb des Hörsaals als Mann der ausgleichenden maßvollen Mitte und als Anwalt des demokratischen Rechtsstaats. Seine politische Arbeit deutet auf die Bruchlinien der Weimarer Republik, aber auch auf deren gute Möglichkeiten, die er zukunftsweisend vorgelebt hat. Konrad Beyerles Wirksamkeit besaß ihren Grund in seiner durch das alemannische Vaterhaus angelegten Religiosität, die den Wissenschaftler wie den Abgeordneten und Publizisten trug. Nicht zuletzt darum verdient er, als Vorbild in unserem Bewußtsein zu bleiben.

3. Zuletzt sprach Professor Dr. Alexander Hollerbach (Freiburg i. Br.) über „Katholizismus und Jurisprudenz in Deutschland 1876 bis 1976“.

Der Vortrag nahm in besonderer Weise die Jubiläumstagung zum Anlaß für Rückblick und Besinnung. In einem ersten Teil wurde die Geschichte der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft skizziert, die sich 1927 in die beiden heute bestehenden Sektionen für Rechts- und Staatswissenschaft sowie für Wirtschafts- und Sozialwissenschaft gegliedert hat. Über den Rahmen der Geschichte der Gesellschaft und der Sektionen hinausgreifend, wurde dann im zweiten Teil der Versuch gemacht, in historischer Perspektive zu zeigen, ob und in welcher Weise es zu Beziehungen zwischen Katholizismus und Jurisprudenz in Deutschland gekommen ist. Dabei standen die Sachkomplexe „Naturrecht“, „Verfassungsstaat“ und „Staat und Kirche“ im Vordergrund des Interesses. Zuletzt wurde in einem dritten Teil die Frage grundsätzlich zu beantworten gesucht, ob es so etwas wie ein spezifisch katholisches Rechts- und Staatsdenken gibt und worin in der heutigen Lage der Rechtswissenschaft seine Aufgabe liegen kann.

Die Referate, die vor einem überdurchschnittlich großen Auditorium vorgetragen werden konnten, wurden lebhaft diskutiert. Ihre Publikation in der Reihe der „Rechts- und Staatswissenschaftlichen Veröffentlichungen“ ist vorgesehen.

Alexander Hollerbach / J. Heinz Müller

9. Sektion für Volkskunde

Die Volkskundliche Sektion tagte am 28. September 1976. Professor Dr. Wolfgang Brückner, Würzburg, hielt nachstehenden auszugsweise wiedergegebenen Vortrag, an den sich eine reiche Diskussion anschloß.

Wolfgang Brückner, Würzburg: „Frömmigkeitsgeschichte als Beweisfeld. Zur gegenwärtigen Mentalitäts- und Manipulationsforschung“.

Frömmigkeitsgeschichte ist selten ohne ambitionierte Motivationen betrieben worden. Sie scheint ein Feld der Historie, auf dem Argumentationsmaterial für unterschiedliche weltanschauliche Ziele nicht nur bereitsteht, sondern das allein für derartige Zwecke ausgebeutet wird und kaum als ein Bereich gilt, der zunächst breitere Kenntnis seiner komplizierten Phänomenologie verlangt und erst von daher historisch adäquatere Erkenntnisse erwarten läßt.

Bestimmte Positionen im Aufklärungsschrifttum des späten 18. Jahrhunderts und die Volksgeistprämisse der verschiedenen Mythologenschulen des 19. Jahrhunderts benennen zwei Aspekte von Zugängen, die immer wieder neu versucht werden, obwohl sie für eine Geschichte der Frömmigkeit keine gangbaren Wege waren und sein wollten. Von den theoretischen Grundansichten aus sind ihnen manche der neuesten Vorstöße sogenannter Manipulations- und Mentalitätsforschung jeweils zuzuordnen. Methodisch wird meist eine empirisch fragwürdige Materialbasis des vorigen Jahrhunderts zu Grunde gelegt. Wichtiger hingegen wäre, sine ira et studio die von der Kirchenhistorie, Kulturgeschichtsschreibung und Volkskunde allzulange vernachlässigte und mit dem zweiten Vatikanum zu Ende gegangene Epoche des Katholizismus seit ca. 1840 auf seine Frömmigkeitsformen und deren Entstehen, Wandel und Wirkungen hin systematisch zu untersuchen.

Der Vortrag gab mithin einen Beitrag zur Situationsbeschreibung der religiösen Volkskunde in Deutschland, ihren gegenwärtigen Herausforderungen und zukünftigen Aufgaben.

Nikolaus Grass

10. Sektion für Naturwissenschaft und Technik

In der naturwissenschaftlichen Sektion sprachen Prof. Dr. von Eiff, Bonn, Prof. Dr. Staudinger, Freiburg i. Br., und Prof. Dr. Meurers, Wien.

1. Das Referat von Prof. Dr. von Eiff: „Das Gehirn und das Gedächtnis“:

Auch außerhalb der Medizin begegnet das Phänomen „Streß“ einem wachsenden Interesse, wobei oft auch unbewiesene Annahmen wie Tatsachen dargestellt werden. In der Medizin hat sich die Streßforschung lange Zeit auf das Tierexperiment beschränkt. Erst in jüngerer Zeit gibt es auch eine experimentelle Forschung beim Menschen und eine klinische Forschung auf diesem Gebiet. Zur Grundlagenforschung gehört u. a. die Beschäftigung mit dem Gedächtnis, einem Phänomen, das bei Streß eine große Rolle spielt; denn streßauslösende Reize wirken oft auch noch in einer Lebensphase, in der nur die Erinnerung daran eine Rolle spielen kann. Auf dieser Tatsache basieren ja die verschiedensten psychologischen Theorien. Das Phänomen Gedächtnis kann unter verschiedenen Aspekten behandelt werden. In dem Referat wurden die biochemischen und neurophysiologischen Erkenntnisse behandelt, welche die Grundlage einer biologischen Theorie des Gedächtnisses bilden. Es ist die Aufgabe einer interdisziplinären Forschung, Erkenntnisse einer Disziplin daraufhin zu untersuchen, ob sie auch für andere Wissenschaftsgebiete fruchtbar sein können. Die biologischen Grundlagen des Gedächtnisses liefern solche Anregungen, die auch die Streß-Forschung in einem weiteren Sinn betreffen, z. B. bezüglich der Frage der Freiheit des Handelns.

2. Das Referat von Prof. Dr. Staudinger: „Wissenschaft — ein Spiel?“:

„Das Spiel“ — so lautet der Titel eines Buches von Manfred Eigen und Ruthild Winkler. Die Autoren unternehmen mit großem Atem den Versuch zu zeigen, daß sich die Evolution von den Atomen angefangen bis hin zum Menschen und zum Selbstverständnis des Menschen und der menschlichen Gesellschaft, analog zu Spielen, die sich aus Zufall und Regeln ergeben, darstellen läßt. Zufall und Gesetz beherrschen — so die Autoren — den Ausgang des großen Spieles „Evolution“. Die Analogie reicht über die Evolution des Bios hinaus, sie gilt für menschliches Verhalten und für künstlerische Leistungen. Der Versuch, die Welt so darzustellen ist großartig. Er weist aber auch Brüche auf, die nicht aufgelöst sind und die vielleicht mit diesem erneuten Versuch einer „monistischen“ Weltdeutung auch nicht auflösbar sind.

„Spiel“ — was ist das? Es gibt ganz verschiedenartige Spiele. Es gibt z. B. das kindliche „selbstvergessene“ Spiel, es gibt das Glücksspiel, es gibt das darstellende Spiel „Theater“ und schließlich gibt es auch das „Kampfspiel“ (Agon). Es gibt Kampfspiele, bei denen Zufall und Fähigkeit mehr oder minder stark gemischt den Spielausgang bestimmen (z. B. das Kartenspiel). Es gibt Kampfspiele, bei denen nur die Geschicklichkeit oder die Fähigkeit der Spielpartner den Ausgang des Spieles entscheiden (z. B. Schach).

Jede dieser Formen des Spiels enthält als bestimmendes Element die „Freiwilligkeit“. Man kann zum Spielen nicht gezwungen werden. Ebenso konstituierend für ein Spiel sind aber andererseits die „Regeln“. Die Spielregeln entstehen frei; werden sie aber einmal als solche anerkannt, sind sie für die Dauer des Spieles absolut bindend.

Die Alternative zum Spiel ist nicht, wie man gemeinhin sagt der „Ernst“. Auch ein Spiel kann ernst sein, auch wenn es heiter ist. Der Gegenbegriff zum Spiel ist „Nichtspiel“, das heißt aber „Arbeit“.

Forschung kann im besten Fall neugieriges Suchen nach Wahrheit, nach neuen Einsichten in die Wirklichkeit sein. Diese „selbstvergessene“ Weise des Forschens gehört der Welt des Spieles an. Diese Welt ist „paradiesisch“. Das große Spiel der Forschung wird um den Gewinn neuer Einsichten gespielt. Das Spiel wird freiwillig begonnen, dann aber werden die strengen Regeln wissenschaftlichen Forschens anerkannt und durchgehalten. Auch die anderen „Elemente“ des Spiels, die oben kurz angedeutet wurden, können ganz oder doch fragmentarisch beim Treiben von Wissenschaft wiedergefunden werden.

Aber wie jede menschliche Handlung ist auch diese sehr hoch angesiedelte „reine“ Forschung nicht mehr rein und unverstellt. Die Wirklichkeit im Alltag des Forschungsbetriebes sieht anders aus! Immer steht der der Forschung hingeebene Mensch auch schon außerhalb des „Paradieses“, außerhalb der Welt des Spieles. Er lebt und wirkt in der Welt der Arbeit. Hier gibt es moralische Gesetze und ökonomische Zwänge, denen der Forscher unterliegt und denen er sich zu fügen hat.

Zur Verdeutlichung des Gemeinten wurden im Vortrag Beispiele aus der Wissenschaftsgeschichte gegeben. Insbesondere wird die „molekulare Genetik“ als Exemplum gewählt. Hier findet man etwa bei dem Auffinden der Doppelhelix der DNA viele Elemente, die der Welt des Spielens angehören. Hier sind die Forscher aber auch sehr deutlich vor die hohe Verantwortung gestellt, wenn sie die Kenntnisse als „genetic engineering“ anwenden wollen.

3. Das Referat von Prof. Dr. Meurers: „Naturwissenschaft und Theologie heute — Kirche im Niemandsland“.

Das Referat beschäftigte sich mit der auffallenden Tatsache, daß das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft verstummt zu sein scheint. Man hört nichts mehr davon, wenigstens nicht in der Öffentlichkeit und in den Kulturbereichen der Zeitungen; in den Programmen der kirchlichen Akademien tauchen naturwissenschaftlich-theologische Themen praktisch nicht mehr auf. Der Umstand ist so auffallend geworden, daß sowohl der deutsche Episkopat in einer Anfrage an die zuständigen Gremien sich hierzu geäußert hat, und daß zum anderen im nächsten Frühjahr in Wien von Kardinal König ein Symposium veranstaltet werden soll mit dem Titel „Theologie und Naturwissenschaft heute — eine Bestandsaufnahme“. Es soll sich um eine internationale Tagung handeln.

Den Ursachen dieses merkwürdigen Phänomens wurde in dem Referat nachgegangen. Es handelte sich nicht, wenigstens nicht hauptsächlich, um eine naturwissenschaftlich-theologische Darlegung, sondern es soll aus dem Zeitgeist heraus, so wie er sich in der Gegenwart repräsentiert, versucht werden, dieses Phänomen aufzuhellen.

Es handelte sich also um eine, wenn man will, gesellschaftliche Betrachtung an theologisch-naturwissenschaftlichen Problemen. Es stand in Rede die Haltung des Lehramtes gegenüber grundsätzlichen Fragen der kirchlichen Lehre sowie das Verhalten bestimmter theologischer Strömungen dem Lehramt gegenüber, als auch die geistige Situation in der Naturwissenschaft selbst. Es wurde versucht, dies zu schildern und daraus ein Resümee zu gewinnen, welches diese Situation vielleicht aufhellen kann und Wege für die Zukunft zu weisen in der Lage ist.

Infolge der angeregten Diskussionen dauerte die Sitzung weit über die vorgesehene Zeit hinaus.

Joseph Meurers

11. Sektion für politische Wissenschaft und Soziologie

Die Sektionsveranstaltung stand unter dem Rahmenthema: Religion und Gesellschaft — Bilanz einer Forschungsepoche und Folgerungen für die Zukunft. Dazu wurde am Vormittag des 27. September 1976 ein Hauptreferat gehalten, dem sich vier Diskussionsbeiträge anschlossen.

1. Prof. Dr. Friedrich Tenbruck, Tübingen (Soziologie): „Religion und Gesellschaft — Bilanz einer Forschungsepoche und Folgerungen für die Zukunft“.

Die Religionssoziologie der letzten Jahrzehnte hat unter der stillen Voraussetzung gearbeitet, daß der Verzicht auf die Berücksichtigung der Inhalte zugunsten eines allgemeinen Konzepts der Universalität und Funktionalität aller Religion gerechtfertigt sei. Die Säkularisierung wird dadurch zu einem Reflex der als Evolution konzipierten Gesellschaftsentwicklung. Der Vortrag zeigte, daß die Geschichte so nicht abgelaufen ist. Ausgangspunkt der Säkularisierung sind vielmehr Forderungen und Entwürfe einer „natürlichen“ und „vernünftigen“ Religion. So entsteht die Säkularisierung aus der Arbeit der Intelligenz, die nach „der wahren Religion“ sucht, welche der einzelne sich und anderen mit Gründen zumuten darf. Unter dem Druck überlieferter Fragestellungen (homo naturaliter religiosus? Individuelle Einsicht in die Wahrheit der Religion) wird davon ausgegangen, daß Religion entweder gleichmäßig für alle gilt oder für keinen.

Dagegen zeigte der Referent, daß in Sachen der Religion die Menschen von ganz unterschiedlicher Bedürftigkeit sind. So wie bei anderen Kulturerscheinungen (Musik, Literatur usw.) wird Religion von einigen „produziert“, „gelebt“, während andere daran nur „teilnehmen“ können. So hat die Säkularisierung ihre eigentlichen Antriebe nicht aus dem gleichgültigen Abfall von der Religion, sondern vielmehr von der Suche nach „der wahren Religion“ erhalten.

2. Staatsminister Prof. Dr. Hans Maier, München (Politische Wissenschaft)

Die klassischen institutionellen Formen des Verhältnisses von Religion und Staat sind in der heutigen Welt in lebhaftem Wandel begriffen. Sowohl das Konzept der Staat-Kirche-Einheit (protestantischer Norden, katholischer Süden Europas) wie auch die verschiedenen Modelle der Trennung (USA, Frankreich, UdSSR) unterliegen einer Erosion. Nicht nur die geistig-sozialen Voraussetzungen der Einheit von Staat und Kirche, nämlich der christliche Glaube der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung und die stillschweigend oder ausdrücklich vorausgesetzte Christlichkeit der Institutionen, sind im Schwinden; auch die positivistische Form der Trennung von Staat und Kirche (Christ und Bürger) ist in der gegenwärtigen Welt, zumal im Bereich des westlichen Sozialstaats, überlebt, weil sich kirchliche und weltliche Rechts- und Sozialsphäre nicht reinlich scheiden lassen.

Im Rückzug aus den mannigfachen Verflechtungen mit Kultur, Umwelt, unmittelbarer Lebenserfahrung verschwindet das Religiöse nicht einfach, wie es die marxistische Religionskritik — und in anderer Weise die Säkularisierungsthese eines Teils der modernen Soziologie — will. Religion und Kirche machen vielmehr einen Formwandel durch. Sieht man einmal von der eigentümlichen Kompensation des zurückgedrängten Religiösen in dem die modernen Gesellschaften durchziehenden Mäandern von Aberglauben, Okkultismus und Magie ab (der sich vielleicht daraus erklärt, daß das gesellschaftlich nicht mehr gefaßte Numinose sich verselbständigt und dämonisiert), so beobachten wir diesen Formwandel vor allem in drei Richtungen: in einem Konzentrationsprozeß des Religiösen auf das Kirchlich-Institutionelle hin; in einer eigentümlichen neuen Verflechtung der Kirchen mit Funktionen des modernen Leistungs- und Versorgungsstaates; endlich in einer Neigung der Gesellschaft, die Kirchen in die Rolle einer moralischen Anwaltschaft für den Menschen zu drängen — oder doch jedenfalls von ihnen zu erwarten, daß sie als letztes moralisches Regulativ den Gesellschaftsprozess dort hemmen und lenken, wo die immanenten Steuerungen versagen.

3. Prof. Dr. Horst Jürgen Helle, München (Soziologie)

Im Anschluß an das Hauptreferat wird Säkularisierung als Folge unangemessener Nivellierungstendenzen gesehen. Diese Einebnungsbemühungen finden auf zweierlei Ebenen statt:

- a) auf der interreligiösen oder zwischenkulturellen Ebene und
- b) auf der innerreligiösen Ebene.

In der frühen Religionssoziologie hat Émile Durkheim darauf hingewiesen, daß es keinen kulturübergreifenden gültigen Standpunkt geben kann, von dem aus ein spezifischer Glaube als richtig oder als falsch bewertet werden könnte und von dem aus eine kulturübergreifende weltweite neue Religion rational konstruierbar wäre. Aus dieser klassisch gewordenen religionssoziologischen Perspektive sind ein spezifischer Glaube und die ihn tragende Religion durch ihre kulturelle Verwurzelung allein in ihrer jeweiligen Besonderheit legitimiert. Ein „neuer Entwurf“, der aufgrund rationalen Diskurses konstruiert und dessen Gültigkeit für alle Kulturen aller Zeiten intendiert sein sollte, würde nicht vergleichbar — eben nicht als „Religion“ legitimiert sein. Darum fördern rationalistische Bestrebungen zur zwischenkulturellen Nivellierung von Religion die Transzendenzarmut menschlichen Denkens.

Zum Problem der innerreligiösen Nivellierung weist die klassische religionssoziologische Literatur (Durkheim, Max Weber) auf die Dichotomie zwischen heiligem und profanem bzw. zwischen alltäglichem und charismatischem Bereich hin. Im Anschluß an Daten der Umfrageforschung (Gerhard Schmidtchen, 1973) wird das Nebeneinander von zweierlei Priestertypen als Ergebnis innerkirchlicher Nivellierung interpretierbar: Angehörige des einen Priestertyps sehen ihre zentrale Aufgabe in der Kommunikation mit dem übernatürlichen Bereich und in der Abgrenzung und Sichtbarmachung des Heiligen im Diesseits, während Angehörige des anderen Priestertyps das Zentrum ihrer Aufgabe in einer wirksameren Bewältigung des Alltags sehen. Das Nebeneinander beider Typen unter einem gemeinsamen Amtstitel bedingt einen Profilverlust von Amt und Kirche.

4. Prof. Dr. Eugen Biser, München (Religionsphilosophie).

Nach Scheler (vom Ewigen im Menschen) ist der religiöse Akt, der seit Hegels Interpretation der Gottesbeweise im Zentrum der religionsphilosophischen Reflexion steht, der „von jedem Menschen notwendig vollzogene Versuch“, „sich selber als natürliches Sein zu transzendieren“, um sich dadurch in ein Zentrum emporzuschwingen, das „im obersten Seinsgrund selbst“ gelegen ist. Dazu ist der Mensch befähigt, sofern er, wie sonst nur Gott selbst, als die Ursache aller Vergegenständlichung „selbst gegenstandsunfähig“ ist. Strukturell gesehen fällt der so verstandene religiöse Akt mit dem menschlichen Existenzakt in eins. Und das besagt: nur als homo religiosus ist der Mensch im integralen Sinne er selbst.

Nur scheinbar hat dieser menschliche Elementarakt den Charakter der Abscheidung. In Wirklichkeit führt er sowohl seiner Voraussetzung (im menschlichen Gemeinschaftsbezug) wie seiner Zielsetzung (im Absoluten) nach zum Ganzen, letztlich sogar zum göttlichen Werde- und Zielgrund alles Seienden. Darin liegt aber auch seine aktuelle Erschwerung. Seine soziale Vermittlung scheitert vielfach am säkularistischen Selbstverständnis und Habitus der modernen Gesellschaft, seine theologische

Erfüllung dagegen an der subjektiven Identitätskrise, die den in der kusanischen Aneignungsformel „Sis tu tuus, et Ego ero tuus“ angegebenen Weg verbaut. Dadurch gerät der religiöse Akt in die Aporie, in der ihm nur die Alternative von Atheismus oder Glaube (im Sinn des christlichen Heils- und Erlösungsglaubens) bleibt.

5. Prof. Dr. José Luis Pinillos, Madrid (Psychologie): „Die Krise des spanischen Katholizismus“.

Deutliche Anzeichen für einen Wandel in der Orientierung spanischer Universitätsstudenten ergaben sich schon in den 50er Jahren. Zwei Drittel der von Pinillos befragten Studenten hegten 1955 schwere Zweifel an der kulturellen Bedeutung und der politischen Ausrichtung der katholischen Kirche Spaniens. Ende der 50er Jahre waren die spanischen Universitäten zu einem ideologischen Niemandsland geworden. Als mit den 60er Jahren das Jahrzehnt der großen Veränderungen anbricht, macht sich bei der studierenden Jugend die fehlende geistige Stabilität zuerst bemerkbar. Befragungsergebnisse aus dem Jahre 1964 schätzen den Anteil der Atheisten unter der studentischen Jugend noch auf 6 bis 8%. Das rasche Tempo der Entwicklung wird daran deutlich, daß eine Untersuchung aus dem Jahre 1968 zu dem Ergebnis kommt, daß für 17,5% der befragten Studentenschaft Gott unnötig erscheine und daß 50% der Studenten eine negative Haltung gegenüber dem Praktizieren ihrer Religion einnehmen. Die eindeutig katholische Universität des Spaniens der 40er Jahre ist einer anderen gewichen, in der sich die jungen Atheisten ihres Unglaubens nicht mehr schämen, sondern ihn offen bekennen. Mit der Öffnung Spaniens zum übrigen Europa gleicht sich das politische Bewußtsein des spanischen Akademikers dem der anderen Europäer an. So hat die Universität Spaniens in der Gegenwart in großen Teilen eine marxistische Kultur übernommen. Der spanische Katholizismus befindet sich im Übergang in die moderne Welt. Hierin liegt für ihn die Krise, aber auch seine große Chance.

Hans Maier / Horst Jürgen Helle

Jahresbericht

Zusammengestellt von Generalsekretär Professor Dr. Johannes Herrmann

I. Vorstand und Sektionsleiter

Protector:

Se. Eminenz Dr. Josef Kardinal Frings

Vorstand:

Präsident:

Professor Dr. Paul Mikat, MdB, Minister a. D., Erich-Hoepner-Str. 21, 4000 Düsseldorf

Vizepräsident:

Professor Dr. Dr. h. c. Johannes Spörl, Kaiserstr. 59, 8000 München 40 †

Generalsekretär:

Professor Dr. Johannes Herrmann, Wolfsäckerweg 4, 8520 Erlangen

Stellvertretender Generalsekretär:

Prälat Professor Dr. Dr. Drs. h. c. Wilhelm Keilbach, Hiltenspergerstraße 107,
8000 München 40

Beisitzer:

Prälat Bernhard Hanssler, Kollegstr. 10, 4630 Bochum-Querenburg

Domkapitular Professor Dr. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster/Westf.

Professor Dr. Hans Maier, Staatsminister für Unterricht und Kultus, Autharistraße 17,
8000 München 90

Professor Dr. Joseph Meurers, Türkenschanzstr. 17, A-1180 Wien

Professor Dr. Max Müller, Kartäuserstr. 136, 7800 Freiburg

Professor Dr. Konrad Repgen, Saalestr. 6, 5300 Bonn-Ippendorf

Sektionsleiter:

Sektion für Philosophie:

Professor Dr. Hermann Krings, Zuccalistr. 19a, 8000 München 19

Sektion für Pädagogik:

Professor Dr. Marian Heitger, Dreimarksteinstr. 6, Haus 5, A-1190 Wien

Sektion für Psychologie und Psychotherapie:

Professor Dr. Wilhelm Josef Revers, Buchenweg 13, A-5061 Salzburg-Glasenbach

Sektion für Geschichte:

Professor Dr. Laetitia Boehm, Amalienstr. 19, 8000 München 2

Sektion für Altertumskunde:

Professor Dr. Heinrich Chantraine, Troppauer Str. 1, 6834 Ketsch

Sektion für Sprach- und Literaturwissenschaft:

Abteilung für klassische Philologie:

Professor Dr. Martin Sicherl, Weierstraßweg 8, 4400 Münster/W.

Abteilung für romanische Philologie:

Professor Dr. Theodor Berchem, Lindleinstr. 3, 8702 Lengfeld

Abteilung für deutsche Philologie:

Professor Dr. Hermann Kunisch, Nürnberger Str. 63, 8000 München 19

Sektion für die Kunde des christlichen Orients:

Professor Dr. Dr. Joseph Molitor, Amselweg 21, 5204 Lohmar 1-Weegen

Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft:

Professor Dr. Alexander Hollerbach, Parkstr. 8, 7801 March-Hugstetten

Sektion für Wirtschafts- und Sozialwissenschaft:

Professor Dr. J. Heinz Müller, Ringstr. 13, 7815 Kirchzarten

Sektion für Kunstwissenschaft:

Abteilung für Kunstgeschichte:

Professor Dr. Wolfgang Braunfels, Universität, 8000 München

Abteilung für Musikwissenschaft:

Professor Dr. Dr. h. c. Karl Gustav Fellerer, Biggestr. 17, 5000 Köln 41

Sektion für Volkskunde:

Professor Dr. Dr. Dr. Nikolaus Grass, Meraner Str. 9, A-6020 Innsbruck

Sektion für Naturwissenschaft und Technik:

Professor Dr. Joseph Meurers, Türkenschanzstr. 17, A-1180 Wien

Sektion für politische Wissenschaft und Soziologie:

Abteilung für politische Wissenschaft:

Professor Dr. Hans Maier, Staatsminister für Unterricht und Kultus, Autharistr. 17, 8000 München 90

Abteilung für Soziologie:

Professor Dr. Horst Jürgen Helle, Waldtruderinger Str. 32a, 8000 München 82

II. Mitgliederstand

vom 31. Dezember 1976

Mitglieder	2095
davon:	
a) lebenslängliche	76
b) zahlende	1951
c) Teilnehmer	68

III. Beirat

- Abraham, Karl, Professor Dr., Viktoriastr. 3, 6242 Kronberg
Adam, Adolf, Professor Dr., Budenheimer Straße 52, 6500 Mainz-Finthen
Aldea, Quintin, Professor, Serrano 123, Instituto Enrique Florez, Madrid 6
Ambrosetti, Giovanni, Professor Dr., Villa Ambrosetti, Avesa
Arnold, Gottfried, Dr., Rechtsanwalt, MdB, Leostraße 107, 4000 Düsseldorf
Asselmeyer, Fritz, Professor Dr., Willi-Graf-Straße 17/8, 8000 München 40
Auer, Alfons, Professor Dr., Paul-Lechler-Straße 8, 7400 Tübingen
Bacelar e Oliveira, José, P. Professor Dr., SJ, Rua da Lapa, 111, Lisboa-2
Backes, Ignaz, Professor Dr., Im Brühl, 5501 Gutweiler
Backmund, Norbert, O. Praem., 8841 Kloster Windberg, Post Hunderdorf/Ndb.
Bader, Karl Siegfried, Professor Dr., Rebbergstraße 57, CH-8049 Zürich
Baruzzi, Arno, Professor Dr., Pfarrer-Grimm-Straße 18c, 8000 München 50
Bauer, Clemens, Professor Dr., Hansastraße 10, 7800 Freiburg/Br.
Bäumer, Remigius, Professor Dr., Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten
Baumgartner, Hans-Michael, Privatdozent Dr., Gotthardstraße 71b, 8000 München 21
Becker, Hans-Jürgen, Professor Dr., Steinhausenstraße 17, 6000 Frankfurt/M. 70
Berchem, Theo, Professor Dr., Lindleinstr. 3, 8702 Lengfeld
Biedenkopf, Kurt, Professor Dr., MdB, Friedrich-Ebert-Allee 73—75, 5300 Bonn
Birk, Rolf, Professor Dr., Eichleitnerstr. 30, 8900 Augsburg
Biser, Eugen, Professor DDr., Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg
Blass, Georg, Min.-Rat a. D., OStud.Dir., Broicherdorfstr. 28, 4404 Kaarst
Boehm, Laetitia, Professor Dr., Amalienstraße 19 II, 8000 München 2
Böhm, Winfried, Professor Dr., Unterer Katzenbergweg 11, 8700 Würzburg
Bosch, Friedrich Wilhelm, Professor Dr., Plittersdorfer Straße 130, 5300 Bonn-Bad
Godesberg
Bossle, Lothar, Professor Dr., A.-Mumbächer-Straße 57, 6500 Mainz-Bretzenheim
Braunfels, Wolfgang, Professor Dr., Universität, 8000 München
Broermann, Johannes, Professor Dr., Ministerialrat a. D., Klingsorstr. 48, 1000 Ber-
lin-Steglitz
Brohm, Winfried, Professor Dr., Wydenmöslistr. 11, CH-8280 Kreuzlingen
Brück, Anton, Professor DDr., Domstraße 14, 6500 Mainz
Büchner, Franz, Professor Dr., Holbeinstraße 32, 7800 Freiburg/Br.
Carlen, Louis, Professor Dr., Sonnenstraße 4, CH-3900 Brig
Casper, Bernhard, Professor Dr., Fichtenstraße 5, 8900 Augsburg
Chantraine, Heinrich, Professor Dr., Troppauer Straße 1, 6834 Ketsch
Christian, Paul, Professor Dr., Bergheimer Straße 58, 6900 Heidelberg
Dempf, Alois, Professor Dr., Felix-Dahn-Straße 2a, 8000 München 81
Dolch, Heimo, Professor Dr. Dr., Messbeuel 6, 5340 Bad Honnef
Dorneich, Julius, Dr., Verleger, Wintererstraße 76, 7800 Freiburg/Br.
Dregger, Alfred, Dr., Oberbürgermeister a. D., MdB, Über der Aue 5, 6400 Fulda
Eibel, Hermann, Direktor Dr., Regierungsrat a. D., Am Fort Gonsenheim 35,
6500 Mainz
Elsen, Franz, Dr., Staatsbankdirektor, Jägerring 1, 8011 Eglharting
Elsener, Ferdinand, Professor Dr. Dr. h. c., Hennentalweg 25, 7400 Tübingen
Elzer, Hans-Michael, Professor Dr., Pfalzstraße 47, 6101 Reichelsheim
Engels, Odilo, Professor Dr., Pestalozzistraße 58, 5043 Erftstadt-Lechenich

Eser, Albin, Professor Dr., Neuffenstraße 6, 7401 Wankheim
 Eßer, Ambrosius, O. P., Professor Dr., Largo Angelicum 1, Pont. Università di San Tommaso d'Aquino, I-00184 Roma
 Ewig, Eugen, Professor Dr., Saalestraße 10, 5300 Bonn-Ippendorf
 Feldmann, Erich, Professor Dr., Falkenweg 3, 5301 Röttgen
 Fellerer, Karl Gustav, Professor Dr. Dr. h. c., Biggestraße 17, 5000 Köln 41
 Ferrari d'Ochieppo, Graf, Professor Dr., Türkenschanzstraße 17, A-1180 Wien
 Fink, Hugo, Dr., Staatssekretär a. D., Römerweg 7, 8900 Augsburg 22
 Flasche, Hans, Professor Dr., Humboldtstr. 35, 5300 Bonn
 Franken, Joseph P., Minister a. D., Gerh.-Rohlf's-Str. 30, 5300 Bonn-Bad Godesberg
 Freudenberger, Theobald, Professor Dr., Steubenstraße 13, 8700 Würzburg
 Friesenhahn, Ernst, Professor Dr. Dr. h. c., Wegelerstraße 2, 5300 Bonn
 Ganzer, Klaus, Professor Dr., St.-Benedikt-Straße 6, 8700 Würzburg
 Gatz, Erwin, Professor Dr., Via della Sagrestia 17, I-00120 Città del Vaticano
 Gaul, Heinrich, Prälat Dr., Schönbecker Straße 91, 4300 Essen 11
 Geiger, Willi, Professor Dr., Kantstraße 5, 7500 Karlsruhe
 Gieraths, Gundolf, O.P., Professor Dr., Largo Angelicum 1, Pont. Università di San Tommaso d'Aquino, I-00184 Roma
 Giesen, Dieter, Professor Dr., Ihnestr. 38, 1000 Berlin 33 (W)
 Grasmück, Ernst Ludwig, Dr., Kärlicher Str. 29, 5403 Mülheim-Kärlich
 Grass, Franz, Professor Dr., Meraner Straße 9, A-6020 Innsbruck
 Grass, Nikolaus, Professor Dr. Dr. Dr., Meraner Straße 9, A-6020 Innsbruck
 Greiß, Franz, Dr. h. c., Generaldirektor, Vize-Präsident der Industrie- und Handelskammer, Werthmannstraße 5, 5000 Köln 41
 Gross, Heinrich, Professor Dr., Agnesstraße 13, 8400 Regensburg
 Große-Brockhoff, Franz, Professor Dr. med., Dürerstraße 7, 4040 Neuss
 Großfeld, Bernhard, Professor Dr., von-Manger-Straße 16, 4400 Münster
 Gugumus, Johannes Emil, Professor Dr., Lagewiesenstraße 29, 6700 Ludwigshafen
 Habscheid, Walter J., Professor Dr., Schillerstraße 2, 8702 Veitshöchheim
 Halder, Alois, Professor Dr., Riedweg 18, 8900 Augsburg 28
 Hanssler, Bernhard, Prälat, Kollegstraße 10, 4630 Bochum-Querenburg
 Hardick, Lothar, O. F. M., Dr., Hörster Platz 5, 4400 Münster/Westf.
 Hatzfeld, Helmut, Professor Dr., Catholic University of America, Washington, USA
 Hegel, Eduard, Professor Dr. Dr., Gregor-Mendel-Straße 29, 5300 Bonn
 Heggelbacher, Othmar, Prälat, Professor Dr. Dr., Weide 8, 8600 Bamberg
 Heitger, Marian, Professor Dr., Dreimarksteinstraße 6, Haus 5, A-1190 Wien XIX
 Helle, Horst Jürgen, Professor Dr., Waldtruderinger Str. 32a, 8000 München 82
 Hellmann, Manfred, Professor Dr., von-Esmarch-Straße 107, 4400 Münster
 Hemmerle, Klaus, Professor Dr., Bischof von Aachen, Friedlandstr. 2, 5100 Aachen
 Henrich, Dr. Franz, Mandlstraße 23, 8000 München 23
 Herder-Dorneich, Theophil, Kommerzienrat Dr., Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg/Br.
 Hermens, Ferdinand A., Professor Dr., 6212 Dahlonga-Road, Mohican Hills, Washington D. C. 20016, USA
 Herrmann, Johannes, Professor Dr., MdS., Generalsekretär, Wolfsäckerweg 4, 8520 Erlangen
 Hoberg, Hermann, Prälat Dr., Archivio Segreto Vaticano, I-00120 Città del Vaticano
 Höffe, Otfried, Dr., Keferloherstraße 6, 8000 München 40

Hofmann, Rudolf, Professor Dr., Burgunder Straße 17, 7800 Freiburg/Br.
 Hollerbach, Alexander, Professor Dr., Parkstraße 8, 7801 March/Hugstetten
 Holzamer, Karl, Professor Dr., Friedrich-Schneider-Straße 32, 6500 Mainz
 Homeyer, Josef, Prälat Dr., Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Theatinerstraße
 31, 8000 München 2
 Hommes, Ulrich, Professor Dr. Dr., Universität, 8400 Regensburg
 Honselmann, Klemens, Professor Dr., Leostraße 19, 4790 Paderborn
 Hübinger, Paul Egon, Professor Dr., Ministerialdirektor a. D., Am Paulshof 6, 5300
 Bonn-Venusberg
 Hülshoff, Rudolf, Professor Dr., Kantstr. 9, 4618 Südkamen
 Iserloh, Erwin, Domkapitular Professor Dr., Domplatz 29, 4400 Münster/Westf.
 Jahn, Wolfgang, Dr., Mitglied des Vorstandes der Commerzbank, Rosenstraße 4, 4005
 Meerbusch 1
 Jedin, Hubert, Prälat, Professor Dr. Dr. h. c., Am Paulshof 1, 5300 Bonn-Venusberg
 Juretschke, Hans, Professor Dr., Andrés Mellado, 76, Madrid
 Kampmann, Theoderich, Professor Dr., Plankenfesler Straße 15, 8000 München 60
 Kannengießer, Josef, Dr., Verleger, Mozartstraße 54, 4500 Osnabrück
 Kanz, Heinrich, Professor Dr., Adolfstraße 157, 5420 Lahnstein
 Karpen, Hans-Ulrich, Dr., Hahnenstr. 19, 5032 Efferen
 Keilbach, Wilhelm, Prälat Professor Dr. Dr. Drs. h. c., stellvertr. Generalsekretär,
 Hiltenspergerstraße 107, 8000 München 40
 Keim, Walter, Ministerialdirigent, Professor Dr. Dr., Barerstraße 11, 8000 München 2
 Kellermann, Wilhelm, Professor Dr. Dr. h. c. Dr. h. c., Langer Dooren 1, 3201
 Holle 5 (Sottrum)
 Kempf, Friedrich, Professor Dr., SJ, Piazza della Pilotta, 4, Rom
 Klaus, Josef, Dr., Bundeskanzler a. D., Saurangasse 11, A-1130 Wien
 Klose, Alfred, DDDr., Starkfriedgasse 11, A-1180 Wien
 Kluxen, Wolfgang, Professor Dr., Bonner Talweg 84, 5300 Bonn
 Knemeyer, Franz-Ludwig, Professor Dr., Unterdürrbacher Landstraße 83, 8700
 Würzburg
 Kobler, Michael, Professor Dr., Lopodunumstraße 11, 6802 Ladenburg
 Koeßler, Paul, Professor Dr.-Ing., Kreuzbaumstraße 7, 8211 Inzell
 Köhler, Oskar, Professor Dr., Verlagsdirektor, Sickingenstraße 35, 7800 Freiburg/Br.
 Kölmel, Wilhelm, Professor Dr., Frühgartenstraße 6, 7554 Kuppenheim
 Kötting, Bernhard, Prälat Professor Dr., Theresiengrund 24, 4400 Münster
 Kraft, Otto, Bankdirektor, National-Bank, Theaterplatz 8, 4300 Essen
 Kramer, Dr. Theodor, Domkapitular Dr., Kardinal-Döpfner-Platz 8, 8700 Würzburg
 Kraus, Andreas, Professor Dr., Phil.-Theol. Hochschule, 8400 Regensburg
 Krausen, Edgar, Dr., Archivdirektor, Andreas-Hofer-Straße 20, 8000 München 90
 Krings, Hermann, Professor Dr., Zuccalistraße 19a, 8000 München 19
 Küchenhoff, Günther, Professor Dr., Trautenauer Straße 28, 8700 Würzburg
 Kuhn, Rudolf, Professor, Stuntzstraße 32, 8000 München 80
 Kunisch, Hermann, Professor Dr., Nürnberger Straße 63, 8000 München 19
 Kurth, Hans Heinrich, Dr., Nonnenstrombergstraße 5, 5205 St. Augustin 2
 Lakebrink, Bernhard, Professor Dr., Aumattenweg 8, 7800 Freiburg-Littenweiler
 Laufer, Heinz, Professor Dr., Ludwigstraße 10, 8000 München 22
 Laufke, Franz, Professor Dr., Frauenlandstraße 12, 8700 Würzburg
 Laufs, Adolf, Professor Dr., Hainsbachweg 6, 6900 Heidelberg

Lausberg, Heinrich, Professor Dr., Schreiberstr. 14, 4400 Münster/Westf.
 Lenz, Johannes, Prälat Professor Dr., Domkapitular, Domfreihof 5, 5500 Trier
 Lenzenweger, Josef, Professor DDr., Roomersheide 71, 4630 Bochum
 Lettenbauer, Wilhelm, Professor Dr., Am Rosenberg 36, 7801 Ehrenkirchen
 Listl, Joseph, Dr. SJ, Lennéstr. 5, 5300 Bonn
 Litzenburger, Ludwig, Dr., Oberstudienrat i. R., Maria Rosenberg, 6757
 Waldfischbach/Burgalben
 Lutterotti, Markus von, Professor Dr., Loretto Krankenhaus, 7800 Freiburg/Br.
 Lutz, Heinrich, Professor Dr., Universitätsstraße 10, A-1090 Wien
 Lützel, Heinrich, Professor Dr., Niebuhrstraße 19, 5300 Bonn
 Maier, Hans, Professor Dr., Staatsminister für Unterricht und Kultus, Autharistr. 17,
 8000 München 90
 Malms, Johannes, Oberstudiendirektor Dr., Via Massimi 25, I-00136 Roma
 Marx, August, Prälat, Professor Dr., Universität, 6800 Mannheim
 Massenkeil, Günther, Professor Dr., Böckingstraße 3, 5340 Bad Honnef
 Maunz, Theodor, Professor Dr., Kultusminister a. D., Hartnagelstraße 3, 8032 Mün-
 chen-Gräfelfing
 Mayer, Franz, Professor Dr., M.-Aschenauer-Straße 22, 8400 Regensburg
 Mayer-Maly, Theo, Professor Dr., Weiserstraße 6c, A-5020 Salzburg
 Meister, Walter, Rechtsanwalt und Notar, Akazienweg 1, 6368 Bad Vilbel
 Menze, Clemens, Professor Dr., Paul-Gerhard-Str. 8, 5303 Bornheim-Walberberg
 Merzbacher, Friedrich, Professor Dr. Dr., Neubergstraße 9, 8700 Würzburg
 Meurers, Joseph, Professor Dr., Türkenschanzstraße 17, A-1180 Wien
 Michels, Thomas, O. S. B., Professor Dr., Nonnberggasse 2, A-5020 Salzburg
 Michl, Johann, Professor Dr., Kaiserstraße 21, 8000 München 40
 Mikat, Paul, Professor Dr., Präsident, MdB, Minister a. D., Erich-Hoepner-Str. 21, 4000
 Düsseldorf
 Misera, Karlheinz, Professor Dr., Mozartstraße 18, 6900 Heidelberg
 Molitor, Joseph, Professor DDr., Amselweg 21, 5204 Lohmar 1-Weegen
 Mörsdorf, Klaus, Professor DDr., Junkersstraße 3, 8035 Gauting
 Morsey, Rudolf, Professor Dr., Gartenstraße 5, 6730 Neustadt-Geinsheim
 Mosler, Hermann, Professor Dr., Mühlalstr. 117, 6900 Heidelberg-Handschuhsheim
 Mülher, Robert, Professor Dr., Alserstraße 69, Wien VIII
 Müller, J. Heinz, Professor Dr., Ringstraße 13, 7815 Kirchzarten
 Müller, Max, Professor Dr., Kartäuserstraße 136, 7800 Freiburg
 Nehlsen, Hermann, Professor Dr., Prof.-Kurt-Huber-Straße 21, 8032 Gräfelfing
 Nell-Breuning, Oswald von, S. J., Professor Dr., Offenbacher Landstraße 224, 6000
 Frankfurt/M.-Süd
 Nettessheim, Josefine, Professor Dr., Kanalstraße 12, 4400 Münster
 Oeing-Hanhoff, Ludger, Professor Dr., Rappenberghalde 18, 7400 Tübingen
 Olesch, R., Professor Dr., Buchenweg 9, 5040 Brühl-Pingsdorf
 Onnau, H. Elmar, Haagstraße 34, 5159 Kerpen-Blatzheim
 Oswald, Josef, Prälat Professor Dr., Heiliggeistgasse 6, 8390 Passau
 Ott, Hugo, Professor Dr., v.-Schnewling-Straße 5, 7807 Merzhausen
 Otte, Gerhard, Professor Dr., Lina-Oetker-Str. 22, 4800 Bielefeld
 Pascher, Joseph, Prälat Professor Dr., Professor-Huber-Platz 1, 8000 München 22
 Paus, Ansgar, Professor Dr., OSB, Toscaninihof 1, A-5020 Salzburg
 Perrez, Meinrad, Professor Dr., 1, Rue de l'Hôpital, CH-1700 Fribourg

- Peters, Karl, Professor Dr., Kleimannstraße 3, 4400 Münster
- Pfeil, Hans, Professor DDR., Obere Karolinenstraße 6, 8600 Bamberg
- Pfister, Bernhard, Professor Dr., Egartsteig 6, 8021 Icking/Isartal
- Piel, Joseph M., Professor Dr. Dr., Zeughausstraße 18, 5500 Trier
- Platzeck, Erhard, Professor Dr., OFM, Bettrather Straße 79, 4050 Mönchengladbach
- Pohl, Hans, Professor Dr., Friedrich-Engels-Straße 28, 5042 Erftstadt
- Poll, Bernhard, Archivdirektor Dr., Piusstraße 6, 5100 Aachen
- Pötter, Walter, Dr., Präsident des Verfassungsgerichtshofs und des Oberverwaltungsgerichts Nordrhein-Westfalen a. D., Fliednerstraße 9, 4400 Münster
- Pralle, Ludwig, Professor DDR., Domkapitular, Domdechanei 5, 6400 Fulda
- Raab, Heribert, Professor Dr., Cité Beausejour, 179, CH-1700 Givisiez
- Regenbrecht, Alois, Professor Dr., Neuheim 23a, 4400 Münster
- Reinhard, Wolfgang, Dr., Alemannenstraße 3, 7801 March 1
- Repgen, Konrad, Professor Dr., Saalestraße 6, 5300 Bonn-Ippendorf
- Revers, Wilhelm Josef, Professor Dr., Buchenweg 13, A-5061 Salzburg-Glasenbach
- Rintelen, Fritz-Joachim von, Professor Dr. Dr. h. c., Salvatorstraße 1, 6500 Mainz
- Rogger, Iginio, Professor Dr., Via Milano, 106, Trento/Italien
- Rohr, Fritz, Dr.-Ing., Obere Neckarstraße 18, 6900 Heidelberg
- Rombach, Heinrich, Professor Dr., Judenbühlweg 25a, 8700 Würzburg
- Röttgen, Peter, Professor Dr., Heinrich-Fritsch-Straße 16, 5300 Bonn-Venusberg
- Rüthers, Bernd, Professor Dr., Jacob-Burghardt-Straße 35, 7750 Konstanz
- Schall, Anton, Professor Dr., Trübnerstraße 38, 6900 Heidelberg
- Schambeck, Herbert, Bundesrat, Professor Dr., Hofzeile 21, A-1190 Wien
- Scheuermann, Konrad Audomar, Professor Dr., M.d.S., Viktualienmarkt 1, 8000 München 2
- Schick, Eduard, Professor Dr., Bischof, Michaelsberg 1, 6400 Fulda
- Schieffer, Theodor, Professor Dr., Augustastraße 91, 5300 Bonn-Bad Godesberg
- Schleißheimer, Bernhard, Professor Dr., Am Wald 46, 8831 Eichstätt-Rebdorf
- Schmaus, Michael, Prälat Professor Dr., Junkersstraße 5, 8035 Gauting
- Schmidinger, Heinrich, Professor Dr., Viale Bruno Buozzi, 113, Rom
- Schmidt, Aloys, Dr., Staatsarchivar a. D., Seidenbenderstraße 19, 6530 Worms
- Schmitt, Rudolf, Professor Dr., Jacobistraße 47, 7800 Freiburg
- Schmugge, Ludwig, Professor Dr., Piazza Paganica, 13, I-00186 Roma
- Schnith, Karl, Professor Dr., Gustav-Mahler-Weg 7/II, 8011 Neubaldham
- Schnackenburg, Rudolf, Prälat Professor Dr., Erthalstraße 22d, 8700 Würzburg
- Schneider, Burkhard, Professor Dr., SJ, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma
- Schneider, Heinrich, Professor Dr., Doktorberg, Haus 2 B/4, A-2391 Kaltenleutgeben
- Schöningh, Ferdinand, Dr., Jühenplatz 3, 4790 Paderborn
- Schreiber, Ludwig, Professor Dr., Linzer Straße 1, 3000 Hannover
- Schuberth, Hans, Dr.-Ing. e. h. Dipl.-Ing., Bundesminister a. D., Weiltstraße 66, 8000 München 45
- Schumacher, Walter, Professor Dr., Schwimmbadstraße 10, 7800 Freiburg
- Schwab, Dieter, Professor Dr., Riesengebirgsstr. 44, 8400 Regensburg
- Schwarz, Albert, Professor Dr., Seilerbrückenstraße 22a, 8050 Freising b. München
- Sicherl, Martin, Professor Dr., Weierstraßweg 8, 4400 Münster
- Siebel, Wiegand, Professor Dr., Soziologisches Institut der Universität 6600 Saarbrücken
- Smolka, Georg, Professor Dr., Alter Pfarrhof, 8031 Wessling/Obb.
- Spaemann, Robert, Professor Dr., Geschw.-Scholl-Platz 1, 8000 München 22

Speigl, Jakob, Professor Dr., Karl-Straub-Str. 1, 8700 Würzburg-H.
 Starck, Christian, Professor Dr., Unter den Linden 20, 3400 Göttingen
 Stasiewski, Bernhard, Professor Dr. Dr., Pfarrer-Franssen-Weg 2, 5330 Königswinter 41
 Stegmüller, Friedrich, Professor Dr., Aumattenweg 6, 7800 Freiburg
 Stickler, Alfons, Professor Dr. Dr. h. c., Via della Sagrestia 17, I-00120 Città del Vaticano
 Stix, Gottfried, Professor Dr., Via Bormida 4, I-00198 Roma
 Strassl, Hans, Professor Dr., Ochtrupweg 39, 4400 Münster
 Strätz, Wolfgang, Professor Dr., Hustadtring 75, 4630 Bochum
 Straub, Johannes, Professor Dr., Auf dem Hügel 14, 5300 Bonn-Endenich
 Sydow, Jürgen, Professor Dr., Jürgensenstraße 32, 7401 Tübingen-Lustnau
 Szydzik, Stanis-Edmund, Prälat Dr., Am Venusberg 1, 5300 Bonn
 Teichtweier, Georg, Professor Dr., Lindleinstraße 10, 8702 Lengfeld
 Thomas, Alois, Prälat Professor Dr., Bistumsarchivar, Domfreihof 2, 5500 Trier
 Thurnher, Eugen, Professor Dr., Universität, Innsbruck
 Trusen, Winfried, Professor Dr. Dr., Albert-Hoffa-Straße 14a, 8700 Würzburg
 Vives, José, Dr., Duran y Bas, 9—11, Barcelona
 Voelkl, Ludwig, Prälat Dr., Via Cava Aurelia 96 int. 4, I-00165 Roma
 Vogel, Bernhard, Dr., Ministerpräsident des Landes Rheinland-Pfalz, Paul-Egell-Straße, 7620 Speyer
 Vourveris, Const. J., Professor Dr., Karneadou 26, Athen 139
 Wallraff, Hermann-Josef, Professor Dr., Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt/M.
 Weber, Christoph, M. A., Universitätsdozent Dr., Citadellstr. 9, 4000 Düsseldorf
 Weier, Joseph, Bischöfl. Rechtsrat Dr., Kreuzeskirchstraße 11, 4300 Essen
 Welte, Bernhard, Prälat Professor Dr., Bürgerwehrstraße 32, 7800 Freiburg/Br.
 Werb, Vinzenz, Verlagsleiter, Warburger Straße 46, 4790 Paderborn
 Wewel, Meinolf, Dr., Weiherhofstr. 2, 7800 Freiburg
 Wilhelm, Julius, Professor Dr. Dr., Olgastraße 6, 7400 Tübingen
 Willoweit, Dietmar, Professor Dr., Pfeleidererstraße 7, 1000 Berlin 45
 Wimmer, August, Senatspräsident, Dr. Dr., Endenicher Allee 16, 5300 Bonn
 Wittstadt, Klaus, Professor Dr. Dr., Dienickstraße 19, 4400 Münster
 Wolff, Paul, Prälat Dr. Dr., Heisterbacher Straße 130, 5330 Königswinter-Oberdollendorf
 Zahnen, Paul, Rechtsanwalt und Notar, Zweigertstraße 17, 4300 Essen
 Zdarzil, Herbert, Professor Dr., Lehargasse 3a, A-1060 Wien
 Zeeden, Ernst Walter, Professor Dr., Mörikestraße 8, 7400 Tübingen
 Ziegler, Joseph, Professor Dr., Albrecht-Dürer-Straße 112, 8706 Höchberg üb. Würzburg
 Zimmermann, Heinrich, Professor Dr., Hohenzollernstraße 13, 5300 Bonn-Bad Godesberg

IV. Unsere Toten

Professor Dr. Anton Anwander, Bad Aibling
 Weihbischof Heinrich Baaken, Münster
 Rechtsanwalt Dr. Josef Beil, Miesbach

Dr. Josef Bütler, Luzern
 Dr. Joseph Büttner, Bochum
 Kardinal Dr. Julius Döpfner, Erzbischof von München
 Domkapitular Dr. Alois Eckert, Freiburg
 Professor Dr. Anton Fingerle, München
 Studienrat Dr. Bernhard Fischer, Münster
 Dr. Magda Gahn, Bamberg
 Professor Dr. Fritz Hofmann, Würzburg
 Studienrat Dr. Josef Kahle, Paderborn
 Dekan Pfarrer August König, Bad Ems
 Pfarrer Julius Konrad, Maria Rosenberg
 Professor Dr. Wilhelm Krause, Wien
 Heinz Küpper, Düren
 Pater Alfons Maria Mitnacht OSA, Würzburg
 Regierungspräsident z. D. Freiherr Clemens von Oer, Legden
 Medizinaldirektor Dr. Gerhard Olivier, Dortmund
 Oberdirektor a. D. Dr. Dr. h. c. Hermann Pünder, Köln
 Professor Dr. Josef Quint, Köln
 Dr. Rainer Raffalt, Rom
 Pfarrer Josef Regnet, Dietfurt
 Professor Dr. Heribert Reiners, Ludwigshafen
 Professor Dr. Vinzenz Rüfner, Bad Godesberg
 Professor Dr. Burkhard Schneider S. J., Rom
 Professor Dr. Johannes Spörl, Vizepräsident der Görres-Gesellschaft, München
 Freiherr Rudolf von Twickel, Havixbeck

V. Institute und Auslandsbeziehungen

Das Römische Institut

Direktorium:

Minister a.D. Univ.-Prof. Dr. Paul Mikat MdB, Präsident der Görres-Gesellschaft, Bochum—Düsseldorf

Univ.-Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster

Univ.-Prof. Dr. Bernhard Köttling, Münster

Univ.-Prof. Dr. Konrad Repgen, Bonn

Univ.-Prof. Dr. Erwin Gatz, Geschäftsführender Direktor

Wissenschaftliche Mitarbeiterin:

Frl. Ursula Wolf M.A., Rom (Archäologie, Päpstliche Hof- und Finanzverwaltung im 14. Jahrhundert).

Fachbearbeiter:

Univ.-Prof. DDr. Klaus Wittstadt, Würzburg (Nuntiaturberichte)

Dr. Klaus Jaitner, Rom (Nuntiaturberichte)

Priv.-Dozent Dr. Burkhard Roberg, Bonn (Nuntiaturberichte)

Dr. Josef Wijnhoven, Nijmegen (Nuntiaturberichte)

Vizepräfekt Prälat Dr. Hermann Hoberg, Vatikanstadt (Päpstliche Hof- und Finanzverwaltung)

Priv.-Dozent Dr. Christoph Weber, Düsseldorf (Geschichte des Päpstlichen Staatssekretariates)

Stipendiaten:

Dr. phil. Pierre Surchat, Rom, bis 30. September 1976 (Nuntiaturberichte)

Norbert Klinkenberg, Dipl. theol. (Nachlaß Anton de Waal)

Bibliothekare:

Dipl.-Bibliothekarin Gertrud Vallega, Rom (bis 31. Oktober 1976)

Lic. phil Ivan Rebernik, Rom (seit 1. November 1976).

Beiratsmitglieder der Görres-Gesellschaft:

neun

Mitglieder der Görres-Gesellschaft: 137

Wissenschaftliche Exkursionen und Führungen:

Die archäologisch-historische Studienfahrt vom 15. Juni, an der 37 Personen teilnahmen, führte nach Alatri, einer Stadt im alten Siedlungsgebiet der Herniker. Gegenstand der eingehenden Besichtigungen waren einerseits die beachtlichen Reste der zyklischen Stadtbefestigung sowie die Akropolis aus dem 4. Jahrhundert v. Chr., ferner die ebendort liegende Kathedrale und die Kirche S. Maria Maggiore. Die Führung lag bei den Herren Dr. Georg Daltrop (Vatikanisches Museum) und Dr. Jens Wollessen (Biblioteca Hertziana). Der Nachmittag galt dann der Besichtigung der malerisch im Gebirge gelegenen Kartause von Trisulti, durch die ebenfalls Herr Dr. Wollessen führte.

Auch im Jahre 1976 war das Institut zahlreichen Gruppen und Einzelbesuchern bei der Besichtigung der Nekropole unter Sankt Peter behilflich.

Photothek über die Nekropole unter St. Peter:

Die Arbeiten konnten auch im Jahre 1976 weiter vorangetrieben, leider aber noch nicht beendet werden. Das lag an den für den Fotografen schwierigen, zum Teil sehr beengten Arbeitsverhältnissen. Die von Fr. Wolf begonnenen Bibliographie zu den Aufnahmen ist weiter vorangeschritten.

Wissenschaftliche Vorträge:

17. Januar, Dr. Georg Lutz (Deutsches Historisches Institut, Rom): Vom Nuntius zum Kardinal. Aufstiegschancen päpstlicher Nuntien in der frühen Neuzeit.

21. Februar, Prof. Dr. Rudolf Morsey (Speyer): Konrad Adenauer und der Nationalsozialismus.

13. März, Dr. Norbert Trippen (Bonn): Albert Ehrhard — Ein „Reformkatholik“?

3. April, Prof. Dr. Josef Fink (Münster): Probleme der Bilddeutung in der neuentdeckten Katakomba an der Via Latina.

8. Mai, Prof. Dr. Heinrich Schmidinger (Österreichisches Kulturinstitut, Rom): Romana Regia Potestas. Staats- und Reichsdenken bei Engelbert von Admont und Enea Silvio Piccolomini.

29. Mai, Dr. Ursula Nilgen (Rom): Das Fastigium Konstantins im Lateran.

27. November, Prof. Dr. Erwin Gatz (Rom): Der Campo Santo Teutonico seit dem Tode Anton de Waals (1917).

Publikationen:

I. RQS 71 (1976):

Ernest Nash, Convernerunt in domum Faustae in Laterano S. Optati Milevitani I., 23

Paul Künzle—Josef Fink, Das Petrusreliquiar von Samagher.

Ives Christie, Apocalypse et „*Traditio Legis*“.

Klaus Wittstadt, Die Instruktion für Coriolano Garzadoros Sondermission nach Köln im Jahre 1593.

Erwin Gatz, Zur Neubesetzung der Bistümer Limburg und Fulda 1885—1887.

Günter Paulus Schiemenz, Herr hilf deinem Knecht. Zur Frage nimbiertes Stifter in den kappadokischen Höhlenkirchen.

Wilhelm Imkamp, Fervens ad laborandum . . .!“, Die römischen Studienjahre des Dr. Carl Sonnenschein.

Norbert Trippen, Albert Ehrhard — ein „Reformkatholik“?

22 Rezensionen

II. Nuntiaturberichte:

Band VI, die Nuntiatur des Pietro Francesco Montoro (1621—1624), bearbeitet von Dr. Klaus Jaitner, liegt im Umbruch vor.

Der 4. Teilband von Band II „Nuntiatur Ottavio Mirto Frangipani“ in der Bearbeitung von Burkhard Roberg, der die Jahre 1594—1596 umfaßt, ist bis auf wenige Ergänzungen im Manuskript fertiggestellt. In Bearbeitung ist die Nuntiatur Pierluigi Carafa (1624—1634). Die Jahre 1624—1629 bearbeitet J. Wijnhoven (Nijmegen) und die Jahre 1630—1634 Pierre Surchat (Bern). Beide Herren waren Stipendiaten des Instituts. Sie sind aus beruflichen Gründen ausgeschieden und arbeiten nebenberuflich an der Edition weiter.

Je mehr die Edition der Nuntiaturberichte in das 17. Jahrhundert vorrückt, stellt sich drängender die Frage, wie angesichts des anwachsenden Materials, das dazu über die Landesgeschichte hinaus weniger ergiebig wird, zu verfahren ist. Eine vollständige Edition der Nuntiaturberichte „nebst ergänzender Aktenstücke“ wird nicht mehr möglich sein. Umso mehr ist es zu begrüßen, daß Professor Heribert Raab (Freiburg/Schweiz) die Edition der Instruktionen und Finalrelationen an bzw. von den Kölner Nuntien von 1648—1803/06 in drei Bänden übernommen hat.

Bibliothek:

Zugänge: 351

Erwin Gatz

Allgemeines

Die beachtliche Zunahme der Buchbestände und die gleichzeitig damit verbundene Modernisierung der Bibliothek, die seit einigen Jahren erfolgt, führte 1976 zu einer rapide wachsenden Inanspruchnahme seitens des Publikums. Das Interesse wurde noch verstärkt durch eine regelmäßig vermittelte Fernleihe, so daß sich die Besucherzahl im genannten Zeitabschnitt verdoppelt hat. Die Leitung wird dabei oft vor die Problematik gestellt, wie die Ansprüche der Besucher bei gleichem Personal befriedigt werden können, zumal die Benutzer häufig auch um Beratung über die neue Literatur auf ihren Sachgebieten bitten. Zu den neuen Besuchern gehören vor allem junge Rechtshistoriker, Altphilologen und Theologen.

In der Anschaffungspolitik, die zunächst von den Forschungsunternehmen bestimmt ist, wurde daher aus Anlaß des Besuches des Präsidenten im Juni des Jahres ein neuer Schwerpunkt aufgestellt: nämlich die führenden und zumeist interessierenden Zeitschriften ganz zu erwerben und dabei auch die Bestände der Titel zu berücksichtigen, die schon an sich lückenlos vorliegen sollten, wie etwa die Zeitschriften und Publikationsreihen der Görres-Gesellschaft selbst.

Die Verwirklichung dieser Absicht wird sowohl vom Finanziellen her wie auch im Hinblick auf die praktische Beschaffungsmöglichkeit mehrere Jahre erfordern. Daß sie trotzdem verfolgt werden, geschieht in erster Linie, um zahlreichen, vor allem geschichtlich interessierten Forschern entgegenzukommen. Die Bibliothek ist daher auch täglich acht Stunden geöffnet.

Die Zahl der Zugänge durch Neuanschaffungen betrug 1976 389 Titel.

Laufende Publikationen

Der 6. Band der *Berichte der Diplomatischen Vertreter des Wiener Hofes aus Spanien in der Regierungszeit Karls III.* wird im Frühjahr zur Auslieferung gelangen. Die Fertigstellung hat sich verzögert, weil der Text entgegen der ersten Berechnung den der normalen Bänden um ein Viertel übersteigt.

Die Leitung erwägt die antizipierte Herausgabe der Kulturberichte, die für die gesamte Regierungszeit Karls III. zwei Bände ausmachen und sachlich getrennt vorliegen.

Zum zweiten Forschungsthema des Instituts, nämlich der *Präsenz des deutschen Geistes im Spanien des XIX. Jahrhunderts*, liegen inzwischen vom Leiter weitere Publikationen gedruckt vor, und zwar:

1) *Comentario a tres traducciones de la Lenore de Bürger al español.* Rev. de Filología Moderna, 1976.

2) *Presupuestos para un examen del germanismo decimonónico en España, a propósito de un estudio monográfico sobre Schiller en España.* Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1977, t.1.

3) *Reflexiones en torno al bicentenario de Alberto Lista.* Fundación Universitaria. Brochure.

4) *Du rôle médiateur de la France dans la propagation des doctrines littéraires, des méthodes historiques et de l'image de l'Allemagne en Espagne au cours du XIX siècle.*

Durch die Publikationen des Projektes veranlaßt, erscheint in spanischer Sprache Anfang 1978 eine kommentierte Auswahl der Werke Fr. Schlegels in zwei Bänden, die im Nachwort auch eine detaillierte Darstellung der Wirkung Friedrich Schlegels in Spanien bringt und die Abgrenzung dieses Einflusses gegenüber Hegel und Krause aufzeigt.

Vorträge

Im Berichtsjahr wurden folgende Vorträge im Institut gehalten:

1) Prof. Dr. José M^a de Azcárate Ristori: *Aspectos de la influencia germánica en el arte medieval español*. 11.3.76.

Der Text wird in den *Spanischen Forschungen* in deutscher Sprache erscheinen.

2) Prof. Dr. Paul Mikat: *Iglesia y poder político a la luz del Nuevo Testamento*. In deutscher Sprache mit Simultanübertragung. 3.6.76. Der Vortrag war mit einer Hundertjahrfeier der Gründung der Görres-Gesellschaft verbunden, für die gleichzeitig eine Ausstellung der Publikationen der Gesellschaft vorbereitet war.

3) Prof. Dr. Luis Alvarez Gutiérrez: *Reacciones de la diplomacia y publicística alemanas ante la revolución española. de 1868*. 2.12.76.

Ferner sprach der Leiter des Instituts in der Fundación Universitaria am 28. 4. 76 über: *Reflexiones en torno al bicentenario de Alberto Lista*. Der zugrunde liegende Text wurde inzwischen in erweiterter Form veröffentlicht, wie oben berichtet wurde.

Personelles

Herr Prof. Dr. Quintín Aldea, Vicedirektor des Instituts für Kirchengeschichte Enrique Flórez des Spanischen Forschungsrates, wurde im Juli des Jahres zum Mitdirektor unseres Instituts ernannt.

Hans Juretschke

Das Institut Lissabon (Vieira-Institut) und die Portugiesischen Forschungen

I. Personalstand

Direktor: Professor Dr. Hans Flasche, o. Professor an der Universität Hamburg, Mitglied des Gemischten Deutsch-Portugiesischen Kulturausschusses, der Hispanic Society of America usw.

Beratender Ausschuß (entsprechend Festsetzung bei der Gründung des Instituts Lissabon 1962).

Professor Dr. J. M. Piel, Köln/Lissabon

Professor Dr. Johannes Spörl, München †

Professor Dr. Friedrich Stegmüller, Freiburg/Br.

Stipendiaten:

Dr. Helga Bauer, Gießen/Lissabon (Vieiraforschungsprojekt) (ab 1. 3. 1970)

Über die Entsendung weiterer Stipendiaten (Anträge liegen vor) wird im Lauf des Jahres 1977 entschieden.

Fachbearbeiter: s. Forschungsvorhaben.

II. Forschungsvorhaben (Vieiraforschungsprojekt)

1. *Edition* (die an der kritischen und kommentierten Edition beteiligten Autoren sind in alphabetischer Ordnung aufgeführt). Helga Bauer (z.Z. Lissabon) bereitet die kritische und kommentierte Edition des Sermão do SS. Sacramento (1645) weiter vor, arbeitet jedoch zugleich an einer *genauen* Klassifikation der verschiedenen Formen der Editio Princeps aller Bände der Sermões (nicht zuletzt auf Grund der drucktechnischen und künstlerischen Gestaltung der Titelblätter), ferner über die Editionen der Davidpredigten und schließlich die spanischen Ausgaben der Werke Vieiras. — J. J. van den Besselaar (Nijmegen) beendigte seine zweibändigen Untersuchungen zu Vieiras „História do Futuro“. Sie sind bereits gedruckt. — María de Fátima Viegas de Figueiredo Brauer (z.Z. Hamburg) bereitet die kritische und kommentierte Edition eines Sermão (Sermão do Esposo da May de Deos S. Joseph . . . 1642) weiter vor. — Rüdiger Hoffmann (bis 31. 12. 1974 Lissabon) konnte seine Forschungsarbeit im Hinblick auf eine kritische und kommentierte Ausgabe des Sermão vom 16. 8. 1642 beenden. Die beiden mit „summa cum laude“ bewerteten Bände sollen nun in Münster gedruckt werden. — Karl-Hermann Körner (Braunschweig) förderte die schwierige Edition des von ihm ausgewählten, in drei Sprachen (portugiesisch, italienisch, spanisch) überlieferten „Sermão das Chagas de S. Francisco, pregado em Roma . . . 1672“. — Radegundis Leopold (München) hat die kritische und kommentierte Ausgabe des „Sermão . . . da Visitação de Nossa Senhora“ (1640) fertiggestellt. Sie wird in Kürze gedruckt vorliegen. — João Pereira Gomes (Lissabon) rechnet mit dem baldigen Abschluß der von ihm durchgeführten kritischen und kommentierten Edition des Werkes „Clavis Prophetarum“. — Von Klaus Rühl (Hamburg) liegt die kommentierte Ausgabe des „Sermam pelo bom successo de nossas armas“ (1645) nunmehr im Satz vor. Er schloß inzwischen ebenfalls zwei Studien zur Chronologie von Vieira-texten ab (deren erste in Bd. XXI des Romanistischen Jahrbuchs erschien), wird desgleichen seine Untersuchungen zu den „Orações fúnebres“ beenden und danach Edition und Kommentierung der berühmten Fischpredigt in Angriff nehmen. — Heinz-Willi Wittschier (Hamburg) hat seine Edition des Sermão de S. Roque prégado na Capella Real, anno de 1659, auendo Peste no Reyno do Algarue“ fertiggestellt und einen besonders ausführlichen Kommentar zur Schilderung der Pest erstellt. Die Edition ist gedruckt. — (Vgl. auch Portugiesische Forschungen!)

2. *Interpretation* (die im Bereich der Interpretation arbeitenden Wissenschaftler sind in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt). Die schon früher genannte umfangreiche Arbeit von Fritz Berkemeier (Lissabon) *kann*, sobald möglich, publiziert werden. — Jürgen Burgarth (Hamburg) hat seine Untersuchungen über die Negation im Werk António Vieiras abgeschlossen und zum erstenmal im Bereich der Vieiraforschung mit Computermethoden gearbeitet. Die Arbeit wurde an der Universität Hamburg mit dem Prädikat „summa cum laude“ ausgezeichnet und ist nunmehr ausgedruckt. — Ulrike Ehrgott führte ihre „Untersuchungen zur Sprache António Vieiras im Bereich der Semantik“ — trotz vielseitiger Arbeitsbelastung — als Habilitationsschrift weiter. — Hans Flasche bereitet eine Studie mit dem Titel „Allusion und Hermetismus vor brasilianischem Auditorium. António Vieira in Bahia“ und eine zweite mit dem Titel „As funções do nome no pensamento lingüístico do P. António Vieira, Apóstolo do Brasil“ vor. — Für seine umfassende Analyse syntaktischer Phänomene hat der schon zitierte Vieira-Herausgeber Karl-Hermann Körner (Braunschweig) wiederum noch weiteres umfangreiches Material gesammelt.

(Die Schwierigkeiten, die sich der pünktlichen Vollendung einer Edition oder einer Interpretation (zu einem *anvisierten* Zeitpunkt) entgegenstellen, liegen oft sowohl in der Beschaffung des Textmaterials wie in der vorher schwer absehbaren Fülle der zu bewältigenden linguistischen und literarischen Probleme.)

Der Kontakt zwischen dem Ibero-Amerikanischen Forschungsinstitut der Universität Hamburg und dem Vieiraforschungsinstitut Lissabon konnte auch im Jahre 1976 sehr intensiv gestaltet werden. Die beiden Institute tauschten Erfahrungen aus und halfen sich in ihren Forschungsarbeiten mit den am jeweiligen Ort befindlichen Bücherbeständen. In das Vorlesungs- und Übungsprogramm des Ibero-Amerikanischen Forschungsinstituts der Universität Hamburg wurden Werk und Persönlichkeit Vieiras vorerst bis zum Sommersemester 1977 aufgenommen.

III. Veröffentlichungen

In der ersten Reihe der Portugiesischen Forschungen (Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte) waren bei Abschluß dieses Berichts dreizehn Bände, in der 2. Reihe (Monographien) vier Bände erschienen. Der 14. Aufsatzband ist im Druck, der 15. in Vorbereitung. Für die Monographienreihe haben sich auch weiterhin die Anmeldungen in erfreulichem Maße gemehrt. Für die zu der ersten Reihe der Portugiesischen Forschungen (Aufsatzreihe) und zu der zweiten Reihe (Monographienreihe) hinzukommende, 1972 ins Leben gerufene dritte Reihe (Vieira-Texte und Vieira-Studien) wurden bislang sieben Bände fertiggestellt, von denen bei Abgabe dieses Berichtes vier gedruckt waren, drei im Druck (s. II!). Weitere Bände sind druckfertig, eine Anzahl von Editionen in Vorbereitung. (Vgl. Forschungsvorhaben.) Sämtliche Reihen der Portugiesischen Forschungen wurden oft und positiv rezensiert. Sie nehmen nach wie vor innerhalb der auf lusitanistische Probleme konzentrierten Zeitschriften und Jahrbücher einen im Hinblick auf Qualität und Aspekt zentralen Platz ein. (Die Mitredaktion der Portugiesischen Forschungen [Erste Reihe] liegt seit dem 11. Band in Händen von Herrn Dr. Hans-Dieter Merl, der darin die Nachfolge von Frau Dr. Bauer antrat.)

Übersicht über die in Band 13 der Portugiesischen Forschungen erschienenen Aufsätze:

Une apologétique baroque: Les sermons portugais d'Autodafé au XVIIe siècle
Par Claude-Henri Frèches (Aix-en-Provence)

Sühnungspredigten im 17. und 18. Jahrhundert in Portugal. Eine Bibliographie.
Von Helga Bauer (Lissabon)

António Vieira, S. J.: A Chronological Index
By Denis Brass (Bristol)

Some Erasmian Influences in the Work of Frei Thomé de Jesus
By Denis Brass (Bristol)

Notas do Diário de Andersen escrito durante a viagem a Portugal
Por Silva Duarte (Würzburg)

Literatur des brasilianischen Nordostens: Moreira Campos, Die seltsamen Bettler
Von Georg Bräuer (Fortaleza)

Vanguardist Prose in Brazilian Literature, 1919—1929
B Kenneth David Jackson (Austin/Texas)

Sobre alguns termos rústicos da linguagem de Gil Vicente

Por José M. Piel (Lisboa)

Bemerkungen zu den mittelalterlichen hispanischen cognomina (IV)

Von Dieter Kremer (Trier)

Achegas para o estudo lexicológico da obra vieiriana

Por José van den Besselaar (Nimega)

Textlinguistisches zu portugiesisch „porém“, besonders in der „História do Futuro“ von A. Vieira

Von Karl-Hermann Körner (Braunschweig)

Zum Schicksal der portugiesischen Familiennamen in Indien

Von Hans-Jürgen Rein (Calcutta)

Portuguese Loan-Words in Africa and the Orient

By Willy Bal (Louvain)

Zur Geschichte des portugiesischen Volkstums

Von Hermann Fiedler (Hamburg)

Eine portugiesisch-klevische Heirat im Jahre 1453

Von Rolf Nagel (Düsseldorf)

M. H. Mira Mateus, Vida e Feitos de Júlio César

Von Wilfried Hofmann (Regensburg) / Rezension /

Übersicht der in Band 14 der Portugiesischen Forschungen erscheinenden Aufsätze

Südindische Religion und Gesellschaft im frühen 16. Jahrhundert nach dem Reisebericht des Duarte Barbosa (1514)

Von Franz Übleis (Linz)

Die Editionen der Werke António Vieiras in Spanien I. Die frühen Predigtbände (1660—1678)

Von Helga Bauer (Lissabon)

The Old Man of Restêlo and the „Lusiads“

By Frank Pierce (Sheffield)

Der Beginn des Realismus im Portugiesischen Drama: D. João da Câmara

Von Colin M. Pierson (Lincoln, Nebraska)

The role of Dona Fernanda in Machado de Assis' novel *Quincas Barba*

By John C. Kinnear (Liverpool)

Uma Leitura das Poesias de Mário de Sá-Carneiro

Por Maria Leonor Machado de Sousa (Lisboa)

Quatre Lettres Inédites de Mário de Sá-Carneiro à Philippe Lebesgue (1912—1923)

Par Jean-Michel Massa (Rennes)

O Drama Edipal do Romance „A Bagaceira“

Por Fred P. Ellison (Austin/Texas)

Il mito delle origini in Adonias Filho: Significato di un'epoca

Da Giorgio Marotti (Roma)

Uma Abelha na Chuva: Romance neo-realista

Por Maria Guterres (Liverpool)

Das grausame Ende der bösen Stiefmutter. Zur Rezeption und Umgestaltung Grimmscher Märchen im portugiesischen Sprachraum

Von Dieter Woll (Bonn)

Ein verschollenes hispano-romanisches Suffix: gal.-port *én/ém* aus dem lat.-*edo, edine(m)*

Von Joseph M. Piel (Lissabon)

Bemerkungen zu den mittelalterlichen hispanischen *cognomina* (V)

Von Dieter Kremer (Trier)

Die Brüder Diego und Cristóbal de Haro

Von Hermann Kellenbenz (Erlangen—Nürnberg)

Die Beiträge von H. Bauer, J. van den Besselaar, D. Brass, K.-H. Körner gehören zu den Vieirastudien, die im Rahmen des Vieiraforschungsprojekts des Portugiesischen Instituts der Görres-Gesellschaft in Lissabon angeregt und durchgeführt wurden.

Band 14 wurde mit ausführlicher lateinischer *dedicatio* den hochverdienten 85jährigen Gelehrten Rudolf Grossmann (Hamburg) und Helmut Hatzfeld (Washington) gewidmet.

Für Band 15 der Portugiesischen Forschungen liegen zahlreiche Beiträge vor, u. a. von Helga Bauer (Lissabon) — Hans Flasche (Bonn) — Felix Karlinger (Salzburg) — Heinz Kröll (Mainz) — Dieter Messner (Salzburg) — R. Meyer-Hermann (Bielefeld) — Josef M. Piel (Lissabon) — Paul Pohl (Köln) — Stephen Reckert (London) — Hans-Jürgen Rein (Calcutta) — Michael Scotti-Rosin (Mainz) — Silva Duarte (Würzburg) — B. N. Teensma (Groningen).

IV. *Vorträge*. Vgl. den Jahresbericht des Vorjahres!

Die Durchführung von Vorträgen soll wieder aufgenommen werden. Jedoch erscheint — angesichts der sich infolge neuer Erkenntnisse mehr und mehr ausweitenden Vieiraforschung — *noch immer* die Konzentration auf das Vieiraforschungsprojekt in *allen* seinen Aspekten vordringlich. Der diesen Bericht unterzeichnende Direktor des Instituts hielt von November 1975 bis März 1976 an der Universität Bordeaux ein Seminar über António Vieira ab und wird 1977 in Rio de Janeiro einen Vieira-Vortrag halten.

V. *Bibliothek*

Auch in diesem Jahresbericht ist nur, wie in früheren, zu wiederholen: Die Bibliothek des Vieirainstituts Lissabon konnte so ausgebaut werden, daß die Anmietung zusätzlicher Räumlichkeiten ernsthaft in Betracht gezogen werden mußte. U.a. wurden viele neue Vieiratexte (in verschiedenen *alten* Ausgaben!) und eine große Anzahl von Predigten (in der sogenannten *folheto*-Form!) erworben. Die Bibliothek enthält nunmehr schätzungsweise mehr als 10 000 Bände und stellt eine ausgezeichnete, durch eine beträchtliche Anzahl von Gelehrten aus den verschiedensten Ländern besuchte Spezialeinrichtung für die Erforschung des (16. und) 17. Jahrhunderts in Portugal (und Spanien) dar. Auch für das Jahr 1977 haben sich Vieiraforscher aus Deutschland, England, Holland und Nordamerika angemeldet. Es muß besonders betont werden, daß auch in spanischen und italienischen Bibliotheken befindliche Vieiratexte lokalisiert, mikrofilmiert und gebunden wurden. Die Katalogisierung der seinerzeit vom Institut erworbenen Bibliothek des be-

kannten Conimbricenser Gelehrten A. E. Beau wird in Kürze endgültig vollendet sein. *Außergewöhnlich* wertvolle Werke wurden restauriert.

VI. *Vieirakatalog*

Die 1963 begonnene Erfassung aller in portugiesischen Bibliotheken vorhandenen Vieiramanuskripte und (besonders frühen) Vieiradrucke konnte mit Hilfe des Inspector Superior das Bibliotecas e Arquivos de Portugal, Dr. Luis Silveira, des Director dos Arquivos da Torre do Tombo, Dr. José Pereira da Costa, der Direktoren zahlreicher anderer Bibliotheken und mancher weiterer Mitarbeiter erneut so gefördert werden, daß nunmehr (von Privatbibliotheken abgesehen) nur noch (soweit man bislang sagen kann) die Durchforschung eines Restbestandes übrigbleibt. Die Recherchen in *einer* der bedeutendsten Privatbibliotheken (derjenigen der Marquesa de Cadaval) wurden kontinuierlich fortgeführt.

VII.

Um den Portugiesischen Forschungen der Görres-Gesellschaft *noch* weitere Verbreitung in *allen* Kontinenten zu sichern, wurden ausführliche Prospekte (in deutscher, englischer und portugiesischer Sprache) versandt.

VIII.

Im Mai 1976 nahm der Institutsdirektor an der regelmäßig stattfindenden Tagung des Gemischten Deutsch-Portugiesischen Kulturausschusses in Lissabon teil und hatte dort Gelegenheit, die Bedeutung des Vieirainstituts für die deutsch-portugiesischen Kulturbeziehungen zu erörtern. In der Deutschen Botschaft in Lissabon fanden diesbezügliche Gespräche mit dem deutschen Botschafter und dem für Kulturfragen zuständigen Botschaftsrat statt. Auch Kardinal António Ribeiro, Erzbischof von Lissabon, konnte erneut, wie schon vorher mehrfach, mit der Arbeit des Instituts vertraut gemacht werden.

IX.

Im Institut der Görres-Gesellschaft selbst wie auch in den Portugiesischen Forschungen wurde — nicht zuletzt im Hinblick auf das jahrzehntelange Wirken Vieiras in Brasilien — während des Jahres 1976 die Brasilianistik *besonders* gepflegt.

X.

Abgesehen von den Vieirabänden der *dritten* Reihe der Portugiesischen Forschungen sind in den Bänden der *ersten* Reihe (Aufsatzreihe) bislang *vierzehn* unmittelbar und *vier* mittelbar auf Vieira bezogene Studien (insgesamt also *achtzehn*) publiziert worden.

15. 4. 1977

Hans Flasche

Institut für interdisziplinäre Forschung

(Naturwissenschaft — Philosophie — Theologie)

Auf der diesjährigen Tagung (3.—8. Spetember 1976) wurde des 20jährigen Bestehens des Instituts, insbesondere seines Gründers, Joseph Kälin, gedacht.

Folgende Institutsmitglieder nahmen an der Tagung teil: Arens / Hilversum; Baumgartner / München; P. Boné SJ / Louvain-la-Neuve; Bröker / Osnabrück; Dolch / Bonn; P. Dubarle OP / Paris; v. Eiff / Bonn; Heuts / Leuven; Keilbach / München; P. Luyten OP / Fribourg; Meessen / Louvain-la-Neuve; Meurers / Wien; Narr / Münster i.W.; Scheffczyk / München; Schieb / Aachen; Staudinger / Freiburg; Weingartner / Salzburg; Steiner / Bonn; Wickler / Seewiesen. Als Gast nahm P. Schulte OSB / Wien teil.

Generalthema der Tagung 1976 war: „Menschwerdung“. Es soll 1977 weitergeführt werden. Jetzt wurden phylogenetische Aspekte behandelt, im kommenden Jahr werden ontogenetische (im weiteren Sinne, also auch z.B. entwicklungspsychologische) Aspekte behandelt werden.

Es referierten zunächst die Herren Boné, Narr und Keilbach über den neuesten Forschungsstand auf dem Gebiet der Paläontologie, Früh- und Religionsgeschichte. Sodann legten in einem zweiten Dreierzyklus die Herren v. Eiff, Wickler und Bröker dar, ob und wie in der Physiologie, Verhaltensforschung und Theologie exakte Kriterien zur Unterscheidung des Menschen vom Tier gefunden werden können; es wurde deutlich, wie schwer (wenn nicht gar unmöglich!) dies ist.

Band 6 der Institutsveröffentlichungen „Grenzfragen“ (die Referate der Tagungen 1974 und 1975 enthaltend) ist im Druck und wird demnächst erscheinen.

Heimo Dolch

VI. Publikationen

Philosophisches Jahrbuch

Das Philosophische Jahrbuch wird im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Hermann Krings, Ludger Oeing-Hanhoff und Heinrich Rombach. Die Schriftleitung führen unter alleiniger Verantwortung der Herausgeber Alois Halder und Arno Baruzzi.

Verlag Karl Alber, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Jährlich 2 Halbbände (im April und Oktober). Umfang des Jahrgangs: 448 Seiten. Preis des kompletten Jahrgangs: 52,— DM; Halbjahresband: 28,— DM. Mitglieder erhalten das Jahrbuch zu ermäßigtem Preis (20% Nachlaß bei Bezug im Abonnement) durch Bestellung bei der Görres-Gesellschaft, Geschäftsstelle, Postfach 100905, 5000 Köln 1.

Lieferbare Jahrgänge: 63 (1955)/II, 64 (1956) bis 68 (1960), 69 (1961)/II, 70 (1962), 71 (1963), 78 (1971)/I, 79 (1972) bis 84 (1977).

Der 83. Jahrgang (1976) enthält folgende *Beiträge*:

Werner Beierwaltes, *Negati Affirmatio: Welt als Metapher*

Reinhardt Brandt, *Über die vielfältige Bedeutung der Baconschen Idole*

Alois Dempf, Die Metaphysik Immanuel Kants

Otfried Höffe, Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)

Hans Krämer, Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens

Corrigenda dazu

José Sanchez de Murillo, Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz

Josef Simon, Verführt die Sprache das Denken?

Michael Theunissen, Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings

Xavier Tilliette, Schelling als Philosoph der Kunst

Kurt Wuchterl, Sinn und Grenzen sprachanalytischer Präzisierungen in der Philosophie

Berichte und Diskussionen

Ernst Behler, Schellings Ästhetik in der Überlieferung von Henry Crabb Robinson

Herbert Hrachovec, Was läßt sich von Erlösung denken? Gedanken von und über Th. W. Adornos Philosophie

Ekkehard Martens, Der Zwang der Wahrheit. Zum Dezipionismusproblem bei Jürgen Habermas

Ryōsuke Ōhashi und Hans Brockard, Das Buch Genjōkoan aus dem Shōbōgenzo von Dōgen

Heinz Paetzold, Schelling in der Philosophie der Gegenwart

Peter Rohs, Replik

Alfons Söllner, Geschichte und Herrschaft — Eine kritische Studie zum Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaften in der kritischen Theorie

*Günter Wohlfart, Anmerkungen zur ästhetischen Theorie Adornos

Buchbesprechungen

Historisches Jahrbuch

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Johannes Spörl.

Kommissionsverlag J. P. Bachem, Köln

62. bis 69. Jahrgang 1949, I. und II. Halbband, 50,— DM.

Verlag Karl Alber, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Jährlich 2 kartonierte Halbbände mit zusammen ca. 512 Seiten. Preis des kompletten Jahrgangs im Abonnement 64,— DM, einzeln 72,— DM. Mitglieder erhalten das Historische Jahrbuch zum ermäßigten Preis (20% Nachlaß bei Bezug im Abonnement) durch Bestellung bei Frau Professor Dr. Laetitia Boehm, Universitäts-Archiv, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22.

Lieferbare Jahrgänge: 70 (1951), 71 (1952), 73 (1954), 75 (1956), 76 (1957), 78 (1959) bis 95 (1975).

Inhalt des 95. Jahrgangs (1975):

Aufsätze

Berschin Walter, Gallus Abbas Vindicatus

Dickerhof Harald, Bildung und Ausbildung im Programm der bayerischen Universitäten im 19. Jahrhundert

Fischer Joseph A., Die ältesten Ausgaben der Patres Apostolici. Ein Beitrag zu Begriff und Begrenzung der Apostolischen Väter. Zweiter Teil

Hägermann Dieter, Reichseinheit und Reichsteilung. Bemerkungen zur Divisio regnorum von 806 und zur Ordinatio Imperii von 817

Hürten Heinz, Militärgeschichte in Deutschland. Zur Geschichte einer Disziplin in der Spannung von akademischer Freiheit und gesellschaftlichem Anspruch

Melville Gert, System und Diachronie. Untersuchungen zur theoretischen Grundlegung geschichtsschreiberischer Praxis im Mittelalter

Müller Rainer A., Sozialstatus und Studienchance in Bayern im Zeitalter des Absolutismus

Real Willy, Die Ereignisse von 1866/67 im Lichte unserer Zeit

Spörl Johannes, Max Braubach 1899—1975

Schieffer Rudolf, Über Bischofssitz und Fiskalgut im 8. Jahrhundert

Schnith Karl, Zur Vorgeschichte der „Anarchie“ in England, 1135—54

Stockmeier Peter, Die sogenannte Konstantinische Wende im Licht antiker Religiosität

Beiträge und Berichte

Baum Wilhelm, Johannes Janssen und Ignaz von Döllinger

Duchhardt Heinz, „Caput Temporale“. Die Frage der Passivlegitimation geistlicher Fürsten zum Kaiseramt im Reichsstaatsrecht und in der Publizistik

Engelmann Ursmar, Neue Forschungen anlässlich des Reichenau-Jubiläums (724—1974) — Wichtige Facsimile-Editionen zu Kremsmünster und Salzburg

Engelmann Ursmar, Zu einem Wort von Johann Michael Sailer

Buchbesprechungen

Nekrolog

Max Braubach † (Johannes Spörl)

Inhalt des 96. Jahrgangs (1976), I. Halbband (zum Görres-Jubiläum):

Bäumer Remigius, Görres und Wessenberg. Zur Kritik von Görres an den kirchenpolitischen Vorstellungen Wessenbergs

Bürke Georg, Marginalien zur „Christlichen Mystik“

Dickerhof Harald, Joseph Görres an der Münchner Universität. Auftrag und Wirklichkeit

Issler Jean, Das Gedankengut der Aufklärung und seine revolutionäre Auswirkung in Görres' Frühschriften (1795—1800)

Kraus Andreas, Görres als Historiker

Raab Heribert, Europäische Völkerrepublik und christliches Abendland

Surchat Pierre-Louis, Görres im Urteil der Münchner Nuntiatur und der Römischen Kurie

Der II. Halbband des 96. Jahrgangs (1976) ist noch von Herrn Professor Spörl vorbereitet worden und wird baldigst erscheinen.

Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte

Bände XX, XXII, XXIV

Ludwig Mohler, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann.

I. Band. Darstellung. 1967 (Neudruck der Ausgabe Paderborn 1923), 432 Seiten, Leinen 75,— DM.

II. Band. Bessarionis in Calumniatorem Platonis Libri IV. 1967 (Neudruck der Ausgabe Paderborn 1923), 636 Seiten, Leinen 100,— DM.

III. Band. Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes Michael Apostollos, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntios, Niccolo Perotti, Niccolo Capranica. 1967 (Neudruck der Ausgabe Paderborn 1942), 649 Seiten, Leinen 100,— DM.

I.—III. Band, 1717 Seiten, Leinen 250,— DM.

Die Bände IV und VII der „Quellen und Forschungen“ liegen als Reprints als Bände I und II/1 der „Nuntiaturberichte aus Deutschland — Die Kölner Nuntiatur“ vor. Näheres siehe dort.

Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von P. Christian (Heidelberg), W. J. Revers (Salzburg), H. Tellenbach (Heidelberg).

Mitherausgeber: W. v. Baeyer (Heidelberg), Th. Bovet (Zürich), E. Blum (Bern), I. A. Caruso (Salzburg), A. Däumling (Bonn), P. Fraise (Paris), V. E. Frankl (Wien), A. Görres (München), G. Harrer (Salzburg), P. R. Hofstätter (Hamburg), B. Kimura (Nagoya), S. Lebovici (Paris), G. Lienert (Erlangen-Nürnberg), J. J. Lopez-Ibor (Madrid), P. Matussek (München), A. Mayer (München), A. E. Meyer (Hamburg), T. Miyamoto (Tokyo), U. Moser (Zürich), R. Mucchielli (Nizza), L. Pongratz (Würzburg), E. Roth (Salzburg), H. Ruffin (Freiburg), H. Schipperges (Heidelberg), W. C. M. Simon (München), W. Spiel (Wien), J. Stork (München), H. Strotzka (Wien), R. Tausch (Hamburg), A. Vetter (München), A. Vukovich (Regensburg), E. Wiesenhütter (Stuttgart), D. Wyss (Würzburg).

Redaktionsstab: Prof. Dr. G. A. Lienert, Erlangen—Nürnberg (Methodologie der Klinischen Psychologie und Psychotherapie); Prof. Dr. M. Perrez, Fribourg (Psychoanalyse, Psychotherapie); Doz. Dr. J. Stork, München (Kinderpsychotherapie); Prof. Dr. I. A. Caruso, Salzburg (Klinische Sozialpsychologie); Prof. Dr. W. Simon, München (Klinische Psychologie in der Psychosomatik).

Schriftleiter: Professor Dr. W. J. Revers, Psychologisches Institut der Universität Salzburg, Akademiestraße 22, A-5020 Salzburg.

Verlag Karl Alber, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Erscheint vierteljährlich. Jedes Heft 96 Seiten. Bezugspreis pro Jahrgang: ca. 58,— DM; Einzelheft: ca. 17,— DM. Die Mitglieder erhalten die Zeitschrift zu ermäßigtem

Preis (20% Nachlaß bei Bezug im Abonnement) durch Bestellung bei der Görres-Gesellschaft, Geschäftsstelle, Postfach 100905, 5000 Köln 1.

Lieferbar ab 19. Jahrgang (1971). — Vorläufer der Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie ist bis zum 18. Jahrgang (1970): Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie. Lieferbare Jahrgänge: 4 (1956) bis 18 (1970). Preis pro Jahrgang: ca. 58,— DM.

Der 24. Jahrgang (1976) der Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie enthält folgende *Beiträge*:

Kisker, K. P. (Hannover): „Gottähnliches Herz“ — Viktor von Gebssattels Wege zur Person

Wiesenhütter, E. (Aschau): Viktor Emil Freiherr von Gebssattel †

von Zerssen, D. (München): Der „Typus melancholicus“ in psychometrischer Sicht (Teil I)

von Zerssen, D. (München): Der „Typus melancholicus“ in psychometrischer Sicht (Teil II)

Zur Methodologie der Klinischen Psychologie und Psychotherapie

Adler, N. (Berlin) und Rey, E. R. (Mannheim): Experimentelle Assoziationsmethoden als diagnostische Hilfsmittel neurotischer Störungen

Fietkau, H.-J. (Berlin): Einige Überlegungen zur Definition und Meßbarkeit von Therapieerfolg

Görlitz, D. (Berlin): Motivation: Zu Problemen ihrer Beschreibung

Knopf, M. (Heidelberg) und Petermann, F. (Bonn): Die Sequentialanalyse und ihre Anwendungsmöglichkeit in der Klinischen Psychologie

Olbrich, R. (Konstanz): Eine Kontrolluntersuchung zu einer HAWIE-Kurzform (WIP von Dahl) bei einer heterogenen klinischen Gruppe

Wermuth, N. (Mainz): Anmerkungen zur KFA

Zur Psychoanalyse, Psychotherapie, Kinderpsychotherapie

Allesch, Ch. G. (Salzburg): Der Libidobegriff C. G. Jungs im Lichte der Lebensphilosophie

Czarkowski, H. (Aachen): Personalisation und Bindungsstruktur (Zum Theoretischen Ansatz und zur praktischen Relevanz der Befunde der „Frustrierten Jugend“ von W. J. Revers)

Jankowski, K. (Warschau): Psychotherapie, Pharmakotherapie und Sporttherapie bei emotional gestörten Jugendlichen (Eine vergleichende Analyse von stationärer und ambulanter Therapie mit Hilfe physiologischer und psychologischer Methoden)

Koushan, K. (Teheran): Zur Gegenübertragung des Ausbildungskandidaten

Krause, R. (Zürich): Probleme der psychologischen Stottererforschung und Behandlung

Mees, U. (Berlin): Verbales Konditionieren — Analyse eines Paradigmas

Nishimaru, Sh. (Aichi/Japan): Die „verhaltensanalytische“ Behandlung bei schweren Defektschizophrenen

Pankow, G. (Paris): Das Körperbild in der hysterischen Psychose

Reinecker, H. (Salzburg): Versuch einer wissenschaftlichen Einordnung der Verhaltenstherapie

Schlee, Th. (Wädenswil): Primordialstrukturen weiblicher Reifung im Spiegel des Märchens

Wyss, D. und Laue, B. (Würzburg): Narziß — Zur anthropologischen Psychopathologie einer Kommunikationsstörung

Zur Klinischen Sozialpsychologie

Arnold, M.-A. (Hannover), v. Uexküll, B. und Wagner, D. (Hamburg): Soziale Situation, Einstellung und Persönlichkeitsaspekte von Rockern

Caruso, I. A., Frank-Rieser, E., Rubner, A. und Rubner, E. (Salzburg): Das Verhältnis von Psychoanalyse und Gruppendynamik als Sozialisationsmethode

Gastager, H. (Salzburg): Was ist Soziotherapie?

Jenker, E. (Essen) und Roebruck, P. (Aachen): Der soziometrische Test in Anwendung auf stationäre Gruppen

Schindler, S. (Salzburg): Die Situationsdefinition und ihre Bedeutung für Diagnose, Therapie und Rehabilitation

Scott, J. P. (Ohio): Gewalt und Zerfall in der Gesellschaft

Zur Klinischen Psychologie in der Psychosomatik

Duvernoy, W. (Upplands Väsby, Schweden): Nahkontakt mit „Bewußtlosen“ (Das apallische Syndrom als Erlebnis)

Schubert, F.-Ch. (Mönchengladbach): Schlafverhalten und Schlafstörungen und ihre Abhängigkeit von Persönlichkeitsmerkmalen. Ergebnisstand neuester Befragungsstudien

Schweitzer, Th. (Linz): Die Auswirkung des Diabetes Mellitus auf eine Störung der Persönlichkeitsentwicklung — und deren Einfluß auf den Verlauf der Erkrankung

Weyer, G. (Frankfurt a. Main) und Hodapp, V. (Mainz): Subjektive Belastung und Kindheitserinnerungen bei Patienten mit essentieller Hypertonie

Buchbesprechungen

Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums

herausgegeben von Engelbert Drerup, Nymwegen; Hubert Grimme, Münster; Johann Peter Kirsch, Freiburg i. d. Schweiz.

(Unveränderter Nachdruck der Johnson Reprint Corporation.)

I. Band

1. Heft: Das israelische Pfingstfest und der Plejadenkult. Von Hubert Grimme, 1907. 132 Seiten, mit drei Tafeln, DM 24,—.

2. Heft: Der Senat unter Augustus. Von Theodor Anton Abele. 1907. VIII und 78 Seiten, DM 16,—.

3./4. Heft: La Polis grecque. Recherches sur la formation et l'organisation des cités des ligues et des confédérations dans la Grèce ancienne. Von Henri Francotte. 1907. VIII und 252 Seiten, DM 40,—.

5. Heft: Attisches Prozeßrecht in den attischen Seebundstaaten. Von Hans Weber. 1908. 66 Seiten, DM 14,—.

II. Band

1. Heft: Ἡρώδης Περι Πολιτειας. Ein politisches Pamphlet aus Athen 404 v. Chr. Von Engelbert Drerup. 1908. 124 Seiten, kart. DM 16,—.
2. Heft: Altbabylonische Privatbriefe, Transkribiert, übersetzt und kommentiert von Simon Landersdorfer. 1908. 156 Seiten, DM 24,—.
3. Heft: Galla Placidia. Von Assunta Nagl. 1908. 70 Seiten, DM 14,—. (vergriffen)
- 4./5. Heft: Pseudoasconiana. Textgestaltung und Sprache der anonymen Scholien zu Ciceros vier ersten Verrinen auf Grund der erstmals verwerteten ältesten Handschriften, untersucht von Thomas Stangl. 1909. IV und 202 Seiten, DM 32,—.

III. Band

- 1./2. Heft: Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie. Von Franz Joseph Dölger. 1909. XII und 175 Seiten, DM 32,—.
- 3.—5. Heft: Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit. Von Anton Baumstark. 1910. XII und 308 Seiten, DM 48,—.
6. Heft: Die sogenannten Sententiae Varronis. Von Peter Germann. 1910. 99 Seiten, DM 16,—.

IV. Band

1. Heft: Cruquius und der Codex Divaei des Horaz. Von Ernst Schweikert. Der Aufbau der Ars poetica des Horaz. Von Alain Patin, 1910. VI, 44 und 41 Seiten, DM 14,—.
2. Heft: Die hl. Cäcilia in der römischen Kirche des Altertums. Von Johann Peter Kirsch. 1910. IV und 77 Seiten, mit einer Tafel, DM 16,—.
3. Heft: Isokrates und die panhellenische Idee. Von Josef Keßler. 1910. 86 Seiten, DM 16,—.
4. Heft: Ästhetisch-kritische Studien zu Sophokles. Von Alain Patin. 1911. VIII und 120 Seiten, DM 24,—.
5. Heft: Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit. Mit fünf Tafeln. Von Balthasar Poertner. 1911. VI und 96 Seiten, DM 16,—.

V. Band

- 1./2. Heft: Fulgentius, der Mythograph und Bischof. Mit Beiträgen zur Syntax des Spätlateins. Von Otto Friebel. 1911. XXIV und 200 Seiten, DM 32,—.
- 3./4. Heft: Die Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums. Von Franz Joseph Dölger. Mit 2 Tafeln. 1911. XII und 200 Seiten, DM 32,—.
- 5./6. Heft: Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler. Von Friedrich Zimmermann. 1912. XVI und 201 Seiten, DM 32,—.

VI. Band

- 1./2. Heft: Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt. Von Theodor Schermann. 1912. VIII und 258 Seiten, DM 40,—.
- 3./4. Heft: Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vielfachen Überlieferung zum erstenmal herausgegeben und erläutert. Von W. H. Roscher. 1913. XII und 175 Seiten, DM 32,—.
- 5./6. Heft: Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften. Mit einem ausführlichen Register der auf die altbabylonische Götterlehre bezüglichen Stellen. Von Tharsicius Paffrath. 1913. XVI und 226 Seiten, DM 40,—.

VII. Band

1. Heft: Die lateinische Übersetzung der Didache kritisch und sprachlich untersucht, mit einer Wiederherstellung der griechischen Vorlage und einem Anhang über das Verbum „altare“ und seine Komposita. Von Leo Wohleb. 1913. VIII und 142 Seiten, DM 24,—.

2. Heft: Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos. Leben, Schriftstellerei und Fragmente (mit Ausschluß der Aristotelesbiographie). Erster Teil. Einleitung und Text. Von Anton Chatzis. 1914, CIV und 57 Seiten, DM 24,—.

3./4. Heft: Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem. Von Anton Baumstark. 1915. XII und 174 Seiten, DM 32,—.

VIII. Band

1. Heft: Zur Überlieferung der Horaz-Scholien. Von Ernst Schweikert. 1915. VIII und 54 Seiten, DM 14,—.

2. Heft: Das Wesen des römischen Kaisertums der ersten zwei Jahrhunderte. Von Otto Theodor Schulz. 1916. VIII und 94 Seiten, DM 16,—.

3./4. Heft: Aus einer alten Advokatenrepublik. (Demosthenes und seine Zeit.) Mit einem Anhang: Der Krieg als Erwecker literarischer Kunstformen. Auch ein Kriegsbuch. Von Engelbert Drerup. 1916. VIII und 211 Seiten, DM 32,—.

5./6. Heft: Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa. Archäologische und topographische Untersuchungen. Mit 12 Figuren im Text, 7 Tafeln und einer Kartenskizze im Anhang. Von Andreas Evaristus Mader. 1918. XII und 224 Seiten, DM 40,—.

IX. Band

1./2. Heft: Die römischen Titelkirchen im Altertum. Von Johann Peter Kirsch. 1918. X und 224 Seiten, DM 40,—.

3. Heft: Der *Baal τετράμορφος* und die Kerube des Ezechiel. Von P. Simon Landersdorfer. 1918. 67 Seiten, DM 16,—.

4./5. Heft: Vom Prinzipat zum Dominat. Das Wesen des römischen Kaisertums des dritten Jahrhunderts. Von Otto Theodor Schulz. 1919. VIII und 304 Seiten, DM 48,—.

X. Band

1. Heft: Ein neuer Ninkarrak-Text. Transkription, Übersetzung und Erklärung nebst Bemerkungen über die Göttin Ninkarrak und verwandte Gottheiten. Von Johannes Nickel. 1918. VIII und 64 Seiten, DM 14,—.

2. Heft: Natur und Kunst bei Aristoteles. Ableitung und Bestimmung der Ursächlichkeitsfaktoren. Von Hans Meyer. 1919. VIII und 128 Seiten, DM 24,—.

3. Heft: Plato als Sprachphilosoph. Würdigung des platonischen Kratylus. Von Max Lky. 1919. VIII und 88 Seiten, DM 16,— (vergriffen).

4. Heft: Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa. Von Felix Haase. 1920. VIII und 123 Seiten, DM 24,—.

5. Heft: Die schriftstellerische Technik im Sophistenmahl des Athenaios. Von Karl Mengis. 1920. IV und 138 Seiten, DM 24,—.

XI. Band

1./2. Heft: Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen. Von Friedrich Stummer. 1922. XIV und 190 Seiten, DM 32,—.

3. Heft: Tulliana. Die vatikanischen Codices zu Cicero de oratore Vatic. lat. 2901 und Vatic. Palat. 1470. Von Josef Martin. 1922. IV und 90 Seiten, DM 16,—.

4./5. Heft: Die babylonischen Kudurru (Grenzsteine) als Urkundenform. Von Franz X. Steinmetzer. 1922. VIII und 272 Seiten, DM 48,—.

XII. Band

1./2. Heft: Demosthenes im Urteile des Altertums (von Theopomp bis Tzetzes: Geschichte: Roman, Legende). Von Engelbert Drerup. 1923. VIII und 264 Seiten, DM 40,—.

3./4. Heft: Die Pädagogik des Isokrates als Grundlage des humanistischen Bildungs-ideals. Von August Burk. 1923. VIII und 231 Seiten, DM 40,—.

XIII. Band

1. Heft: Das Schicksal als poetische Idee bei Homer. Von P. Engelbert Eberhard. 1923. 80 Seiten, DM 16,—.

2./3. Heft: Die Homerexegese Aristarchs in ihren Grundzügen dargestellt. Von Adolph Roemer. Bearbeitet und herausgegeben von Emil Belzner. 1924. XIV und 286 Seiten, DM 48,—.

4. Heft: Die Rechtstitel und Regierungsprogramme auf römischen Kaisermünzen (von Cäsar bis Severus). Von Otto Th. Schulz. 1925. X und 124 Seiten, DM 24,—.

XIV. Band

1. Heft: Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache. Von St. W. J. Teenwen. 1926. XVI und 148 Seiten, DM 24,—.

2./3. Heft: Grillius. Ein Beitrag zur Geschichte der Rhetorik. Von Josef Martin. 1927. XXIV und 189 Seiten, DM 32,—.

4./5. Heft: Mienenspiel und Maske in der griechischen Tragödie. Von Robert Löhrer. 1927. XVI und 192 Seiten, DM 32,—.

XV. Band

1./2. Heft: Die Pilgerreise der Aetheria. Von August Bludau. 1927. VIII und 294 Seiten, DM 48,—.

3./4. Heft: Catos Hausbücher, Analyse seiner Schrift De Agricultura nebst Wiederherstellung seines Kelterhauses und Gutshofes. Mit 12 Abbildungen nach Zeichnungen des Verfassers. Von Josef Hörle. 1929. 278 Seiten, DM 48,—.

XVI. Band

Heft: Texte und Untersuchungen zur safatenisch-arabischen Religion. Von Hubert Grimme. 1930. 191 Seiten, mit 15 Tafeln, DM 32,—.

2./3. Heft: Die Komposition von Vergils Georgica mit vier Beilagen: 1. Catulls Bedeutung für die klassische Kompositionskunst. 2. Zur Komposition von Catulls 64. Gedicht.

3. Heft: Stoff- und Versverteilung in den Dichtungen Culex und Ciris. 4. Zur Kompositionstechnik des Horaz. Von Magdalena Schmidt. 1930. 233 Seiten, DM 40,—.

XVII. Band

1./2. Heft: ΣΖΜΠΟΣΙΟΝ. Die Geschichte einer literarischen Form. Von Josef Martin. 1931. VIII und 320 Seiten, DM 56,—.

3./4. Heft: Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria. Von Josef Pascher. 1931. 280 Seiten, DM 48,—.

XVIII. Band

1. Heft: Kulturprobleme des klassischen Griechentums. 1. Generationsproblem. Von Engelbert Drerup. 1933. 160 Seiten, DM 24,—.

2. Heft: Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker. Von Johann Sykutris. 1933. 125 Seiten, DM 24,—. (vergriffen)

3. Heft: Das Seelenpneuma, seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre. Von Franz Rüsche. 1933. 92 Seiten, DM 16,—.

XIX. Band

1. Heft: Die Datierung der Mumienporträts. Von Heinrich Drerup. Mit 31 Abbildungen auf 20 Tafeln. 1933. 66 Seiten, DM 14,—.

2. Heft: Der Humanismus in seiner Geschichte, seinen Kulturwerten und seiner Vorbereitung im Unterrichtswesen der Griechen. Von Heinrich Drerup. 1935. 164 Seiten, DM 24,—.

3. Heft: Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche. Von Helmut Krause. 1934. 116 Seiten, DM 16,—. (vergriffen)

XX. Band

1. Heft: Victorverehrung im christlichen Altertum. Von Felix Rütten. 1936, 182 Seiten, DM 32,—.

2. Heft: Appians Darstellung des zweiten Punischen Krieges. Von Alfred Klotz. 1939. 120 Seiten, DM 16,—.

3. Heft: Altsinaitische Forschungen. Von Hubert Grimme. 1937. 177 Seiten, DM 32,—.

XXI. Band

1. Heft: Die Imago clipeata. Von J. Bolten. 1937. 131 Seiten, DM 24,—.

2. Heft: Die Chester Beatty-Papyri zum Pentateuch. Untersuchungen zur älteren Überlieferungsgeschichte der Septuaginta. Von Arthur Allgeier. 1938. 142 Seiten, DM 24,—.

3. Heft: Der Peripatos über das Greisenalter. Von Adolf Dyroff. 1939. 137 Seiten, DM 24,—.

XXII. Band

1./2. Heft: Studien zu den Ethiken des Corpus Aristotelicum. Von E. J. Schächer. 1940. XII, 96 und 126 Seiten, DM 40,—.

3. Heft: Die Psalmen der Vulgata. Ihre Eigenart, sprachliche Grundlage und geschichtliche Stellung. Von Arthur Allgeier. 1940. 314 Seiten, DM 48,—.

Ergänzungsbände

I. Ergänzungsband

Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Samas. Von Anastasius Schollmeyer. 1912. VIII und 140 Seiten, DM 24,—.

II. Ergänzungsband

Das Priester- und Beamtentum der altbabylonischen Kontrakte. Mit einer Zusammenstellung sämtlicher Kontrakte der I. Dynastie von Babylon in Regestenform. Von Ernst Lindl. 1913. X und 514 Seiten, DM 80,—.

III. Ergänzungsband

Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung.

1. Teil: Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts. Von Theodor Schermann. 1914. VIII und 136 Seiten.

2. Teil: Frühchristliche Liturgien. 1915. X und 437 Seiten.

3. Teil: Die kirchliche Überlieferung des zweiten Jahrhunderts. 1916. VIII und 175 Seiten. Zusammen DM 120,—.

IV. Ergänzungsband

Das alexandrinische Akzentuationssystem. Unter Zugrundelegung der theoretischen Lehren der Grammatiker und mit Heranziehung der praktischen Verwendung in den Papyri. Von Bernhard Laum. Mit drei Tafeln. 1929. 540 Seiten, DM 88,—.

V. Ergänzungsband

Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach der Auffassung der griechischen und hellenischen Antike der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers. Von Franz Rüsche. 1930. 471 Seiten, DM 72,—.

VI. Ergänzungsband

Die Schulaussprache des Griechischen von der Renaissance bis zur Gegenwart. Erster Teil: Vom XV. bis zum Ende des XVII Jahrhunderts. Von Engelbert Drerup. 1930. VIII und 488 Seiten, DM 80,—.

VII. Ergänzungsband

Zweiter Teil: Vom XVIII. Jahrhundert bis heute. 1932. VIII und 563 Seiten, DM 88,—.
(Ergänzungsband VI und VII werden zusammen abgegeben.)

Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

Spanische Forschungen

1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. In Verbindung mit Edmund Schramm und José Vives, herausgegeben von Johannes Vincke.

9. Band 1954, in Leinen DM 20,50, kartoniert DM 18,—.

10. Band 1955, in Leinen DM 24,—, kartoniert DM 22,—.

11. Band 1955, in Leinen DM 18,—, kartoniert DM 16,—.

12. Band 1956, in Leinen DM 20,75, kartoniert DM 18,75.

13. Band 1958, in Leinen DM 27,50, kartoniert DM 24,80.

14. Band 1959, in Leinen DM 21,50, kartoniert DM 19,50.

15. Band 1960, in Leinen DM 26,—, kartoniert DM 24,50.

16. Band 1960, in Leinen DM 25,—, kartoniert DM 22,50.

17. Band 1961, in Leinen DM 20,25, kartoniert DM 17,75.

18. Band 1961, in Leinen DM 30,50, kartoniert DM 28,—.

19. Band 1962, in Leinen DM 28,50, kartoniert DM 26,—.
20. Band 1962, in Leinen DM 28,50, kartoniert DM 26,—.
21. Band 1963, in Leinen DM 41,—, kartoniert DM 38,50.
22. Band 1965, in Leinen DM 47,—, kartoniert DM 44,—.
23. Band 1967, in Leinen DM 48,—, kartoniert DM 46,—.
24. Band 1968, in Leinen DM 65,—, kartoniert DM 62,—.
25. Band 1970, in Leinen DM 56,—, kartoniert DM 54,—.
26. Band 1971, in Leinen DM 64,—, kartoniert DM 58,—.
27. Band 1973, in Leinen DM 78,—.
28. Band 1975, in Leinen DM 88,—.

2. Reihe: Monographien.

6. Band 1957, Spanische Versdichtung des Mittelalters im Lichte der spanischen Kritik der Aufklärung und Vorromantik, von Henrich Bihler, in Leinen DM 20,—, kartoniert DM 18,—.

7. Band 1958, Cervantes und die Figur des Don Quijote in Kunstanschauung und Dichtung der deutschen Romantik, von Werner Brüggemann, in Leinen DM 29,50, kartoniert DM 27,50.

8. Band 1964, Spanisches Theater und deutsche Romantik, Band 1, von Werner Brüggemann, in Leinen DM 39,50, kartoniert DM 37,—.

9. Band, Spanisches Theater und deutsche Romantik, Band 2, von Werner Brüggemann, in Vorbereitung.

10. Band 1962, Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamensfeier, besonders in Spanien. Studien zur Volksfrömmigkeit des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, von Gerhard Matern, in Leinen DM 46,50, kartoniert DM 44,—.

11. Band 1967, Die theologische Wissenschaftslehre des Juan de Perlin SJ (1569—1638), von Johannes Stöhr, in Leinen DM 68,—, kartoniert DM 64,—.

12. Band 1968, Heine im spanischen Sprachgebiet, von Claude R. Owen, in Leinen DM 62,—, kartoniert DM 58,—.

13. Band 1968, Zur Weltanschauung, Ästhetik und Poetik des Neoklassizismus und der Romantik in Spanien, von Wolfram Krömer, in Leinen DM 43,—, kartoniert DM 39,—.

14. Band 1970, Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum (9.—13. Jahrhundert) von Odilo Engels, in Leinen DM 62,—, kartoniert DM 58,—.

15. Band 1972, Die Kupferstiche zur Psalmodia Eucarstica des Melchor Prieto von 1622, von Ewald M. Vetter, in Leinen DM 110,—.

16. Band 1972, Die philosophischen Notionen bei dem spanischen Philosophen Angel Amor Ruibal (1869—1930), von José Luis Rojo Seijas, in Leinen DM 38,—.

(Mitglieder erhalten 25 % Nachlaß bei Bezug im Abonnement.)

Verlag Aschendorff, Münster

Festschrift für Johannes Vincke. Herausgegeben von Consejo Superior de Investigaciones Científicas und der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft.

Blass, S. A. Tipografica, Nùñez de Balboa, 27, Madrid

Portugiesische Forschungen

Herausgegeben von Hans Flasche.

Erste Reihe: Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte.

1. Band 1960, VIII u. 334 S., 5 Taf. mit 7 Abb., kart. DM 32,—, Leinen DM 34,—.
2. Band 1961, VI u. 297 S., 1 Karte, kart. DM 38,—, Leinen DM 40,—.
3. Band 1962/1963, VI u. 262 S., kart. DM 34,—, Leinen DM 36,—.
4. Band 1964, VI u. 272 S., 9 Taf. mit 17 Abb., kart. DM 48,—, Leinen DM 52,—.
5. Band 1965, VI u. 299 S., kart. DM 51,—, Leinen DM 54,—.
6. Band 1966, 290 S., kart. DM 48,—, Leinen DM 52,—.
7. Band 1967, VI u. 450 S., kart. DM 80,—, Leinen DM 84,—.
8. Band 1968, VI u. 274 S., 5 Taf. mit 8 Abb., kart. DM 54,—, Leinen DM 58,—.
9. Band 1969, VI u. 273 S., Leinen DM 58,—.
10. Band 1970, VIII u. 336 S., Leinen DM 78,—.
11. Band 1971, VI u. 296 S., 20 Abb., Leinen DM 78,—.
12. Band 1972/1973, IV u. 287 S., Leinen DM 74,—.
13. Band 1974/1975, IV u. 332 S., 1 Taf., Leinen DM 90,—.
14. Band 1976, im Druck
15. Band 1977, in Vorbereitung.

Zweite Reihe: Monographien.

1. Band: Christine de Pisan „Buch von den Drei Tugenden“ in portugiesischer Übersetzung. Von Dorothee Carstens-Grokenberger. 1961, VIII u. 159 S., 1 Tafel, kart. DM 19,—, Leinen DM 22,—.

2. Band: Petro Luis SJ (1538—1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Praescienz und Praedestination. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Molinismus. Von Klaus Reinhardt. 1965, XXXI u. 256 S., kart. DM 39,—, Leinen DM 43,—.

3. Band: The Cancionero „Manuel de Faria“. A critical edition with introduction and notes by Edward Glaser, 1968, VI u. 283 S., kart. DM 45,—, Leinen DM 48,—.

4. Band: The Fortuna of Manuel de Faria e Sousa. An Autobiography, Introduction, Edition and Notes. By Edward Glaser. 1975, VIII u. 413 S., Leinen DM 98,—.

João de Barros, *Crónica do Emperador Clarimundo*. Kritische und kommentierte Ausgabe von Kurt Reichenberger. — In Vorbereitung.

Portugiesische Lyrik von Sá de Miranda bis Camoes. Von Kurt Reichenberger. — In Vorbereitung.

Dritte Reihe: Vieira-Texte und Vieira-Studien.

1. Band: Die Antoniuspredigt António Vieiras an die portugiesischen Generalstände von 1642. Kritischer Text und Kommentar von Rolf Nagel. 1972, XII und 142 S., Leinen DM 30,—.

2. Band: António Vieiras Pestpredigt. Kritischer Text und Kommentar von Heinz-Willi Wittschier. 1973, VIII und 176 S. Leinen DM 44,—.

3. Band: António Vieira: História do futuro (Livro Antepimeiro). Edição crítica, prefaciada e commentada por José van den Besselaar. — Volume 1: Bibliografia, Introdução e Texto. 1976, XL und 282 S. Volume 2: Commentario. 1976, IV und 264 S. Beide Bände zusammen DM 178,—.

4. Band: Die Negation im Werk von Padre António Vieira. Von Jürgen Burgarth. VI, 226 S. Das Buch ist ausgedruckt.

5. Band: António Vieiras Predigt über „Mariä Heimsuchung“. (Sermão da Visitação de Nossa Senhora 1640) Kritischer Text und Kommentar von Radegundis Leopold. — Im Druck.

6. Band: António Vieira, „Sermam pelo bom Successo de nossas Armas“ (1645). Von Klaus Rühl. — Im Druck.

7. Sermão pelo bom sucesso de nossas armas (1645). Kritische und kommentierte Ausgabe von Klaus Rühl. — Im Druck.

8. Band: Sermão do SS. Sacramento . . . 1645. Kritische und kommentierte Ausgabe von Helga Bauer. — In Vorbereitung.

9. Band: Clavis prophetarum. Edição crítica e comentada por João Pereira Gomes. — In Vorbereitung.

10. Band: Sermão do Esposo da Mãe de Deus S. José (1642). Kritische und kommentierte Ausgabe von Maria de Fátima Albertina Viegas de Figueiredo. — In Vorbereitung.

11. Band: Sermão das Chagas de S. Francisco . . . 1672. Kritische und kommentierte Ausgabe von Karl-Hermann Körner. — In Vorbereitung.

12. Band: Sermão de S. António . . . 1654 (Sermão aos Peixes). Kritische und kommentierte Ausgabe von Klaus Rühl. — In Vorbereitung.

(Mitglieder erhalten 25 % Nachlaß bei Bezug im Abonnement.)

Verlag Aschendorff, Münster

Literaturwissenschaftliches Jahrbuch

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Hermann Kunisch.

Neue Folge

- Band 1 (1960), VIII/291 Seiten, DM 48,—, für Mitglieder DM 40,80.
Band 2 (1961), VI/291 Seiten, DM 48,—, für Mitglieder DM 40,80.
Band 3 (1962), VI/413 Seiten, DM 54,—, für Mitglieder DM 45,90.
Band 4 (1963), VI/330 Seiten, DM 48,—, für Mitglieder DM 40,80.
Band 5 (1964), VI/507 Seiten, DM 72,—, für Mitglieder DM 61,20.
Band 6 (1965), VI/340 Seiten, DM 59,—, für Mitglieder DM 50,15.
Band 7 (1966), VI/337 Seiten, DM 59,—, für Mitglieder DM 50,15.
Band 8 (1967), VI/388 Seiten, DM 79,—, für Mitglieder DM 67,15.
Band 9 (1968), VI/417 Seiten, DM 76,—, für Mitglieder DM 64,60.
Band 10 (1969), VI/438 Seiten, DM 79,—, für Mitglieder DM 67,15.
Band 11 (1970), VI/452 Seiten, DM 79,—, für Mitglieder DM 67,15.
Band 12 (1971), VI/403 Seiten, DM 79,—, für Mitglieder DM 67,15.

Sprache und Bekenntnis.

Sonderband des Literaturwissenschaftlichen Jahrbuchs

Hermann Kunisch zum 70. Geburtstag, 27. Oktober 1971

Hg. v. Wolfgang Frühwald und Günter Niggel

VII, 324 S. und 12 Abb. 1971, DM 78,—, Mitgliederpreis DM 66,30.

- Band 13 (1972), VI/384 Seiten, DM 79,—, für Mitglieder DM 67,15.
 Band 14 (1973), VI/479 Seiten, DM 79,—, für Mitglieder DM 67,15.
 Band 15 (1974), VI/308 Seiten, DM 79,—, für Mitglieder DM 67,15.
 Band 16 (1975), V/287 Seiten, DM 79,—, für Mitglieder DM 67,15.

Die neue Folge setzt die Tradition des von Günther Müller 1926 begründeten Literaturwissenschaftlichen Jahrbuchs, das 1939 sein Erscheinen einstellen mußte, fort. Das Literaturwissenschaftliche Jahrbuch ist dem ganzen Kreis literarischen Schaffens gewidmet, vornehmlich der deutschen mittelalterlichen und neuzeitlichen Literatur, wobei namentlich für das Mittelalter auch das geistliche Schrifttum deutscher und lateinischer Sprache einzubeziehen ist. Darüber hinaus werden die anderen europäischen Literaturen und deren Wechselbeziehungen zur deutschen Beachtung finden, wie auch die antike Dichtung, soweit sie Verbindungen mit der deutschen hat oder allgemeinere Aufschlüsse gibt.

Verlag Duncker & Humblot, Berlin

Nachdruck Oriens Christianus

Neue Serie. Bände 1—14 (Leipzig 1911—1925)
 Gesamtausgabe broschiert DM 720,—, Leinen DM 880,—

Bände 1—6
 Bände 7/8—10/11
 Band 12/14
 broschiert je DM 84,—
 broschiert je DM 52,—
 broschiert DM 72,—

III. Serie. Bände 1—14 (Leipzig 1927—1941)
 Gesamtausgabe broschiert DM 920,—, Leinen DM 1140,—
 Einzelbände broschiert je DM 72,—

Kraus Periodicals, FL-9491 Nendeln/Liechtenstein

Oriens Christianus

Hefte für die Kunde des christlichen Orients. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Hieronymus Engberding und Joseph Molitor, ab Band 49 unter Mitwirkung von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor. Band 37—41 (1953—1957) vergriffen. Band 42 (1958)—47 (1963) je DM 64,—. Band 48 (1964) XII, 318 Seiten und 13 Tafeln DM 78,—. Band 49 (1965), X, 158 Seiten und 4 Tafeln DM 64,—, Band 50 (1966), IX, 158 Seiten und 12 Tafeln DM 64,—. Band 51 (1967), X, 225 Seiten DM 64,—. Band 52 (1968), IX, 198 Seiten DM 64,—. Band 53 (1969), IX, 278 Seiten DM 64,—. Band 54 (1970), IX, 283 Seiten DM 64,—. Band 55 (1971), VIII, 275 Seiten und 7 Tafeln DM 64,—. Band 56 (1972), VIII, 237 Seiten und 8 Tafeln DM 64,—. Band 57 (1973), VIII, 212 Seiten und 4 Tafeln DM 46,—. Band 58 (1974), VIII, 223 Seiten und 8 Tafeln DM 50,—. Band 59 (1975), VIII, 219 Seiten und 8 Tafeln DM 68,—. Band 60 (1976), VIII, 232 S. DM 72,—.

Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden

Römische Quartalschrift

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Im Auftrag des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft in Verbindung mit Heinrich Chantraine, Erwin Iserloh, Paul Mikat, Konrad Repgen, Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher, Alfred Stuiber, Ernst Walter Zeeden, herausgegeben von Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting.

Jährlich ein Band in zwei Doppelheften.

Verlag Herder, Freiburg

Staatslexikon

Recht — Wirtschaft — Gesellschaft. Herausgegeben von der Görres-Gesellschaft. Acht Bände und drei Ergänzungsbände. Sechste, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage.

Band I, 1957, XII und 624 Seiten.

Band II, 1958, VIII und 616 Seiten.

Band III, 1959, VIII und 616 Seiten.

Band IV, 1959, VIII und 624 Seiten.

Band V, 1960, VIII und 624 Seiten.

Band VI, 1961, VIII und 626 Seiten.

Band VII, 1962, VIII und 608 Seiten.

Band VIII, 1963, VIII, 570 Seiten und 62 Seiten Register.

Band IX, 1969, X und 492 Seiten.

Band X, 1970, VIII und 484 Seiten.

Band XI, 1970, VIII, 418 Seiten und 46 Seiten Register.

Verlag Herder, Freiburg

Kirchenmusikalisches Jahrbuch

Herausgegeben vom Allgemeinen Cäcilien-Verband für die Länder der deutschen Sprache in Verbindung mit der Görres-Gesellschaft. Schriftleitung: Karl Gustav Fellerer. 34. bis 39. Jahrgang.

J. P. Bachem Verlag, Köln

Jahrgang 40/1956, 41/1957, 42/1958, 43/1959, 44/1960, 45/1961, 46/1962, 47/1963, 48/1964, 49/1965, 50/1966, 51/1967, 52/1968, 53/1969, 54/1970, 55/1971, 56/1972, 57/1973 (kart. DM 16,80). 58 u. 59. Band/1974 u. 1975, 60/1976.

Verlag Luthe-Druck, Köln

Concilium Tridentinum

Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuom, Nova Collectio Edidit Societas Goerresiana promovendis inter Germanos Catholicos Litterarum Studiis. 4. Pflichtfortsetzung. Apartbezug möglich.

Tomus I: Diariorum Pars Prima: Herculis Severoli Commentarius Angeli Massarelli Diario I—IV. Collegit, edidit, ill. S. Merkle. CXXXII et 931 pp. (27051) 1. N'dr. d. 2. Aufl. 1965. Br. Subskr.-Pr. DM 235,—, Einz.-Pr. DM 262,—.

Tomus II: Diariorum Pars Secunda: Massarelli Diaria V—VII. L. Pratani, H. Seripandi, L. Firmani, O. Panivinii, A. Guidi, P. G. de Mendoza, N. Psalmaei Commentarii. Collegit, edidit, ill. S. Merkle. CLXXVIII et 964 pp. (27052) 1. N'dr. d. 2. Aufl. 1965. Br. Subskr.-Pr. DM 252,—, Einz.-Pr. DM 280,—.

Tomus III/1: Diariorum Partis Tertiae Volumen Prius: Aistulphi Servantii, Philippi Musotti, Philippi Gerii, Gabrielis Paleotti Scripturae Conciliares. Collegit, edidit, ill. S. Merkle, VIII et 762 pp. (27053) 2. Aufl. 1964. Br. Subskr.-Pr. DM 170,—, Einz.-Pr. DM 189,—.

Tomus IV: Actorum Pars Prima: Monumenta Concilium praecedentia, trium priorum Sessionum Acta. Collegit, edidit, ill. St. Ehses. CXLIV et 619 pp. (27054) 2. Aufl. 1964. Br. Subskr.-Pr. DM 169,—, Einz.-Pr. DM 187,—.

Tomus V: Actorum Pars Altera: Acta post Sessionem tertiam usque ad Concilium Bononiam Translatum. Collegit, edidit, ill. St. Ehses. LX et 1079 pp. (27055) 2. Aufl. 1964. Br. Subskr.-Pr. DM 252,—, Einz.-Pr. DM 280,—.

Tomus VI/1: Actorum Partis Tertiae Volumen Prius: Acta Concilii Bononiensis a Massarello conscripta. XII et 864 pp. (27056) 2. Aufl. 1964. Br. Subskr.-Pr. DM 192,—, Einz.-Pr. DM 215,—.

Tomus VI/2: Actorum Pars Tertia. Volumen Secundum: Concilii Tridentini periodus Bononiensis. Vota patrum et theologorum quotquot inveniri potuerunt. Edidit Th. Freudenberger. XVI et 756 pp. (27066) 1972. Br. Subskr.-Pr. DM 292,—, Einz.-Pr. DM 330,—.

Tomus VI/3: Actorum Pars Tertia. Volumen Tertius: Summaria sententiarum theologorum minorum a theologis Societatis Jesu conscripta. Edidit Th. Freudenberger. XXXVIII + 572 pp. (27068) 1974. Br. Subskr.-Pr. DM 240,—, Einz.-Pr. DM 272,—.

Tomus VII/1: Actorum Partis Quartae Volumen Prius: Acta Concilii iterum Tridentinum congregati a Massarello conscripta 1551—1552. XII et 558 pp. (27057) 1960. Br. Subskr.-Pr. DM 56,—, Einz.-Pr. DM 62,—.

Tomus VII/2: Actorum Partis Quartae Volumen Secundum: Orationes et vota theologorum patrumque originalia in Concilio iterum Tridentinum congregatio prolata vel in scriptis data quotquot inveniri potuerunt cum actis miscellaneis. Collegit, edidit, illustravit Th. Freudenberger. XXXVI et 784 pp. (27067) 1976. Br. Subskr.-Pr. DM 367,—, Einz.-Pr. DM 415,—.

Tomus VIII: Actorum Pars Quinta: Complectens Acta ad praeparandum Concilium, et Sessiones anni 1562 a prima XVII ad sextam XXII. Collegit, edidit, ill. St. Ehses. XIV et 1024 pp. (27058) 2. Aufl. 1964. Br. Subskr.-Pr. DM 229,—, Einz.-Pr. DM 255,—.

Tomus IX: Actorum Pars Sexta: Complectens Acta post Sessionem sextam (XXII) usque ad finem Concilii 17. Sept. 1562—4. Dez. 1563. Collegit, edidit, ill. St. Ehses. XXXII et 1193 pp. (27059) 2. Aufl. 1965. Br. Subskr.-Pr. DM 270,—, Einz.-Pr. DM 300,—.

Tomus X: Epistularum Pars Prima: Complectens Epistulus a die 5 Martii 1545 ad Concilii translationem 11 Martii 1547 scriptas. Collegit, edidit, ill. G. Buschbell. 1072 pp. (27060) 2. Aufl. 1966. Br. Subskr.-Pr. DM 235,—, Einz.-Pr. DM 262,—.

Tomus XI: Epistularum Pars Secunda. XLIV et 1058 pp. (27061) 2. Aufl. 1966. Br. Subskr.-Pr. DM 242,—, Einz.-Pr. DM 270,—.

Tomus XII: Tractatum Pars Prior. LXXX et 884 pp. (27062) 2. Aufl. 1966. Br. Subskr.-Pr. DM 212,—, Einz.-Pr. DM 236,—.

Tomus XIII/1: Tractatum Patris Alterius Volumen Prius: Complectens Tractatus a translatione Concilii usque ad Sessionem XXII conscriptus. Ex Collectionibus Vincentii Schweitzer auxit. Edidit, ill. H. Jedin. XII et 737 pp. (27063) 2. Aufl. 1967. Br. Subskr.-Pr. DM 165,—, Einz.-Pr. DM 184,—.

Verlag Herder, Freiburg

Joseph Görres, Gesammelte Schriften

Band 4. Geistesgeschichte und literarische Schriften, 1808 bis 1817. Herausgegeben von Leo Just. 1955. 336 Seiten. Vergriffen. Band 15. Schriften der Münchener Zeit von 1826 bis 1837, herausgegeben von Ernst Deuerlein. 610 Seiten und 6 Bildtafeln. Vergriffen.

J. P. Bachem Verlag, Köln

Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft

Herausgegeben von Alexander Hollerbach, Hans Maier, Paul Mikat (ab Heft 9) (früher: Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft).

Neue Folge

1./2. Heft

Gegenwartsprobleme des Rechts. Beiträge zum Staats-, Völker- und Kirchenrecht sowie zur Rechtsphilosophie. Herausgegeben von Hermann Conrad und Heinrich Kipp. 1950, 240 Seiten, kart. DM 14,50.

3. Heft

Historische Ansätze für die europäische Privatrechtsangleichung. Von Johannes Herrmann. — Vereinheitlichung des europäischen Rechts. Von George van Hecke. 1963, 31 Seiten, kart. DM 2,80.

4. Heft

Gedanken zur Strafrechtsreform. Von Ernst Heinitz, Thomas Würtenberger und Karl Peters. 1965, 56 Seiten, kart. DM 4,80.

5. Heft

Beiträge zum Richterrecht. Von Walther J. Habscheid und Wilhelm Pötter. 1968, 54 Seiten, kart. DM 4,80.

6. Heft

Möglichkeiten und Grenzen einer Leitbildfunktion des bürgerlichen Ehescheidungsrechts. Von Paul Mikat. 1969, 31 Seiten, kart. DM 2,80.

7. Heft

Zivilrechtliche Aspekte der Rechtsstellung des Toten unter besonderer Berücksichtigung der Transplantationen. Von Hans-Wolfgang Strätz. 1971, 66 Seiten, kart. DM 5,40.

8. Heft

Christlicher Friede und Weltfriede. Geschichtliche Entwicklung und Gegenwartsprobleme. Herausgegeben von Alexander Hollerbach und Hans Maier. Mit Beiträgen von Manfred Abelein, Ernst-Otto Czempel, Hans Maier, Wilfried Schaumann und Swidbert Schnippenkötter. 1971, 417 Seiten, kart. DM 12,—.

9. Heft

Aktuelle Fragen des Arbeitsrechts. Von Bernd Rütters und Theodor Tomandl. 1972, 46 Seiten, kart. DM 4,80.

10. Heft

Deutsches und österreichisches Staatskirchenrecht in der Diskussion. Von Inge Gampl und Christoph Link. 1973, 56 Seiten, kart. DM 5,40.

11. Heft

Zur Kritik der Politischen Theologie. Von Gustav E. Kafka und Ulrich Matz. 1973, 46 Seiten, kart. DM 4,80.

12. Heft

Leben und Werk des Reichsfreiherrn Johann Adam von Ickstatt (1702—1776). Ein Beitrag zur Staatsrechtslehre der Aufklärungszeit. Von Fritz Kreh. 1974, XXIV u. 327 Seiten, kart. DM 44,—.

13. Heft

Zur Reform des § 218 StGB. Von Hermann Hepp und Rudolf Schmitt. 1974, 35 Seiten, kart. DM 4,—.

14. Heft

Beiträge zur Familienrechtsreform. Von Helmut Engler und Dieter Schwab. 1974, 58 Seiten, kart. DM 5,40.

15. Heft

Treu und Glauben. Teil I: Beiträge und Materialien zur Entwicklung von „Treu und Glauben“ in deutschen Privatrechtsquellen vom 13. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Von Hans Wolfgang Strätz. 1974, 328 Seiten, kart. DM 34,—.

16. Heft

Die Entwicklung einzelner Prozeßmaximen seit der Reichszivilprozeßordnung von 1877. Von Jürgen Damrau. 1975, 633 Seiten, kart. DM 68,—.

17. Heft

Zur Problematik der Einführung einer Familiengerichtsbarkeit in der Bundesrepublik Deutschland. Von Dieter Giesen. 1975, 60 Seiten, kart. DM 8,40.

18. Heft

Die Schulaufsicht im Reformwerk des Johann Ignaz von Felbiger. Schule, Kirche und Staat in Recht und Praxis des aufgeklärten Absolutismus. Von Josef Stanzel. 1976, 427 Seiten, kart. DM 48,—.

19. Heft

Unfallprophylaxe durch Strafen und Geldbußen? Vorschläge zu einer Neugestaltung des Sanktionensystems im Bereich des Verkehrsrechts. Von Peter Cramer. 1975, 189 Seiten, kart. DM 19,80.

20. Heft

Revolution — Demokratie — Kirche. Von Winfried Becker, Hans Maier und Manfred Spieker. 1975, 72 Seiten, kart. DM 12,—.

21. Heft

Das Vaterschaftsanerkenntnis im Islamrecht und seine Bedeutung für das deutsche internationale Privatrecht. Von Christian Kohler. Mit einem Vorwort von Wilhelm Wengler. 1976, 242 Seiten, kart. DM 28,—.

22. Heft

Kinderschutz als Rechtsschutz und elterliches Sorgerecht. Von Manfred Hinz. 1975, 79 Seiten, kart. DM 9,20.

23. Heft

Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts. Von Diethelm Klippel. 1976, 244 S., kart. DM 34,—.

24. Heft

Verfassungsprobleme des Hochschulwesens. Von Ulrich Karpen und Franz-Ludwig Knemeyer. 1976, 92 S., kart. DM 10,80.

25. Heft

Zur Problematik multinationaler Unternehmen. Von Rolf Birk und Hans Tietmeyer. 1976, 60 Seiten, kart. DM 7,80.

26. Heft (in Herstellung)

Rechtsprobleme in den Freilassungen der Böötier, Dorer, Phoker, Ost- und Westlokrer. Von Karl-Dieter Albrecht. 1977, 350 Seiten, kart. ca. DM 44,—.

27. Heft

Ehe, Familie und Erwerbsleben. Von Dieter Giesen. 1977, 80 Seiten, kart. DM 9,80.

28. Heft (in Herstellung)

Die erste gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Von Albin Nees. 1977, 300 Seiten, kart. ca. DM 38,—.

Alte Folge

74. Heft

Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici. Eine kritische Untersuchung. Von Klaus Mörsdorf. 1967, unveränderter Nachdruck der Ausgabe Paderborn. 1937. 424 Seiten, kart. DM 30,—.

Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

Veröffentlichungen der Sektion für Wirtschafts- und Sozialwissenschaft

3. Heft

Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius XI. Text und deutsche Übersetzung samt systematischen Inhaltsübersichten und einheitlichem Sachregister im Auftrag der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft herausgegeben von Gustav Gundlach. 1961, XVI und 183 Seiten, kart. DM 14,—.

7. Heft

Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. Die geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Grundlagen der berufsständischen Idee. Von Wilhelm Schwer. Mit Vor-

und Nachwort, herausgegeben von Nikolaus Monzel. 1952, unveränderter Nachdruck 1970. 99 Seiten, kart. DM 8,—.

Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

Civitas

Jahrbuch für Sozialwissenschaften, herausgegeben von der Görres-Gesellschaft in Verbindung mit S. E. Josef Kardinal Höffner (Köln), Werner Mahr (München), Hans Maier (München), Paul Mikat (Bochum), Hermann Josef Wallraff (Frankfurt). I. Band 1962, II. Band 1963, III. Band 1964, IV. Band 1965, V. Band 1966, VI. Band 1967, VII. Band 1968, VIII. Band 1969, IX. Band 1970, X. Band 1971, XI. Band 1972, XII. Band 1973, XIII. Band 1974, V, XIV. Band 1976. Schriftleitung: Bernhard Vogel, Peter Haungs, Peter Molt, J. Heinz Müller. Je 220—316 Seiten, Ganzleinen DM 24,50 bis 48,—.
(Mitglieder erhalten 25 % Nachlaß bei Bezug im Abonnement.)

Matthias Grünewald Verlag, Bischofsplatz 6, 6500 Mainz

Vatikanische Quellen

VII. Band

Die Einnahmen der Apostolischen Kammer unter Innozenz VI. 1. Teil: Die Einnahmeregister des Päpstlichen Thesaurars. Herausgegeben von Hermann Hoberg. 1956, X, 36, 501 Seiten, brosch. DM 50,—.

VIII. Band

Die Einnahmen der Apostolischen Kammer unter Innozenz VI. 2. Teil: Die Servitienquittungen des päpstlichen Kamerars. Herausgegeben von Hermann Hoberg. 1972, XII, 36, 302 Seiten, brosch. DM 68,—.

Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

Nuntiaturberichte aus Deutschland

Die Kölner Nuntiatur (1583—1648)

Band I

Bonomi in Köln. Santonio in der Schweiz. Die Straßburger Wirren. Bearbeitet von Stephan Ehses und Alois Meister. 1969 (1895), LXXXV, 402 Seiten, kart. DM 44,—.

Band II/1

Nuntius Ottavio Mirto Frangipani. 1587—1590. Bearbeitet von Stephan Ehses. 1969 (1899), LXI, 544 Seiten, kart. DM 56,—.

Band II/2

Nuntius Ottavio Mirto Frangipani. 1590—1592. Bearbeitet von Burgkhard Roberg. 1969, LI, 330 Seiten, kart. DM 52,—.

Band II/3

Nuntius Ottavio Mirto Frangipani. 1592—1593. Bearbeitet von Burkhard Roberg. 1971, XVIII, 450 Seiten, kart. DM 90,—.

Band III (in Vorbereitung)

Nuntius Coriolano Garzadoro. 1596—1606.

Band IV/1

Nuntius Atilio Amalteo. 1606—1607. Bearbeitet von Klaus Wittstadt. 1975, LXXXI, 394 Seiten, kart. DM 92,—.

Band V/1

Nuntius Antonio Albergati. 1610—1614. Bearbeitet von Wolfgang Reinhard. 1973, 2 Halbbände. Zusammen LVIII, 1068 Seiten, kart. DM 245,—.

Band VI

Nuntius Pietro Francesco Montoro. 1621—1624. Bearbeitet von Klaus Jaitner. 1976. 2 Halbbände. Zusammen LXII, 800 Seiten, kart. ca. DM 150,—.

Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

Die Görres-Gesellschaft 1876—1941

Grundlegung — Chronik — Leistungen. Von Wilhelm Spael. 1975, 84 Seiten, kart. DM 5,20.

Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

**Veröffentlichungen des Instituts für interdisziplinäre Forschung
(Naturwissenschaft — Philosophie — Theologie):**

Reihe „Grenzfragen“

Verlag Karl Alber, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Band 1:

Führt ein Weg zu Gott? Hrsg. v. Norbert A. Luyten. 1972. 336 Seiten. Kart. 38,— DM. (ISBN 3-495-47250-9)

Inhalt: N. A. Luyten (Fribourg), Führt ein Weg zu Gott? — J. Meurers (Wien), Die Gott-ist-tot-Theologie und das wissenschaftliche Erkenntnisbemühen heute — B. Thum (Wien), Theologie und Sprachanalyse — N. A. Luyten (Fribourg), Gotteserkenntnis und naturwissenschaftliches Denken — D. Dubarle (Paris), Naturwissenschaftliche Methode und Offenbarung der Transzendenz — H. Dolch (Bonn), Der Wunderglaube in der Kritik der Naturwissenschaft — H. Doms (Münster), Gott als Vollender seiner Wahl — Diskussionen.

Band 2:

Krise im heutigen Denken? Hrsg. v. Norbert A. Luyten. 1972. 278 Seiten. Kart. DM 34,— (ISBN 3-495-47254-1)

Inhalt: G. Cottier (Genf), Das Krisenbewußtsein in der modernen Philosophie — B. Thum (Salzburg), Symbol und aufschließendes Modell — H. Staudinger (Gießen), Planung und Freiheit der wissenschaftlichen Forschung — M. Steiner (Bonn), Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie — heute? — A. R. Sigmond (Rom), Soziologische Aspekte der gegenwärtigen Glaubenskrise — J. Lortz (Mainz), Kirche und wir in der Krise — Diskussionen.

Band 3:

Weltgestaltung als Herausforderung. Hrsg. v. Norbert A. Luyten. 1973. 324 Seiten. Kart. DM 38,— (ISBN 3-495-47276-2).

Inhalt: N. A. Luyten (Fribourg), Der Mensch als Selbst- und Weltgestalter — B. Thum (Wien), Evolution und Geschichte — P. Koessler (Inzell), Die Technisierung und ihr Einfluß auf den Lebensstil des heutigen Menschen — H. M. Th. Rauen (Münster), Gefährdung unserer biologischen Existenz — P. Christian (Heidelberg), Interdependenz von Mensch und Umwelt in der Entstehung von Krankheiten — D. Dubarle (Paris), Der Mensch als Bedrohung der Menschlichkeit — H. Dolch (Bonn), Die bleibende Botschaft der Offenbarung und die sich verändernde menschliche Gesellschaft — Diskussionen.

Band 4:

Fortschritt im heutigen Denken? Hrsg. v. Norbert A. Luyten. 1974. 340 Seiten. Kart. DM 38,— (ISBN 3-495-47298-3)

Inhalt: B. Thum (Salzburg), Die Geschichtlichkeit des Begriffs der wissenschaftlichen Forschung — J. Arens (Utrecht), Dynamismus des Strukturbegriffs — K. J. Narr (Münster), Tendenzen in der Urgeschichtsforschung — W. J. Revers (Salzburg), Über die historischen Dynamismen der psychologischen Forschung — G. Cottier (Genf), Kann man von einem Fortschritt in der Philosophie sprechen? — H. Dolch (Bonn), Fortschritt im Glauben — N. A. Luyten (Fribourg), Interdisziplinarität und Integration des Wissens — Diskussionen.

Band 5:

Zufall, Freiheit, Vorsehung. Hrsg. v. Norbert A. Luyten. 1975. 398 Seiten mit 32 Abbildungen und Tabellen. Kart. 47,— DM. (ISBN 3-495-47323-8)

Inhalt: B. Thum (Salzburg), Kausalität, Naturgesetz und Freiheit unter modaltheoretischem Gesichtspunkt — N. A. Luyten (Fribourg), Das Kontingenzproblem. Das Zufällige und das Einmalige in philosophischer Sicht — A. Meessen (Löwen), Freiheit, Determinismus und Zufall im Rahmen der klassischen Physik — A. Meessen (Löwen), Die Unbestimmtheit der quantenmechanischen Voraussagen und der freien Willensentscheidungen — A. W. v. Eiff (Bonn), Das Gedächtnis. Biologische Grundlagen eines psychophysiologischen Phänomens — W. Wickler (Seewiesen), Individuelle Bindungen aus der Sicht des Verhaltensforschers — L. Scheffczyk (München), Der christliche Vorsehungsglaube und die Selbstgesetzlichkeit der Welt (Determinismus — Zufall; Schicksal — Freiheit) — Diskussionen.

Band 6:

Wissenschaft und gesellschaftliche Verantwortung. Hrsg. v. Norbert A. Luyten. 1977. Ca. 360 Seiten. Kart. ca. 47,— DM. (ISBN 3-495-47367-X)

Inhalt: Hansjürgen Staudinger (Freiburg i. Br.), Wissenschaft — ein Spiel — Dominique Dubarle (Paris), Macht und Verantwortung der modernen Wissenschaft —

Andreas R. 'Sigmund (Rom), Ethik und Verantwortung der Wissenschaft aus der Sicht der Soziologen — Edouard L. Boné (Louvain-la-Neuve), Der christliche Forscher und die Fragen unserer Zeit — Alfred Schieb (Köln), Die Verantwortung des Ingenieurs — Werner Bröker (Gimblet), Verantwortete Theologie — Leo Scheffczyk (München), Freiheit und Bindung der Theologie als Glaubenswissenschaft — August Meessen (Löwen), Wissenschaft in Krieg und Frieden — Hansjürgen Staudinger (Freiburg i. Br.), Möglichkeiten und Gefahren der molekularen Genetik. Die Gen-Manipulation — Heimo Dolch (Bonn), Über die Herrlichkeit des Menschen — Diskussionen.

Vorläufer der Reihe „Grenzfragen“ ist die
Reihe „Naturwissenschaft und Theologie“

Verlag Max Hueber, München

Heft 1

Vorträge zur Eröffnung des Instituts der Görres-Gesellschaft. Beiträge von J. Kälin, M. Schmaus und F. J. Buytendijk. 57 Seiten, kartoniert DM 2,80.

Heft 2

Die biologische Evolution. Beiträge von J. Peitzmeier, M. J. Heuts, J. Kälin, S. Alcobé, F. M. Bergounioux, H. Dolch, N. Luyten. 172 Seiten, kartoniert DM 9,80.

Verlag Karl Alber, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Heft 3

Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit. Vergriffen.

Heft 4

Geist und Leib in der menschlichen Existenz. Vorträge und Diskussionen. Vergriffen.

Heft 5

Tragweite und Grenzen der wissenschaftlichen Methoden. Vorträge und Diskussionen. Beiträge von J. Meurers, M. J. Heuts, J. Piveteau, H. Dolch, B. Thum, N. M. Luyten, H. Doms. 216 Seiten, kart. DM 26,— (ISBN 3-495-44072-0).

Heft 6

Die Problematik von Raum und Zeit. Vorträge und Diskussionen. Beiträge von G. Ludwig, J. Meurers, W. Büchel, N. Luyten, B. Thum, H. Volk. 224 Seiten, Großoktav DM 26,— (ISBN 3-495-47116-2).

Heft 7

Materie und Leben. Vorträge und Diskussionen. Beiträge von St. Goldschmidt, J. Piveteau, J. Haas, F. Mainx, J. Kälin, P. Christian, D. Dubarle, M. Schmaus. 288 Seiten, Großoktav DM 28,— (ISBN 3-495-47141-3).

Heft 8

Struktur und Dynamik der Materie. Vorträge und Diskussionen. Beiträge von G. Ludwig, W. Büchel, J. Meurers, N. A. Luyten, P. Christian, B. Thum, M. Schmaus. 208 Seiten, Großoktav DM 26,— (ISBN 3-495-47150-2).

Heft 9

Mensch und Technik. Beiträge von P. Koeßler, F. Moeller, D. Dubarle, B. Thum, J. H. Walgrave, N. A. Luyten. 158 Seiten, DM 22,— (ISBN 3-495-47158-8).

Heft 10

Teilhard de Chardin und das Problem des Weltbilddenkens. Vorträge und Diskussionen. Beiträge von J. Piveteau, J. Meurers, W. Keilbach, G. Vandebroek, N. A. Luyten, H. Dolch, K. Rahner. 202 Seiten, Großoktav, kart. DM 26,— (ISBN 3-495-47163-4).

Heft 11

Umwelt, Erbgut und menschliche Persönlichkeit. Vorträge und Diskussionen. Beiträge von H. M. Rauen, F. Büchern, H. Schipperges, J. J. Lopez-Ibor, J. Rudin, W. van der Marck. 210 Seiten, Großoktav DM 26,— (ISBN 3-495-47185-5).

Heft 12

Weisen der Zeitlichkeit. Vorträge und Diskussionen. Beiträge von G. Ludwig, W. Büchel, M. J. Heuts, P. Christian, J. Meurers, P. B. Thum, J. Lotz, K. Rahner. 246 Seiten, Großoktav DM 28,— (ISBN 3-495-47199-5).