Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft

1987

Mit den in Augsburg
gehaltenen Vorträgen
von Walter Kasper,
Paul Mikat,
Hermann Krings,
Willi Geiger und
Franz-Xaver Kaufmann

1988
Görres-Gesellschaft
zur Pflege der Wissenschaft

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

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Erster Teil:

Wissenschaftliche Beiträge

Walter Kasper: Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse 5

Paul Mikat: Zur Gehorsams- und Widerstandsproblematik nach Röm 13,1–7 19

Hermann Krings: Die Tugend zwischen Gesetz und Freiheit. Eine kritische Prüfung des Begriffs „Rechtsgehorsam" und ein Beitrag zur Ethik der Demokratie .. 34

Willi Geiger: Rechtsgehorsam im demokratischen Rechtsstaat – Grund und Grenzen .. 49

Franz-Xaver Kaufmann: Christentum und Wohlfahrtsstaat .. 63

Zweiter Teil:

Die Generalversammlung in Augsburg

Bericht über den Verlauf der Tagung 86

Alexander Hollerbach: Laudatio anläßlich der Verleihung des Ehrenringes der Görres-Gesellschaft an Professor Dr. Dr. h.c. J.J.M. van der Ven 88

Hans Michael Baumgartner: In memoriam Norbert A Luyten 92

Sektionsberichte 94

Dritter Teil:

Jahresbericht

I. Vorstand und Sektionsleiter 138

Träger des Ehrenringes der Görres-Gesellschaft 140

II. Mitgliederstand 141

III. Beirat 141

IV. Haushaltausschuß 151

V. Unsere Toten 151

VI. Institute und Auslandsbeziehungen

Institut Rom 152

Institut Madrid 154

Institut Lissabon 156

Institut Jerusalem 156

Institut für Interdisziplinäre Forschung 157

VII. Publikationen 159

Walter Kasper
Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse

I.

Am 7. Dezember 1965 hat das II. Vatikanische Konzil nach dramatischen Auseinandersetzungen „Die Erklärung über die Religionsfreiheit" beschlossen und noch am gleichen Tag feierlich verkündet. Mit dieser Erklärung hat die katholische Kirche nach langem Zögern, vielen Vorbehalten und Einsprüchen wesentliche Anliegen der politischen Aufklärung und Neuzeit akzeptiert. Die Erklärung über die Religionsfreiheit gilt deshalb mit Recht als ein Meilenstein in der langen konfliktreichen Geschichte des Verhältnisses von katholischer Kirche und neuzeitlicher Freiheitsgeschichte.

Dieser Einschnitt führte fast zwangsläufig zu erheblichen innerkirchlichen Konflikten. Der Widerspruch der Traditionalisten setzt ja nicht etwa bei der lateinischen Sprache in der Liturgie, sondern vor allem bei dieser Erklärung an. Für die Traditionalisten bedeutet die Anerkennung der Religionsfreiheit nichts weniger als das Eindringen der Ideen der Französischen Revolution in die Kirche und einen schwerwiegenden Bruch mit der kirchlichen Tradition. Auf der anderen Seite des kirchlich-theologischen Spektrums wurde aus der Anerkennung der Säkularität der modernen Gesellschaft nicht selten eine Säkularisierung der Kirche selbst, teils liberalistischer, teils utopisch sozialistischer Provenienz. So kam es einerseits zum Disput um das Thema Freiheit, Menschenrechte, Demokratisierung, Pluralismus und Dissens in der Kirche, andererseits sorgt das Engagement der Theologie der Befreiung für noch immer nicht voll ausgestandene Konflikte.

Doch damit nicht genug! Die Anerkennung des Prinzips der Religionsfreiheit hat auch weitreichende gesellschaftliche Folgen. Hermann Lübbe hat sie jüngst in seinem Buch „Religion nach der Aufklärung" nochmals eingehend analysiert: Neutralisation der Wahrheitsansprüche und Bedeutungsschwund der Religion, zumindest einer Religion mit dogmatischem Wahrheitsanspruch. Schon zuvor hat Wolfhart Pannenberg von der Gefahr der Erosion und von einem drohenden Legitimitätsverfall unserer freiheitlichen Institutionen aufgrund der Säkularisierung gesprochen.

Die Phase des nachkonziliaren Enthusiasmus unter dem Motto „Wir überholen die Moderne" konnte deshalb nur von kurzer Dauer sein. Schon bald wurde die Kirche wieder auf den harten Boden der Realitäten zurückgeholt. Die alarmierenden Zahlen der Kirchenaustritte und des Rückgangs des Kirchenbesuchs sind nur äußere Indizien für einen unbestreitbaren Bedeutungsverlust der Kirchen und für Gleichgültigkeit, manchmal sogar für emotionale Feindseligkeit gegenüber vielem, für das sie stehen. Innerkirchlich gibt es kaum übersehbare Zeichen der Frustration und der Resignation und – zumindest bei uns – eine gefährliche Orientierungs- und Perspektivenlosigkeit. Offensichtlich weiß die Kirche in Deutschland im Augenblick nicht so recht, wo ihr der Kopf steht und wie es in der gegebenen Situation konkret weitergehen soll.

Diese Situation hat vielfältige Ursachen. *Eine* entscheidende Ursache der gegenwärtigen Krise dürfte darin bestehen, daß es bisher nicht gelungen ist, die konziliare Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und neuzeitlicher Welt zu verarbeiten und fruchtbar zu machen.

Ich behandle das Thema „Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse" im folgenden nicht religionssoziologisch, politologisch oder staatskirchenrechtlich, auch nicht primär historisch, sondern aus der Perspektive und mit den Methoden der systematischen, näherhin der dogmatischen Theologie, das heißt unter normativem Gesichtspunkt. Es geht mir also um die grundsätzliche Frage des Verhältnisses der Kirche, ihres Wahrheits- und Freiheitsverständnisses zu den neuzeitlichen Freiheitsprozessen, eine Frage von schicksalhafter Bedeutung für die Zukunft des Christentums in unserer Gesellschaft.

II.

Wir fragen zuerst: Was meinen wir, wenn wir von den neuzeitlichen Freiheitsprozessen sprechen? Ich habe bei der Themenwahl bewußt den Plural „Freiheitsprozesse" gewählt und den gebräuchlicheren Singular „Freiheitsgeschichte" vermieden. Die Neuzeit ist nämlich alles andere als ein einheitlicher und einliniger Prozeß. Zur Neuzeit gehören Reformation wie Gegenreformation, Humanismus und Aufklärung wie Barock, Mystik und Romantik, Revolution wie Restauration, Idealismus wie Marxismus und Positivismus, Hochblüte von Kunst und Kultur in der Goethezeit wie Naturwissenschaft, Technik und industrielle Massenzivilisation, aufstrebendes Bürgertum wie antibürgerliche Kritik- und Protestbewegungen. Es ist deshalb historisch verengend, das Projekt der Moderne einseitig mit der Intention der Aufklärung in eins zu setzen, wie Jürgen Habermas das tut, oder die Moderne einseitig auf das cartesianische Subjekt-Objekt-Schema und die damit gegebene Unterdrückung der Natur und des Emotionalen durch die Vernunft festzulegen, wie es gegenwärtig im Zeichen der sogenannten Postmoderne, von New Age

und ähnlichen Bewegungen, oft geschieht. Joachim Ritter hat mit Recht von der Zweigleisigkeit der modernen Geistesgeschichte gesprochen, zu der Descartes' „Methode" wie Pascals „Logique du coeur", Aufklärung wie Mystik, der trockene Stubengelehrte wie das Genie und der Bohémien, die romantische Naturphilosophie wie das mechanische Weltbild Newtons gehören.

„Neuzeit" ist, wie jede Epochenumschreibung, ein schwieriger Begriff. Ist es schon schwierig und kontrovers, den Beginn der Neuzeit zu bestimmen, so noch problematischer, das Ende der Neuzeit, eine Postmoderne oder ein New Age zu proklamieren. Die meisten der dort geltend gemachten Motive der Neuzeitkritik sind im Grunde so alt wie die Neuzeit selbst. Es hat die Neuzeit nie ohne Neuzeitkritik gegeben.

Dennoch gibt es so etwas wie einen gemeinsamen Nenner der neuzeitlichen Kultur: die Wende zum Menschen als Ausgangspunkt, Medium und Kriterium für die Zuwendung zur Welt, auch für das Verhältnis zur Tradition und zur Religion. Das seiner selbst bewußte, sich selbst bestimmende, sich selbst entwerfende Subjekt und d.h. die autonom verstandene Freiheit des Menschen ist Kern und Brennpunkt des neuzeitlichen Bewußtseins.

Zwar gehört die Würde des Menschen von jeher zum ureigensten abendländischen Erbe. Dieses erhält jedoch in der Neuzeit eine neue Qualität. Denn im Zusammenbruch der bis dahin tragenden politischen und religiösen Ordnungen am Ende des Mittelalters löst die Neuzeit die menschliche Freiheit aus dem Ordo von Natur und religiöser Tradition. Sie versteht Freiheit nicht mehr teleologisch, nicht mehr eingebunden in einen großen metaphysischen und theologischen Ordnungszusammenhang, nicht mehr wie Sokrates als das Tun des Besten oder wie Platon als Ausrichtung auf das schlechterdings vorgegebene und verbindlich aufgegebene Gute, sondern als autonome, d.h. selbstgesetzliche Freiheit. Die Freiheit ist etwas Unbedingtes und Letztes. Sie ist es, die nunmehr jede Ordnung setzt, prüft und normiert. Sie ist der Grund der Selbstvergewisserung des Menschen, nachdem die überkommenen äußeren Vergewisserungsinstanzen sich als brüchig erwiesen haben.

Die Größe der neuzeitlichen Idee der Freiheit ist unbestreitbar. Die Idee der Menschenrechte, der Toleranz, der Gleichheit vor dem Gesetz, einer freiheitlichen politischen Ordnung, welche an der Würde des Menschen orientiert ist, der Freiheit von Wissenschaft und Kunst, der Information und Kommunikation gehören – hoffentlich – zum bleibend gültigen Erbe der Neuzeit, das dabei auch wesentliche christliche Impulse aufgenommen und weitergebildet hat.

Es gibt aber auch das Elend und eine tiefe innere Ambivalenz des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses. Sie wird erst heute voll ansichtig. Die neuzeitliche Selbstgewißheit war ja zunächst nicht mehr als ein unabgegoltener Anspruch, den die

Neuzeit auf dem Weg der Selbstverwirklichung und Selbstrechtfertigung einzulösen suchte. Je entschiedener sie dabei selbst Gott und Vorsehung zu spielen versuchte, um so mehr geriet sie in eine heillose Überforderung. Der Weg der Selbstbegründung führte ins Bodenlose. Insofern ist Nietzsche der Testamentsvollstrecker der Neuzeit. Sie ist deshalb begleitet von der Angst, Angst nicht vor etwas, vielmehr Angst als Daseinsverfassung, welche auf wechselnde und im Grunde beliebige Objekte projiziert werden kann. Genauer formuliert: Die Neuzeit verwechselte oft die Unbedingtheit der Freiheit mit ihrer Absolutheit. Ihr daraus resultierender „Gottes- und Allmachtskomplex" (H.E. Richter) realisierte sich als Wille zur Macht, den Nietzsche und Heidegger als Grundzug des abendländischen und besonders des neuzeitlichen Denkens diagnostizierten. So kam es in der Neuzeit zu einer bisher nie dagewesenen Steigerung der Macht. Sie ist, wie Romano Guardini schon 1950 zeigte, *das* Problem des Menschen am Ende der Neuzeit.

An dieser Stelle setzt die sogenannte postmoderne Neuzeitkritik ein. Jean Francois Loytard, einer ihrer maßgeblichen Wortführer, begründet den Abschied von der Moderne mit dem totalitären Charakter der Vernunftherrschaft. Schon zuvor hatten Max Horkheimer und Theodor W. Adorno die Dialektik der Aufklärung analysiert. Die Entdeckung der Subjektstellung des Menschen führte nämlich nicht nur zur Objektivierung der Natur, sondern in der Konsequenz auch zur Vergegenständlichung des Menschen. Denn es liegt in der Logik des unkontrollierten Herrschaftswillen, daß der Mensch selbst von ihm abhängig und mediatisiert wird. Wenn alles zur Nummer wird, dann wird am Ende auch der Mensch zur antlitzlosen Nummer. Erst in der Neuzeit taucht der Totalitarismus als Möglichkeit und als grauenhafte Wirklichkeit auf. Gegenwärtig laufen Strukturalismus, Systemtheorien, Behaviorismus und avantgardistischer Nietzscheanismus (M. Foucault) übereinstimmend auf die offen proklamierte Abschaffung der alteuropäischen Menschenwürde hinaus. Nach dem Tod Gottes kommt es zur Toterklärung des Menschen. Schon im Imperialismus und Kolonialismus ist die neuzeitliche europäische Befreiungsgeschichte von einer Unterdrückungs- und Leidensgeschichte begleitet. Dies ist die Legitimationsbasis der Kritik vieler Befreiungsbewegungen, auch der Befreiungstheologie, an der europäisch-westlichen Zivilisation. Diese Kritik führt inzwischen bei uns zu einer Verunsicherung hinsichtlich unserer eigenen Tradition, die viele nur noch im Zerrspiegel von Horrorszenarien zu sehen vermögen.

Was gilt? Was bleibt? Eines wird trotz aller Ernüchterung hoffentlich bleiben: der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit und in den mühsam errungenen freiheitlichen Ordnungen. Der Ausstieg aus der europäischen Geschichte oder auch nur der neuzeitlichen Geschichte ist jedenfalls keine Lösung. Deshalb hilft die Theologie der Befreiung zumindest in unserem Kontext nicht weiter; sie entzieht sich einer konstruktiven Auseinandersetzung mit den positiven Aspekten der neuzeitlichen Idee der Freiheit. Demgegenüber gilt es, wie Hermann Krings gelegentlich be-

merkte, die Moderne vor der Destruktion der Moderne durch sich selbst zu bewahren. In dieser Perspektive ist nunmehr nach dem Verhältnis von Kirche und neuzeitlichen Freiheitsprozessen und nach einer authentischen Theologie der Freiheit zu fragen.

III.

Die Kirche – und das gilt zumindest am Anfang für alle Kirchen – hat sich mit der Neuzeit lange Zeit schwer getan. Mehrfach stand die katholische Kirche in der Versuchung, das Mittelalter romantisch zu idealisieren. Novalis schrieb schon 1799 unter dem Titel „Die Christenheit oder Europa" ein glühendes Bekenntnis zur mittelalterlichen Ordnung. „Es waren schöne menschliche Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten gleichen Reiches."

Auch wenn es, wie Hans Maier gezeigt hat, schon frühe Wurzeln einer „christlichen Demokratie" gibt, so hieß die Reaktion kirchlicher Kreise auf die Französische Revolution zunächst überwiegend Restauration. Die Päpste des 19. Jahrhunderts von Gregor XVI. bis hin zu Leo XIII. haben die neuzeitliche Freiheitsidee, so wie sie ihnen damals konkret begegnete, mehrfach schärfstens kritisiert. Auch das I. Vatikanische Konzil sah die Neuzeit als eine große Abfalls- und Verfallsgeschichte. In der Zwischenkriegszeit unseres Jahrhunderts dauerte diese Sicht fort. Karl Adam schrieb in dem damals viel gelesenen Buch „Das Wesen des Katholizismus: „Das Kennzeichen des modernen Menschen ist die Entwurzelung ... Das 'Los von der Kirche' im 16. Jahrhundert führte mit innerer Notwendigkeit zum 'Los von Christus' im 18. Jahrhundert und von da zum 'Los von Gott' im 19. Jahrhundert. Damit war die moderne Geistigkeit aus ihrem wichtigsten, tiefsten Lebenszusammenhang gerissen, aus ihrem Verwurzeltsein im Absoluten, im Selbstand des Seins, im Wert der Werte." Noch 1950 sprach Romano Guardini in dem bereits zitierten Buch „Das Ende der Neuzeit" vom „Empörungsglauben des Autonomismus".

Für diese Zeit- und Kulturkritik gab es verständliche Gründe. Sie lagen nicht nur im Besitz- und Machtverlust, den die Kirche in der Folge der Französischen Revolution mit der Säkularisation hinzunehmen hatte. Die neuzeitliche Freiheitsidee selbst war zutiefst ambivalent; ihr emanzipatorischer Charakter bedrohte die dogmatischen Grundlagen des christlichen Glaubens. Auch ein so aufgeschlossener Geist wie John Henry Newman stellte das dogmatische Prinzip dem liberalistischen Prinzip seiner Zeit entgegen. Deshalb betonte die katholische Theologie der Neuzeit viel deutlicher, als es die hochmittelalterliche Scholastik je hätte tun können, das Autoritätsprinzip. Der Begriff Dogma wurde nicht umsonst erst im Verlauf der Neuzeit zu dem heute geläufigen Terminus technicus; er war gedacht als eine

„permanente Kampfansage an die schrankenlose Autonomie der menschlichen Vernunft" (G. Söll).

Noch in der Antithese blieb freilich auch die Kirche der von ihr bekämpften These verhaftet. Dies ließe sich an vielen Beispielen zeigen. Das dogmatische Denken etwa, zweifellos antiautonomistisch gebraucht, entspricht – wie E. Rothacker, H.G. Gadamer und N. Luhmann auf unterschiedliche Weise gezeigt haben – durchaus der spezifisch neuzeitlichen dogmatischen Denkform, welche das Dickicht des Wissens, der Meinungen und der Hypothesen dadurch durchsichtig und gewissermaßen einsichtig machen will, daß sie alles auf letzte, nicht mehr hinterfragbare Axiome zurückführt. So steht auch die erst in der Neuzeit voll ausgebildete, vom I. Vatikanum definierte Unfehlbarkeitstheorie in Entsprechung zur neuzeitlichen Vergewisserungsproblematik.

Dies zeigt, daß die katholische Kirche der Neuzeit alles andere war als – um es im Anschluß an Franz Overbeck zu formulieren – die einbalsamierte Mumie, in der Altertum und Mittelalter auf die Neuzeit gekommen sind. Sie war keine bloße Subkultur, wie immer wieder behauptet wird. Sie hat vielmehr im Widerspruch zum neuzeitlichen Prinzip der Freiheit dieses auf eine ihr eigentümliche Weise verarbeitet.

Diese Methode der „Anknüpfung im Widerspruch" war überaus wirksam. Sie ermöglichte einen nach außen wie nach innen geschlossenen Katholizismus, der geistig und politisch ein mächtiges Widerlager war gegenüber den totalisierenden Ansprüchen der neuzeitlichen Vernunft. Gerade in der Verteidigung ihrer Eigenständigkeit gegen den Absolutismus des 18. und den liberalen Kulturmonopolismus im 19. Jahrhundert war die katholische Kirche auf ihre Weise ein Hort der Freiheit. Die Geschlossenheit erwies sich freilich zunehmend auch als Schwäche, weil sie auf die neuzeitliche Herausforderung besonders in der unseligen Modernismuskrise zu Beginn unseres Jahrhunderts nur noch defensiv und apologetisch zu reagieren vermochte. Das Christentum zog sich mehr und mehr auf das explizit Kirchliche zurück und ging durch diese Verkirchlichung seiner weltgestaltenden Kraft verlustig (F.X. Kaufmann).

Die dadurch ausgelöste Krise schwelte schon längst vor dem II. Vatikanischen Konzil. Der vorübergehende Konzilsenthusiasmus hat sie eher verdeckt, bis sie im Zusammenhang der – man muß schon sagen: kulturrevolutionären – Ereignisse am Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre offenkundig wurde. Seither haben sich die Dinge beruhigt; daß wir die Probleme geistig verarbeitet und bewältigt haben, wird man freilich kaum behaupten können.

Langfristig gesehen hat das Konzil vor allem in der „Erklärung über die Religionsfreiheit" unter voller Wahrung der Lehrkontinuität einen bedeutsamen Para-

digmenwechsel vollzogen. Es hat die neuzeitlichen Freiheitsprozesse grundsätzlich akzeptiert und sich auf den Boden der durch die politische Aufklärung geschaffenen modernen Freiheitsordnungen gestellt (M. Kriele). Es hat die Würde des Menschen, genauer: die Würde jedes einzelnen Menschen in die Mitte gerückt und das Recht der Person auf freie Selbstbestimmung mit Nachdruck zur Geltung gebracht.

Das Konzil hat die Grund- und Kernidee der Neuzeit freilich im gleichen Atemzug wieder ins Ganze der Tradition integriert und erklärt, daß die Freiheit ihre Erfüllung nicht in der Emanzipation von der Wahrheit findet, sondern durch die Erkenntnis und Anerkenntnis der Wahrheit, welche letztlich Gott selbst ist und welche die Kirche bezeugt. Doch eben diese Wahrheit – so fügt das Konzil unter Berufung auf Thomas von Aquin hinzu – berührt und verpflichtet den Menschen im Gewissen; sie wird vermittels des Gewissens erkannt und anerkannt. Wahrheit und Freiheit sind wechselseitig aufeinander bezogen. Wahrheit setzt Freiheit voraus, Freiheit kommt in der Wahrheit zur Erfüllung.

Das Vatikanum II lehrte also gar nicht das antikirchliche laizistische Konzept von Religionsfreiheit, welches die vorhergehende Päpste in ihrer Zeit zu Recht so vehement verurteilt haben. Das Konzil reagierte vielmehr auf die neue geschichtliche Situation des 20. Jahrhunderts, wo nicht mehr der Liberalismus, sondern der Totalitarismus die Herausforderung ist. In der Situation äußerster Gefährdung der Freiheit trat die Kirche schon unter Pius XI. und Pius XII. entschieden auf die Seite der Freiheit.

Die konziliare Klärung der kirchlichen Position führte in der nachkonziliaren Theologie zu einer neuen Verhältnisbestimmung von Kirche und Neuzeit. An die Stelle der restaurativen Abfalls- und Verfallstheorie trat nun die progressive Säkularisierungstheorie. Die interpretierte die neuzeitliche Autonomie nicht mehr als Abfall von der christlichen Theonomie, sondern als deren weltliche Verwirklichung.

Diese Sicht war in der Substanz nicht neu. Sie hat ihre Wurzeln in der Geschichtsphilosophie Hegels, nach der die Idee der Freiheit und Würde jedes einzelnen Menschen durch das Christentum in die Welt gekommen ist. Nach Hegel hat die Neuzeit ein ursprünglich christliches Prinzip zum Bewußtsein gebracht. Der protestantische Theologe Richard Rothe hat diese geschichtsphilosophischen Thesen Hegels aufgegriffen und die neuzeitliche Entkirchlichung und Verweltlichung als die weltliche Verwirklichung des Christentums, sozusagen als dessen Universalisierung, gedeutet. Wilhelm Dilthey, Max Weber, Ernst Troeltsch, Carl Schmitt u.a. interpretierten dann in freilich unterschiedlicher Weise Grundkategorien der Neuzeit als Säkularisate christlicher Vorstellungen. Ähnliches suchte man von der Verwendung und Verwandlung ursprünglich christlicher Sprachformen, Bilder und Themen in der modernen Literatur nachzuweisen. Eine gewisse Dogmatisierung fand die Säkularisierungsthese durch Karl Löwith, der sämtliche neuzeitlichen Ge-

schichtsphilosophien und -utopien bis hin zum Marxismus als Säkularisierungen der christlichen Eschatologie interpretierte und entsprechend kritisierte. „Säkularisierung" wurde so zu einem universalhistorischen Perspektivenbegriff (H. Zabel), mit dessen Hilfe man Kontinuität wie Diskontinuität zwischen Christentum und Neuzeit zu fassen versuchte.

Die Theologie griff diese Thesen auf. Auf protestantischer Seite geschah dies vor allem durch Friedrich Gogarten, Trutz Rendtorff und (mit wesentlichen Differenzierungen) bei Wolfhart Pannenberg, auf katholischer Seite durch die Rahner-Schule, vor allem durch Johann Baptist Metz vor dessen erst späterer Wende zur politischen Theologie.

Zur Begründung verwies man auf den grundlegenden Unterschied zwischen der sakral-numinosen Weltsicht der Antike und dem christlichen Schöpfungsglauben. Für den antiken Menschen ist nach einem berühmten Wort des Thales von Milet „alles der Götter voll". Demgegenüber betont die Bibel die Transzendenz des einen Gottes und den wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Welt. Sie bezeugt ein Gottesverständnis, welches die Welt entsakralisiert und in ihre Weltlichkeit hinein freigibt. Erst auf dieser Grundlage wurden später die modernen Naturwissenschaften möglich. Man kann diese spezifisch christliche Verhältnisbestimmung von Gott und Welt auch christologisch begründen. Nach dem christologischen Dogma von Chalcedon (451) sind Gottheit und Menschheit in Jesus Christus „unvermischt und ungetrennt". Die höchste Einheit von Gott und Mensch bedeutet hier zugleich die radikale Freigabe des Menschen ins Eigene. Karl Rahner konnte deshalb das Axiom aufstellen, wonach im Verhältnis von Gott und Kreatur Einheit und Unterschiedenheit nicht im umgekehrt proportionalen, sondern im gleichen Verhältnis wachsen. Daraus folgerte Metz: „Der Kampf um Gott und der Kampf um das freie Subjektseinkönnen aller verläuft nicht gegensinnig, sondern gleichsinnig proportional."

Es ist keine Frage, daß die Säkularisierungsthese einen wesentlichen Fortschritt für eine sachgemäße Verhältnisbestimmung von Christentum und Neuzeit bedeutet. Dennoch ergeben sich aus ihrem extrem abstrakten Charakter einige Fragen:

1. Die Säkularisierungsthese verkennt den emanzipatorischen Charakter der neuzeitlichen Autonomisierungsprozesse, die sich eben nicht theonom, sondern bewußt autonom legitimieren; sie verkennt den antikirchlichen und antichristlichen Protest- und Konfliktcharakter vieler neuzeitlicher Säkularisierungsprozesse; sie muß diese als bloßes gegenseitiges Mißverständnis verharmlosen. Mit der prinzipiellen Beanspruchung der Neuzeit überspielt sie auch den unbestreitbaren Funktionsverlust des Christentums im Verlauf dieser geschichtlichen Epoche. In dieser Hinsicht hat Hans Blumenberg die Säkularisierungsthese zu Recht kritisiert und herausgestellt, daß die Neuzeit nicht durch „Enteignung" und Umformung christ-

licher Gehalte, sondern als Akt humaner Selbstbehauptung gegenüber dem theologischen Absolutismus des Spätmittelalters entstanden ist. Blumenberg verkennt freilich, wie Wolfhart Pannenberg zu Recht gezeigt hat, die zugleich christlichen Wurzeln solcher Selbstbehauptung humaner Würde.

2. Die Säkularisierungsthese geht vorschnell von der historischen Unumkehrbarkeit des Säkularisierungsprozesses aus. Schon lange vor der gegenwärtigen teilweise recht diffusen, teilweise auch militant sich gebärenden neuen religiösen Welle und der gleichzeitigen Rehabilitierung des Mythos (L. Kolakowski, K. Hübner u.a.) haben amerikanische Soziologen auf die persistence of religion in unserer Gesellschaft (A. Greeley u.a.), etwa in der Gestalt der Zivilreligion, hingewiesen (R.N. Bellah u.a.). So ist es mehr als fraglich, ob die Säkularisierung ein irreversibler Prozeß ist und ob sie sich als Total- und Universalkategorie zur Deutung der Gegenwart eignet. Gegenwärtig scheint die Erkenntnis zu wachsen, daß das Absehen von der religiösen Dimension von Mensch und Gesellschaft eine lebensgefährliche Amputation bedeutet und daß eine rein säkulare Ordnung auf die Dauer nicht bestehen kann.

3. Die christliche Unterscheidung von Gott und Welt begründet mit der Dualität von Gott und Welt auch eine „Unterscheidung des Christlichen", ein christliches Proprium, das nicht in seinen weltlichen Auswirkungen und Funktionen aufgeht. Deshalb ist das Christentum nie deckungsgleich mit irgendeiner Epoche oder einem bestimmten System. Wenn das Wort „Gott" nicht mehr „etwas" besagt, das nicht mit der Welt, auch nicht mit der modernen Welt gegeben ist, dann wird das Wort „Gott" inhalts- und gegenstandslos, es wird zur ideologischen Leerformel, zur symbolisch überhöhenden Paraphrase dessen, was ohnehin geschieht. An dieser Feststellung scheitert eine bloß funktionale Betrachtungsweise der Religion. Sie hebt letztlich auf, was sie begründen will. Denn – so Robert Spaemann – die Relativierung des Absoluten ist gleichbedeutend mit dessen Verschwinden. Naive Anpassungsstrategien haben in den beiden letzten Jahrzehnten der Kirche denn auch mehr geschadet als genützt. Besagt das Wort Gott „etwas" und zwar etwas Entscheidendes für die Welt und für den Menschen, etwas, das sich der Mensch nicht selber sagen kann, dann müssen sich aus der Offenbarung Gottes auch inhaltliche Gesichtspunkte ergeben, welche die neuzeitlichen Autonomisierungsprozesse nicht nur bestätigen und überhöhen, sondern sie auch kritisch beurteilen und produktiv überbieten.

Die politische Theologie und die verschiedenen Theologien der Befreiung haben aus solchen und anderen Überlegungen heraus wesentliche Elemente der antibürgerlichen marxistischen Neuzeitkritik übernommen. Dies stellt, wie gleich noch deutlicher werden wird, eine Identifikation nicht weniger problematischer Art dar. Der christliche Glaube erlaubt weder einen anpassungsschlauen Modernismus

noch einen sturen Antimodernismus oder einen avantgardistischen Postmodernismus. Das Christentum ist mit keiner Kultur und mit keinem politischen System identisch. Deshalb ist eine differenzierte, kritische und schöpferische Verhältnisbestimmung angezeigt, welche die positiven Impulse der Neuzeit aufgreift, ja sie verteidigt, ohne deren Aporien und destruktiven Tendenzen zu verfallen.

IV.

Der Ausgangspunkt der eigenen Überlegungen ist das christliche Verständnis der Freiheit. Schon der Jakobusbrief nennt das Christentum „das vollkommene Gesetz der Freiheit" (1,25; vgl. 2,12). „Das Evangelium" – so die Instruktion der Glaubenskongregation vom März 1986 – „ist eine Botschaft der Freiheit und eine Kraft zur Befreiung".

Zwar spricht das Evangelium nicht ausdrücklich von der individuellen und politischen Freiheit im allgemeinmenschlichen Sinn; es verkündet die von Gott geschenkte Freiheit, Gottes eschatologische Befreiung von Sünde, Gesetz und Tod und die so ermöglichte Freiheit für Gott und für den Nächsten. Dazu hat Christus uns frei gemacht (Gal 5,1). Der Sinn und die Bestimmung der Freiheit ist christlich gesehen die Liebe, in welcher die Freiheit dadurch ihre Erfüllung findet, daß sie, befreit von der Befangenheit in sich selbst, ganz für Gott und für den Nächsten da ist. Solche Liebe ist frei vom Zwang der Selbstbehauptung; sie vertreibt, wie die Schrift sagt, die Angst (1 Joh 4,18).

Diese christliche Botschaft von der Freiheit und von der Befreiung ist keine innerweltliche Utopie, welche man – sei es konservativ, progressiv oder revolutionär – geschichtlich verwirklichen könnte. Aus ihr läßt sich kein innergeschichtlicher Messianismus und kein Weltsanierungsprogramm ableiten. Das heißt nicht, daß sie innerweltlich folgenlos wäre. Gemäß dem Axiom: „Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie" hat die christliche Freiheit die menschliche Freiheit sowohl zur Voraussetzung, wie sie ihr auf dem Weg von Kreuz und österlicher Verwandlung zugleich ihre letzte Bestimmung und Erfüllung gibt. Insofern ermöglicht sie auch ein neues Handeln.

Wenden wir uns zunächst dem ersten Teil dieser These zu: Die christliche Botschaft von der Freiheit setzt die menschliche Freiheit voraus. Sie begegnet uns im Modus der Anrede, des Zuspruchs und des Anspruchs. Sie spricht vom Gehorsam, Sünde, Umkehr. Gott setzt also einen Partner voraus, den er in Freiheit ansprechen und der in Freiheit antworten und Gottes Ruf entsprechen kann. Das Christsein beruht also auf der freien Entscheidung des Glaubens. Das macht das Christentum zur Religion der Freiheit kat'exochen.

Mit dem bis ins mittelalterliche und ins gegenwärtige Kirchenrecht hinein weiterwirkende Axiom, daß zum Glauben niemand gezwungen werden dürfe und könne, wandten sich die Kirchenväter nicht nur gegen den antiken Fatalismus und Determinismus, sondern ebenso gegen den politischen Zwang, eine andere Religion als die im Gewissen überzeugende bekennen und üben zu müssen. Die Bereitschaft zum Martyrium in den Christenverfolgungen der ersten Jahrhunderte war der Ernstfall dieser im Glauben begründeten Freiheit. Mit ihr sprengte die junge Christenheit die antike Staatsidee und ihre Einheitskonzeption von Staat und der ihm legitimierenden öffentlichen Religion. Die Dualität von Kirche und Staat wurde zur Grundlage der abendländischen Freiheitsidee, um die immer wieder neu gerungen werden mußte.

In dieser Dualität ist der Sache nach auch das begründet, was wir heute als Religionsfreiheit bezeichnen. Sie ist, auch wenn die Kirchen sich lange genug dagegen sträubten, ein legitimes Ergebnis der Christentumsgeschichte und zugleich der historische sachliche Grund aller anderen Menschenrechte. Denn für die Freiheit der Religion und des Glaubens einzutreten bedeutet notwendig auch, für Gewissensfreiheit allgemein wie für die Freiheit von Information und Kommunikation einzutreten. Deshalb werden die Christen heute auch für die Freiheit und das Recht derer einstehen, welche sich nicht als Christen bekennen. In diesem Punkt ist die kirchliche Lehre seit dem II. Vatikanum einen wesentlichen Schritt über die noch von Pius XII. vertretene Doktrin hinausgegangen, wonach nur die Wahrheit, nicht aber der Irrtum ein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion hat. Sie bejaht heute, wie man nochmals in dem jüngsten Buch von Joseph Kardinal Ratzinger nachlesen kann, die freiheitliche pluralistische Gesellschaftsordnung.

Nimmt man also die für das Christentum spezifische Freiheitsidee ernst, dann kann die unitarische Ordnung des Mittelalters nicht mehr als *das* Ideal gelten; sie ist vielmehr die geschichtlich bedingte Ausnahme, der gegenüber die Neuzeit ursprünglich christliche Impulse in neuer Weise zur Geltung gebracht hat. Anders formuliert: Versteht man den neuzeitlichen Säkularisierungsprozeß als Differenzierungsprozeß (N. Luhmann), als Entflechtung von Kirche und Staat, Gesellschaft, Kultur, Wirtschaft u.a., dann kann man von christlichen Wurzeln der neuzeitlichen Säkularisierung sprechen. Sie hat die Kirche, langfristig betrachtet, von weltlichen Verstrickungen befreit und deren eigene geistliche Kräfte wieder freigesetzt.

Um diese Eigenständigkeit muß heute wieder neu gerungen werden. Man darf das Verhältnis von Kirche und Welt nicht in einem unrealistischen und letztlich unbiblischen Optimismus harmonistisch sehen. Auch in der Gegenwart sind besonders im Verhältnis zu totalitären Systemen, ganz gleichgültig ob diese „links" oder „rechts" stehen, schwere, bis zum Martyrium reichende Auseinandersetzungen nicht ausgeschlossen. Man darf als Christ also nicht trügerischen Harmonieträumen

verfallen. Das gilt aber auch in Abwehr der Tendenz, das Christentum als Teil des Ensembles „gesellschaftlicher Kräfte" liberal zu vereinnahmen. Denn dies wäre dem Christentum nur um den Preis der Aufgabe seines Wahrheitsanspruchs und des Auftrags des Evangeliums möglich. Gerade angesichts der inneren Gefährdung des neuzeitlichen Prinzips der Freiheit ist die Betonung der eigenständigen spirituellen Kraft des Christlichen dringend notwendig.

Denn die säkular gewordene freiheitliche Gesellschaft ist trotz aller großen Leistungen von ihrer Wurzel her bedroht. Ein rein emanzipatorisches Freiheitsverständnis schneidet sich in der Logik der eigenen Entwicklung von den Wurzeln ab, aus denen es einmal groß geworden ist. Letztlich treibt ein rein emanzipatorisches Freiheitsverständnis ins Bodenlose des Nihilismus hinein. Die säkulare Gesellschaft kann sich keine Letztbegründung und keinen letzten Sinn geben. Eine Erosion der unsere freiheitliche Ordnung tragenden Werte und Ziele ist heute denn auch unübersehbar. So ist die Gesellschaft um ihres eigenen Überlebens willen auf von ihr unabhängige Instanzen angewiesen, die für den Sinn der Freiheit einstehen und zum Einsatz für die Freiheit aller ermutigen (E.W. Böckenförde; F.X. Kaufmann u.a.). In der Vergangenheit mag es manchmal notwendig gewesen sein, die Freiheit gegenüber einem theologischen oder klerikalen Absolutismus zu erkämpfen. Heute ist eine neue Situation entstanden. Die Religion gehört heute zu den Überlebensbedingungen unserer freiheitlichen Kultur.

Damit bin ich bereits bei der zweiten Hälfte der These und bei der positiven Bestimmung, welche die christliche Botschaft der menschlichen Freiheit vermittelt. Die christliche Freiheit, das wurde schon deutlich, läßt sich nicht nur negativ als Freiheit *von* Zwängen beschreiben. Sie gibt der aus sich selbst unbestimmt offenen Freiheit des Menschen vielmehr ihre letzte positive Bestimmung, indem sie diese in Gottes unbedingtem freien Ja begründet und so menschliche Freiheit als Freiheit *für* Gott und *für* den Nächsten bestimmt. Damit gibt sie der menschlichen Freiheit den ihr allein adaequaten, ihr allein entsprechenden Inhalt: die Anerkennung der absoluten, vollkommenen Freiheit Gottes und die Anerkennung der unbedingten Freiheit des anderen. Das die Freiheit Erfüllende kann ja selbst nur Freiheit sein. Freiheit findet deshalb ihre Erfüllung darin, daß sie in Gottes Liebe einstimmt und mitmenschliche Freiheit bejaht.

Dort, wo Anerkennung von Freiheit innerweltlich Struktur annimmt, da entstehen freiheitliche Rechtssysteme. Wer deshalb die christliche Freiheit als Befreiung vom Recht im Interesse einer utopischen herrschaftsfreien Gesellschaft versteht oder als Vorwand benützt, um rechtliche Ordnungen, sofern sie freiheitliche und insgesamt gerechte Ordnungen sind, zu destabilisieren und, sei es auch nur rhetorisch, revolutionären Veränderungen zuarbeitet, der kann sich weder auf das Alte noch auf das Neue Testament, auch nicht auf die Zeugnisse der frühen, noch vor-

konstantinischen Kirche berufen. Er mißversteht die christliche Freiheitsbotschaft und macht sie fremden ideologischen Zwecken dienstbar.

Eine solche Feststellung hat nichts mit einer Festschreibung des Status quo zu tun. Im Gegenteil! Indem die christliche Botschaft den Sinn der Freiheit als Liebe bestimmt, gibt sie der menschlichen Vernunft eine Orientierung, weist sie ihr eine bestimmte Richtung, gibt sie ihr gleichsam eine prophetische Inspiration.

Sie tut dies, indem sie kritisch falsche, weil die Freiheit okkupierende Verabsolutierungen, biblisch gesprochen: Vergötzungen aufdeckt, heißen sie nun Nation, Volk, Kapital, Rasse, Klasse, Konsum oder nationale Sicherheit. Indem das Christentum auf das eine Notwendige verweist, setzt es gegenüber allen anderen noch so hohen Werten frei. Damit ist der Raum frei für vernünftig abwägende Überlegung und verantwortliche Entscheidung. Mit gleicher Begründung lehrt die christliche Freiheit den Vorrang der Person, und zwar jeder einzelnen Person vor den Sachen, etwa auch der Arbeit vor dem Kapital. Sie hält an, alle Systeme unter dem Gesichtspunkt der Menschenwürde und der Freiheit zu prüfen. Dabei ist sie in besonderer Weise solidarisch mit allen, die keinen Anwalt, keine Lobby haben: mit den Schwachen, den Armen, den Unterdrückten, den Diskriminierten, den Kleinen, Kranken, Alten und den ungeborenen Kindern.

In positiver Hinsicht kann die christliche Freiheit eine appellative und motivierende Kraft sein. Sie kann gleichsam das öffentliche Gewissen sein, das gegenüber den organisierten Interessen die Verpflichtung auf das Gemeinwohl weckt, formt und akzentuiert (P. Mikat). Sie soll vor allem zeichenhaft Sozialformen authentisch christlichen Lebens entwickeln, welche Antwort geben auf Probleme der Zeit. In der Vergangenheit geschah dies nicht selten durch neue Ordensgründungen. Heute zeichnen sich in vielen kleinen Gemeinschaften und in Bewegungen vergleichbare Ansätze ab. Exemplarisch etwas Richtiges zu tun, kann der Kirche neue Glaubwürdigkeit geben, der Gesellschaft insgesamt eine Richtung weisen.

Der wichtigste Dienst, den die Kirche nicht zuletzt in unserer einseitig von den materiellen Gütern beherrschten Situation tun kann und ihrer Sendung getreu tun muß, ist die Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums. Denn die Wahrheit ist es, welche frei macht (Joh 8,32). In ihr hat die Freiheit ihr Ziel und ihre Bestimmung. In der Wahrheit, die Jesus Christus selber ist (Joh 14,6), hat die Kirche ihr einziges Existenzrecht und ihre alleinige Legitimation zum öffentlichen Auftreten und Eintreten für die unveräußerlichen Rechte des Menschen. Eine links oder rechts angepaßte, säkularisierte Kirche wird austauschbar; sie verliert ihre eigenständige Legitimationsbasis. Nur als in der Transzendenz begründete und an ihr orientierte Kirche kann sie Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person sein.

V.

Versteht man die Kirche als „Institution der christlichen Freiheit", dann hat dies selbstverständlich auch Konsequenzen für die heutige geschichtliche Gestalt der Kirche, für ein Ernstnehmen des Subjektstatus der Gläubigen und für Strukturen der Partizipation in der Kirche. Dies um so mehr, als die Kirche in der heutigen pluralistischen Gesellschaft nicht allein und auch nicht primär amtlich als Institution präsent ist, sondern durch die Laien, sei es als einzelne oder im Verbund, welche von ihrem christlichen Gewissen geleitet die Gesellschaft von innen her durchdringen. Auch in dieser Hinsicht stehen wir mit der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils erst am Anfang. Doch davon kann hier leider nicht mehr die Rede sein.

Nur auf einen Gesichtspunkt möchte ich abschließend noch hinweisen. Die neuzeitliche Säkularisierung und der damit gegebene Relevanzverlust des Christentums ist ganz wesentlich auch eine Folge der abendländischen Kirchenspaltung. Eine in sich zerstrittene Christenheit konnte nicht mehr länger die geistige Einheitsklammer Europas sein. Die Konfessionsstreitigkeiten und -kriege führten die damalige Gesellschaft sogar bis an den Rand des Ruins. So war diese um ihres eigenen Überlebens wie um des Friedens willen darauf angewiesen, das christliche Bekenntnis zur Privatsache zu erklären und als ihre Grundlage die allen gemeinsame Vernunftnatur anzuerkennen. Will das Christentum also seinen geschichtlichen Auftrag erfüllen, dann ist dies nur ökumenisch möglich. Das Bemühen um die Einheit der Kirchen steht unmittelbar im Zusammenhang des Bemühens um Einheit, Frieden und Freiheit in der Welt. Ich gehöre nicht zu denen, welche einer ökumenischen Naherwartung huldigen; doch plädiere ich für fällige realistische Schritte. Inzwischen ist die Annäherung der Kirchen so weit gediehen, daß es möglich sein sollte, Formen zu finden, in denen sie ihren Öffentlichkeitsauftrag gemeinsam wahrnehmen.

Wir sollten heute dem intellektuellen Mut nicht nachstehen, den die Kirchenväter und die großen Theologen des hohen Mittelalters bewiesen, als sie die lógoi spermatikoí, die Fragmente und Samenkörner der Wahrheit, die in ihrer Fülle in Jesus Christus erschienen ist, aus dem antiken Erbe einsammelten und – in die christliche Tradition eingeschmolzen – zum Erbe des Abendlandes machten. Die neuzeitlichen Freiheitsprozesse, welche in ihrer Weise vieles aus diesem Erbe weiterführen, sind eher noch reicher an solchen lógoi spermatikoí. Als vom Baum gefallene Früchte können sie giftig und lebensgefährlich werden. Mit der Hoffnung des christlichen Glaubens verbunden, ins Ganze der abendländisch-christlichen Tradition integriert und transformiert, können sie die Kirchen von manchen alten Verkrustungen befreien und einen von christlicher Freiheit bestimmten künftigen Humanismus begründen.

Paul Mikat

Zur Gehorsams- und Widerstandsproblematik nach Röm 13,1–7

Für Rudolf Morsey zum 16.10.1987

Es gibt Texte, denen eine Wirkung und bleibende Aktualität eigen ist, die den Anlaß ihrer Entstehung und die Situation, für die und in die hinein sie einst geschrieben wurden, weit übersteigen. Zu diesen Texten gehört Röm 13,1–7, die berühmte „Staatsstelle" des Neuen Testamentes, die sich in der aus Röm 13,1 verkürzend gebildeten Formel „Seid untertan der Obrigkeit" schlagwortartig verdichtet hat und, nun losgelöst vom bedingenden Kontext und den Absichten des Verfassers, sogar zum politischen Kampfinstrument entarten konnte. In der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte von Röm 13,1–7 spiegeln sich seit der patristischen Zeit Nähe oder Distanz zum Staat sowie höchst unterschiedliche Staatsauffassungen, und es nimmt nicht wunder, daß wechselnde politische Bewußtseinslagen noch in den Übersetzungen spürbar werden. Während z.B. die revidierte Fassung der Lutherbibel von 1984 uns den vielen noch vertrauten Text der Lutherbibel nach der Ausgabe letzter Hand von 1545 bewahrt und Röm 13,1 übersetzt: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit, außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, da ist sie von Gott angeordnet", bietet die „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 1979" eine Übersetzung, die durch Aufnahme interpretatorischer Elemente die Problematik der Stelle zu entschärfen sucht: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den *schuldigen* Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt". Hier werden, unserem modernen Verständnis von Staat und Staatsbürger gemäß, nicht nur die Begriffe „Obrigkeit" und „untertan" vermieden, sondern es wird auch durch Hinzufügung des Wortes „schuldigen" ein Begriff eingeführt, mit dem sich dann mühelos das Problem der im Text nicht angesprochenen Gewaltbegrenzung wie auch das eines von Paulus nicht reflektierten Widerstandsrechtes oder gar einer Widerstandspflicht angehen läßt, z.B. in dem Sinne, daß Gehorsamspflicht und Widerstand ihr Maß von dem erhalten, was die staatliche Gewalt zu fordern berechtigt ist. Doch unabhängig davon, ob solches uns ethisch geboten ist oder nicht, ist zunächst festzuhalten, daß im Text von Röm 13,1 unmittelbar davon nichts steht. Vom Text aber ist auszugehen, und die Frage nach Inhalt und Umfang von Gehorsam und Widerstand sollte nicht durch mehr als freizügige Übersetzung, sondern durch die Einbeziehung des Textes in das Ganze der paulinischen Verkündigung

---

Nachstehend wird nur die am 5. Oktober 1987 in Augsburg vorgetragene Vortragsfassung des Beitrages abgedruckt. Eine erweiterte Fassung des Beitrages soll, mit den nötigen Belegen und weiterführenden Hinweisen im Anmerkungsteil versehen, demnächst an anderer Stelle veröffentlicht werden.

gewonnen werden. Daß in fast allen neueren Übersetzungen der geschichtlich belastete Begriff „Obrigkeit" gefallen ist, ist kennzeichnend und verständlich, er ist uns nicht mehr vertraut, wohl aber verdächtig. Wie sehr Begriffe ihren positiven Klang im Wandel des Staatsverständnisses einbüßen können, mag eine Äußerung *Goethes* über Röm 13,1 belegen, der im November 1806 gegenüber seinem Vertrauten *Riemer* meinte: „Wenn Paulus sagt: gehorchet der Obrigkeit, denn sie ist Gottes Ordnung, so spricht dies eine ungeheure Kultur aus, die wohl auf keinem früheren Wege als dem christlichen erreicht werden konnte", und in *Wilhelm Meisters* Wanderjahren III,11 heißt es: „Das größte Bedürfnis eines Staates ist das einer mutigen Obrigkeit".

Nur allzu leicht täuscht die Wirkungsgeschichte dieses Textes darüber hinweg, daß er nicht zu den heilsgeschichtlichen Zentralaussagen der neutestamentlichen Botschaft zählt, daß er nicht zum Bereich des „Zuerst" zählt, von dem Paulus in Kor 15,3f spricht „Denn vor allem (zuerst) habe ich euch weitergegeben, was ich auch empfangen habe: Daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift; und daß er begraben worden ist; und daß er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift". Gehört der Staat (oder besser: die politische Herrschaft) als Größe dieser Welt auch nicht zu diesem „Zuerst", so ist er doch nicht losgelöst von ihm vielmehr mit ihm insofern verbunden, als der Tod Jesu am Kreuz geschichtlich die Konfrontation Jesu mit der politischen Macht bezeugt, und so ist es denn nur konsequent, wenn die tiefste Reflexion des Neuen Testamentes über das Wesen der politischen Macht im johanneischen Passionsbericht zu finden ist (Joh 18,1–19,37), in dem nach *Heinrich Schlier* in der „Darstellung des Prozesses Jesu vor Pilatus die Problematik des Staates" mitgedacht wurde. Nach *Schlier* erkannte der vierte Evangelist deutlich: „Die politische Gewalt, durch Pilatus repräsentiert, hat ihre 'eigene Sphäre und die Möglichkeit der Freiheit gegenüber der Welt' (*Bultmann*), wiewohl sie von der Welt ist. Sie hat legitim Auctoritas und Potestas. Aber neben ihr taucht mit Jesus eine andere Herrschaft auf, die ihren Ursprung und daher ihr Wesen nicht von dieser Welt hat, sondern von 'oben' ist". Will man mit *Oscar Cullmann* davon sprechen, daß das Verhältnis „Christus und Cäsar" zugleich am Anfang und im Zentrum des christlichen Glaubens steht, dann allenfalls in dem Sinne, daß das Kreuz als Zeichen des Heils im Zentrum des Glaubens steht und auf die geschichtliche Konfrontation Jesu mit der politischen Gewalt ebenso verweist wie auf die mit der christlichen Existenz in dieser Welt stets mögliche Konfliktsituation, von der es Matth 10,17f heißt: „Hütet euch aber vor den Menschen; denn sie werden euch den Gerichten überantworten und werden euch geißeln in ihren Synagogen. Und man wird euch vor Statthalter und Könige führen um meinetwillen, ihnen und den Heiden zum Zeugnis". Daß Röm 13,1–7 (– trägt der Abschnitt auch nicht den theologischen Hauptakzent der neutestamentlichen Aussagen über die politische Gewalt –) zum „locus classicus" der Staatsaussagen des Neuen Testamentes wurde und, wie

Wolfgang Schrage anmerkt, wahrscheinlich „von größerem Einfluß auf die politische Ethik der Kirche als die Haltung und Botschaft Jesu" gewesen ist, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß hier, anders als in den übrigen Staatsstellen des Neuen Testamentes, in sich abgerundete Ausführungen über den Staat vorzuliegen scheinen, die, löste man sie von ihrem Kontext, nicht nur als Steinbruch für naturrechtliche Staatslehren verwandt werden konnten (– und auch ausgiebig verwandt wurden –), sondern selbst den Rang einer „paulinischen Staatslehre" erhielten. Die entscheidende Akzentsetzung des Textes wurde damit verlagert; denn geht es dem Text primär um das rechte Verhalten der Christen in und gegenüber der staatlichen Gewalt, das mit Aussagen über die staatliche Gewalt begründet wird, so liegt das Schwergewicht einer staatsphilosophischen oder staatsrechtlichen Sicht auf der Frage nach Wesen, Ursprung und Zweck des Staates und der Staatsgewalt, liegt das Schwergewicht auf Problemstellungen, die bei Paulus allenfalls angesprochen und gestreift werden, keinesfalls aber näher reflektiert werden.

Unter den sogenannten „Staatsstellen" des Neuen Testamentes nimmt Röm 13,1–7 auch noch in anderer Hinsicht eine Sonderstellung ein: Es ist der Text, der am positivsten von der staatlichen Gewalt spricht. Von Vorbehalten oder Relativierung ist auf den ersten Blick hin da nichts zu bemerken, mit keinem Wort wird von Gefahren des Staates, vom möglichen Mißbrauch staatlicher Macht oder von Übergriffen staatlicher Machthaber gesprochen. Mit durchweg positiven Erfahrungen, die Paulus mit der römischen Staatsgewalt gemacht habe, läßt sich das ebensowenig erklären wie mit den günstigen Bedingungen für die christliche Gemeinde in den ersten Regierungsjahren des jungen Nero. Immerhin hatte Paulus ja auch schmerzliche Erfahrungen mit der Staatsgewalt gemacht, und daß Paulus vor Übergriffen römischer Statthalter, brutalen Gewaltakten oder drückenden Steuerlasten die Augen verschlossen habe, ist schwerlich anzunehmen. Was aber schwerer wiegt: der Tod Jesu am Kreuz konnte auch für Paulus nicht ohne konkreten Bezug zur politischen Gewalt sein. Wenn er 1 Kor 2,8 schreibt: „Keiner der Herrscher dieser Welt hat die Weisheit Gottes erkannt; denn wenn sie sie erkannt hätten, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt", dann denkt er dabei sicherlich in erster Linie an dämonische Mächte, das schließt aber nicht aus, daß er auch die irdischen Herrscher im Blick hat, zumal der griechische Ausdruck für „Herrscher der Welt" zunächst einmal, jedenfalls für die profanen Hörer und Leser dieses Wortes, die „irdischen Gewalthaber" bezeichnen mußte, worauf *Oscar Cullmann* zutreffend hinweist. Es ist einfach lebensfremd anzunehmen, Paulus habe seine Botschaft vom Kreuz ohne Bezug zum realen historischen Ereignis der Kreuzigung Jesu, der politisch motivierten Umstände und der in dieses Geschehen verstrickten Personen vorgetragen, auch wenn er „in den weltlichen Machthabern die ausführenden Werkzeuge unsichtbarer Gewalten sieht. Auch dies gehört mit in die Vorstellung, die Paulus vom Staat hat" (*Cullmann*).

Der uns gesetzte enge zeitliche Rahmen läßt nicht zu, daß wir jetzt zunächst in eine eingehendere Kommentierung der Verse 1–7 eintreten. Wir müssen uns vielmehr darauf beschränken, in Anlehnung an die beiden prägnanten Summarien von *Heinrich Schlier* kurz zusammenzufassen, welches Verhalten gegenüber der staatlichen Gewalt gefordert und was vom Staat und seiner Funktion ausgesagt wird. 1. Die politischen Machthaber sind von Gott eingesetzt, und in ihnen begegnet Gottes Ordnung. 2. In ihrem Amt und seinem Wirken sind sie „Diener" Gottes. 3. Sie loben den bürgerlich gut Handelnden und bestrafen die im bürgerlichen Sinn Bösen. Sie haben ihre Kapitaljurisdiktion oder allgemeiner: ihre Straf- und Polizeigewalt, von Gott. 4. Daher sollen sich die Christen nicht gegen sie auflehnen, sondern das leisten, was sie ihnen schuldig sind, z.B. Steuer zu zahlen, Furcht, Ehre zu erweisen, was sie auch tun. 5. Sie sollen ihnen nicht nur aus Furcht vor Strafe, sondern auch um des Gewissens willen in diesem Sinn gehorchen.

Die Konsequenzen für das Verständnis des Staates sind nach *Schlier* aber diese: 1. Die politische Macht ist als solche nicht vom Teufel, sie ist Dienst für Gott. 2. Damit ist innerhalb der menschlichen Gesellschaft die von Enthusiasten jeder Art vertretene Gleichheit aller Bürger verbannt und die Autorität als Wille Gottes anerkannt. 3. Das Verhältnis zum Staat ist für den Christen eine Gewissensangelegenheit: 4. Politische Gewalt ist dem Manichäismus in bezug auf sein Verhältnis zur Macht entrissen worden. Sie ist aber auch den Göttern aus der Hand genommen, d.h. ihrem eigenen Gottsein. 5. So ist sie aufs Höchste gegründet. Soweit, hier in verkürzter Wiedergabe, *Schliers* zusammenfassende Sicht.

Ist aber vom „Staat im Neuen Testament" oder von „Paulus über die staatliche Gewalt" (– so der Titel eines gewichtigen Beitrages von *Otto Kuss* –) die Rede, so ist der Hinweis notwendig, daß die Selbstverständlichkeit, mit der früher vom „Staat" gesprochen wurde, heute zunehmend infrage gestellt wird, da sich mit dem Begriff „Staat" zunächst einmal geradezu zwangsläufig die Vorstellung vom modernen Staat verbindet und somit die Gefahr nicht ausgeschlossen werden kann, daß Elemente des modernen Staatsverhältnisses und insbesondere Elemente des modernen Verfassungsstaates in die Vorstellungswelt des Neuen Testamentes undifferenziert eingebracht werden. Zwar weist *Wilhelm Schneemelcher* mit gutem Grund darauf hin, daß trotz erheblicher Unterschiede zwischen antikem Imperium und modernem Staat es auch Faktoren gibt, die, wie z.B. der Zwangscharakter der Macht, allen Staatsformen gemeinsam sind, aber diese Gemeinsamkeiten dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die für das moderne Staatsverständnis charakteristische abstrakt-institutionelle Sicht des Staates im Neuen Testament nicht anzutreffen ist; cum grano salis gilt, daß die Sphäre des Politischen im Neuen Testament personalisiert ist (– vgl. z.B. Mk 12,17 par; Mt 20,25; Lk 3,1; Tim 2,2; 1 Petr 2,13–17 und besonders auch Apk 13 –), und das wird auch dadurch belegt, daß der für das politische Denken der Griechen so zentrale Begriff „polis" im Neuen Testament zwar

161 mal vorkommt, aber nicht ein einziges Mal im politischen Sinn, und daß auch der Begriff „politeia", der im Neuen Testament nur zweimal (Apg 22,28; Eph 2,12) begegnet, nicht im abstrakten Sinn von „Staat" oder „Staatsverfassung" verwandt wird. So fehlt denn im Neuen Testament auch jegliche direkte oder indirekte Bezugnahme auf die große Tradition der griechischen Staatsphilosophie oder das Staatsdenken der römischen Rhetoren und Juristen; doch dürfen Anknüpfungen an bestimmte alttestamentliche Sichten der politischen Herrschaft ebensowenig übersehen werden wie Vorstellungen des hellenistischen Judentums. Zutreffend unterstreicht *Wolfgang Schrage*, daß die neutestamentlichen Aussagen über den Staat inhaltlich weithin nicht spezifisch christlich sind, „sondern traditionell und vor allem im alttestamentlich-jüdischen Raum vorgeprägt". *Schrage* spricht in diesem Zusammenhang von einer „Rezeption paränetischer Traditionen im Neuen Testament", macht aber zugleich auch darauf aufmerksam, „daß dem Urchristentum eine einheitliche Stellungnahme durch die alttestamentlich-jüdische Tradition nicht vorgegeben war" und daß „die Divergenz, wie sie etwa zwischen dem theologischen Ideal der Zeloten, der Wüstenexistenz der Essener und der zwischen Opposition und Kollaboration schwankenden Haltung des übrigen Judentums bestand", das von der Urkirche vorgefundene Spektrum der Modelle andeutet.

Abzuweisen sind auch alle Versuche, die V 1 als Ausgangspunkt für die Entfaltung einer paulinischen Staatslehre nehmen, oder von einer naturrechtlichen Fundierung des Staates bei Paulus sprechen. *Kuss*, der in seinem Beitrag „Paulus über die staatliche Gewalt" mit Entschiedenheit feststellt: „Es gibt keine christliche Lehre vom Staat im Neuen Testament; es gibt nur verschiedene und verschiedenartige Elemente, die einer solchen Lehre dienlich sein können und von denen freilich keins für eine vollständige Synthese entbehrt werden kann", meint dann immerhin, Paulus lege in Röm 13,1–7 „klar die Fundamente für eine theologische Betrachtung des Staates, die nach ihrem Wortlaut ganz sicher nicht in erster Linie eschatologisch ist, sondern einer ‚naturrechtlichen' Theorie wichtige Dienste leisten kann". Damit ist nun freilich nicht gesagt, Paulus argumentiere naturrechtlich, und auch bleibt unklar, welche Elemente dem Bau einer naturrechtlichen Theorie besonders eingefügt werden könnten. Der Wortlaut von Röm 13,1–7 gibt nun nichts her, und auch eine Bezugnahme auf Röm 1,20f und vor allem auf Röm 2,14f geben nichts her. Röm 1,20f handelt, wie *Ernst Käsemann* unterstreicht, „nicht von der sichtbaren Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt, sondern von des Menschen Begrenzung durch den Schöpfer", und Röm 2,14f, besonders von katholischen Autoren als Kronzeugenstelle für das Naturrecht bei Paulus herangezogen, belegt „nicht das ungeschriebene Sittengesetz, sondern jene vom Menschen in sich selbst vernommenen, jedoch sich nicht selbst gegebenen Forderungen einer höheren Instanz". *Käsemann* fügt diesen Feststellungen den Hinweis hinzu, daß Paulus allein 1 Kor 11,6ff naturrechtlich argumentiere, „also sehr charakteristisch bei der Frage der Haartracht im Got-

tesdienst". In der Tat, in 1 Kor 11,14 wird, wenn man so will, naturrechtlich argumentiert: „Lehrt euch nicht schon die Natur, daß es für den Mann eine Schande, für die Frau aber eine Ehre ist, lange Haare zu tragen?". Wenn aber eine paulinische Anweisung seit jeher als Musterbeispiel für eine zeitbedingte, keineswegs überall und zu jeder Zeit verpflichtete Anordnung gewichtet wurde, dann diese Haartrachtstelle. Bleibt man beim Wortlaut Röm 13,1–7, dann wird man auf naturrechtliche Fundierungen verzichten müssen. Doch verwehrt der Text andererseits auch nicht, solche naturrechtlichen Fundierungen oder Würfe zu wagen, nur eben können sich diese nicht auf Paulus berufen.

Das „Fehlen" einer neutestamentlichen Staatslehre oder Staatsphilosophie sollte als Warnung davor aufgefaßt werden, neutestamentliche Aussagen über die politische Herrschaft im Sinne eines staatsrechtlichen oder staatsphilosophischen Vorverständnisses zu interpretieren, es stellt (– das sei vor allem aus der Sicht des Juristen eigens angemerkt –) alles andere denn einen Mangel dar, vielmehr sichert die situationsbedingte und konkrete Sicht der Bibel den Aussagen über das rechte Verhalten des Menschen gegenüber der politischen Herrschaft gerade darum eine bleibende, stets gegenwartsbezogene und konkretisierbare Aktualität, weil diese Aussagen nicht Deduktionsergebnisse aus vorausgesetzten philosophischen oder juristischen Axiomen sind und auch nicht im Kontext eines idealen staatsrechtlichen Systems stehen, sondern weil sie den Menschen auf die immer gegebene absolute Herrschaft Gottes und auf die in Jesus Christus eröffnete heilsgeschichtlich-eschatologische Dimension menschlicher Existenz verweisen.

Auch für unsere begrenzte Fragestellung ist in erster Linie entscheidend die Haltung Jesu zur politischen Herrschaft. Es hat nie an Stimmen gefehlt, nach denen Jesus ein politischer Revolutionär war, Anhänger der nationalistischen, antirömischen Zelotenbewegung, aber die Evangelien sprechen eine andere Sprache, besonders in den Passionsberichten wird die antirevolutionäre Haltung Jesu übereinstimmend von allen Evangelisten bezeugt. Zwar wird Jesu nach römischem Recht als „Aufständischer" zum Kreuzestod verurteilt, und die Lk 23,2 überlieferte Anklage der Juden war eine politische Anklage, die Pilatus, der Vertreter des römischen Imperiums, mit der dreimaligen Feststellung beantwortet, Jesus sei unschuldig (Lk 23,4; 23,22). Nach Joh 18,36 lautet das Jesusbekenntnis vor Pilatus: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", diesem Bekenntnis entspricht Joh 6,15 die Zurückweisung aller Versuche, „ihn zum König zu machen". Hier (– wie auch an vielen anderen Stellen –) kommt eine antirevolutionäre Haltung Jesu zum Ausdruck, die jedoch nicht als unpolitische Haltung mißgedeutet werden darf, durchaus zu Recht hat *Josef Blank* darauf hingewiesen, daß gerade der nichtwelthafte Charakter der Königsherrschaft Jesu, die vor Pilatus bezeugt wird, „die politische Sphäre an ihrer Wurzel tangiert und in Frage stellt". Für Jesus ist der Staat keine absolute, letzte Größe, er relativiert ihn und weist auf den Mißbrauch politischer Gewalt hin

(vgl. die unüberhörbare Kritik an Mk 10,42). Jesus verneint die politische Gewalt nicht, aber er bejaht sie auch nicht vorbehaltlos, und diese kritische und distanzierte Haltung, die den Dienst in den politischen und gesellschaftlichen Bereichen nicht ausschließt, wohl aber begrenzt, ist von überzeitlicher, stets aktueller politischer Bedeutung, da sie auf Gott weist. In diesem Sinne ist auch die sogenannte Perikope vom Zinsgroschen zu verstehen, die in dem Wort gipfelt: „Gebt also dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Mk 12,17 par). Entscheidend bleibt hier die Frage nach dem Inhalt des jeweiligen Anspruchs, also was denn dem Kaiser und was Gott zukommt. Um einem falschen Parallelismus zu wehren, ist darauf zu achten, daß der Hauptakzent auf dem zweiten Teil des Satzes liegt, also auf: „und Gott, was Gottes ist". Gottes Anspruch aber richtet sich auf die Ganzheit des Menschen, steht nicht neben dem Anspruch des Kaisers, sondern umgreift diesen; es sollte nicht der innere Zusammenhang zwischen der Perikope vom Zinsgroschen mit der Perikope vom Hauptgebot (Mk 12,28–34 par) übersehen werden. Die politische Relevanz des Wortes vom Zinsgroschen zeigt sich nicht zuletzt im Hinblick auf das Hauptgebot: zwar schuldet der Mensch der politischen Gewalt Gehorsam, aber der Gehorsam ist begrenzt. Der Kaiser ist nicht Gott, ihm darf nicht gegeben werden, was Gott ist, erhebt er Anspruch auf die Ganzheit des Menschen, so verliert sein Anspruch die Berechtigung. Implizit besagt das Wort folglich auch dies: „Gebt dem Kaiser nicht mehr, als was ihm gebührt! Gebet ihm nicht, was Gottes ist" (*Cullmann*). Wie *Schrage* zutreffend feststellt, hält Jesu Wort vom Zinsgroschen „die Mitte zwischen den extremen Positionen der Rebellion und Revolution auf der einen Seite, der Mythisierung, Apotheose und Glorifizierung von Kaiser und Reich auf der anderen Seite".

Ist aber der geforderte Gehorsam gegenüber der staatlichen Gewalt immer auch Gehorsam gegenüber Gott selbst, so rückt Röm 13,1–7 in innere Nähe zum Spruch vom Zinsgroschen, womit nicht gesagt ist, daß die Stelle literarisch von diesem abhängig ist, gleichsam „ihr erster Kommentar", wie gemeint worden ist. Doch so wie im Vordergrund des Zinsgroschenspruchs das Geben an Gott steht, also das Geben unserer Ganzheit, so empfängt auch der Röm 13 geforderte Gehorsam sein Maß und seine Begrenzung immer nur im Rahmen eines existentiellen Glaubens, ist der Gehorsam nicht ablösbar, und die Röm 12,2 geforderte Nichtangleichung an die Welt erweist sich im Bereich der politischen Gewalt in der Ablehnung eines blinden Gehorsams und der Bindung des Gehorsams an den nicht teilbaren Glauben.

Mehr oder weniger wird in allen Stellen des Neuen Testamentes, in denen die politische Gewalt direkt oder indirekt angesprochen ist, der bereits erlebte oder noch gegenwärtige oder vorhergesagte und erwartete Konflikt mit ihr deutlich (– auch 1 Petr 2,1–17), und nichts anderes gilt auch von den frühen nichtchristlichen Zeugnissen von Tacitus, Sueton, Flavius Josephus und Plinius. Es ist ja geradezu symptomatisch, wenn der Name „Christen" in den Annalen des Tacitus mit der lapidaren

Feststellung verbunden ist „Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat". Sind also alle einschlägigen biblischen und außerbiblischen Belege „konfliktrelevant", so gibt es doch eine große Ausnahme: Röm 13,1–7. Folgt man hier dem bloßen Wortlaut, so wird uneingeschränkter Gehorsam gefordert, von akuten Spannungen ist nichts spürbar, vom Widerstand ist zwar die Rede, aber nicht vom erlaubten oder gebotenen, sondern vom schlechthin verbotenen: „Wer sich daher der (staatlichen) Gewalt widersetzt, der widersteht der Anordnung Gottes. Die aber Widerstand leisten, werden selbst das Urteil erlangen" (13,2). „Die Problematik der politischen Gewalt rückt überhaupt nicht ins Blickfeld. Das ist das eigentliche Problem des Textes und für uns seine Aporie", stellt *Käsemann* fest. Vergleichen wir damit einen Text unserer Tage. Nach *Hermann Krings* ist die Frage nach Legitimität und Notwendigkeit von Widerspruch immer akut; denn der Staat, so *Krings,* sei nicht an sich gut, und als Inhaber des Gewaltmonopols sei er ambivalent, sei der Mißbrauch der staatlichen Gewalt durch Regierungsmacht nie ausgeschlossen. *Krings* folgert daraus: „Darum ist die Frage nach der Notwendigkeit, der Legitimität und der Opportunität eines Widerstandes gegen die Staatsgewalt so als wie die staatliche Gewalt selbst". Unsere Paulusstelle scheint damit im unüberbietbaren Kontrast zu stehen, Welten scheinen die beiden Stellen zu trennen, wäre da nicht die theologische Mitte, an die das Paulus-wort gebunden ist und die durch 12,1 und 13,8 bestimmte Klammer, von der her es zu lesen ist und von der her es in unserer geschichtlichen Situation weiterzulesen ist.

Doch bleibt natürlich der Text auffallend genug, und die Frage, wie er von der politischen Gewalt, von Gehorsam und Widerstand spricht, führt weiter zu der Frage, warum Paulus davon so spricht, wie er spricht. Kann aus dem Anlaß, aus der speziellen Intention, etwas über die rechte Einordnung des Textes gewonnen werden? Vorweg sei gesagt, daß angesichts des völligen Schweigens des Römerbriefes zu diesen Fragen alle denkbaren Antworten, und wahrlich viele wurden gegeben und leben in stets neuen Variationen fort, Hypothesen bleiben müssen. Dennoch ist es geboten, auch in dieser Hinsicht um den Text bemüht zu bleiben, da seine zeit- und situationsgeschichtliche Einordnung geeignet sein kann, die theologische Einordnung deutlich zu unterstreichen.

Nun würden sich unsere Probleme zwar nicht erledigen, wohl aber entschärfen, könnte der Text als nichtpaulinisch, als spätere redaktionelle Interpolation erwiesen werden, und an solchen Versuchen fehlt es nicht, und noch jüngst hat *Walter Schmithals* zu zeigen versucht, daß Röm 13,1–7 nicht von Paulus ist, sondern ein aus der Synagoge stammendes Traditionsstück darstellt, das der Redaktor in den Römerbrief aufgenommen hat". Die immer wieder aufkommenden Zweifel an der Echtheit unseres Textes, die durchweg keine bleibende Gefolgschaft gefunden haben, gehen nicht zuletzt auf den singulären Charakter des Textes innerhalb der Pau-

lusbriefe zurück, *Ernst Barnikol* spricht von einem „Fremdkörper" innerhalb der paulinischen Literatur und des übrigen Neuen Testamentes. *Schrage* räumt zutreffend ein, daß es nicht von ungefähr kommt, „daß man ihn oft als nicht genug paulinisch oder als 'Fremdkörper' innerhalb der paulinischen Briefe empfunden hat" und meint: „Solche Fremdheit, die wohl größtenteils auf den traditionellen Charakter der paulinischen Paränese zurückzuführen ist, begründet aber nicht eine Interpolationshypothese, sondern die Notwendigkeit, den aus traditionellem Material gespeisten Abschnitt nicht zu isolieren und ihm nicht ein Gewicht zuzubilligen, das ihm im Ganzen der paulinischen Theologie nicht zukommt, ihn vielmehr von seiner christlichen Klammer her zu interpretieren".

Karl Kertelge, dem wir die jüngste katholische Untersuchung zu Röm 13 verdanken, in der es ihm vor allem um die ordnungs- und glaubenstheologischen Bedingungen des Textes geht, kommt, wiewohl mit anderer Begründung, zu einem ähnlichen Ergebnis. Röm 13 ist nach ihm „eine prinzipielle Orientierungshilfe", durchaus offen „für eine die ursprüngliche historische Situation transzendierende Anwendung und Auslegung". Eine solche Auslegung ist nach *Kertelge* „schon im Blick auf die verschiedenen, zum Teil recht unterschiedlichen Weisungen zur gleichen Frage in anderen Schriften des Neuen Testaments gefordert". Jesu Wort vom Zinsgroschen (Mk 12, 13–17 par), das Petruswort Apg 5,29 und die antichristliche Kennzeichnung der die christliche Gemeinde bedrohenden Staatsgewalt in Apk 13 bieten die entscheidenden Auslegungskriterien und rufen „zu einem entsprechend differenzierten Verhalten der Christen". Damit wird „die christliche Klammer" als Interpretationsinstrument aus dem Gesamt des Neuen Testaments gebildet, sicherlich für uns unerläßlich, fragen wir differenziert nach Gehorsam und Widerstand. Doch ist davon zu unterscheiden die „christliche Klammer des Römerbriefes", dessen Empfänger ja nicht auf das Gesamt des Neuen Testamentes rekurrieren konnten. Die entscheidenden Elemente dieser Interpretationsklammer sind durch die Paränese, deren Teil die Staatsstelle wurde, selbst gegeben: die Voranstellung in 12,2 „Laßt euch nicht diesem Weltgefüge gleichschalten, euch vielmehr in erneuertem Denken ändern, um prüfen zu können, was Gottes Wille ist, (also) das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene", und die eschatologische Ausrichtung vor allem in 13,11–14. Von dieser „christlichen Klammer" des Römerbriefes her erfolgt die Bestimmung des möglichen Gehorsams und notwendigen Widerstandes. Zieht man noch hinzu, daß nach Röm 13,5 die Notwendigkeit, untertan zu sein, „um des Gewissens willen" besteht, dann kann auch von hierher ein Element der Interpretation gewonnen werden. *Kertelge* meint: „In der Unterordnung unter die staatliche Gewalt bleibt er (der Christ) auf sein Gewissen verwiesen, und das heißt: er hat nicht nur die Möglichkeit einer überzeugten, einwilligenden Erfüllung, sondern auch des Widerspruchs". Er fügt hinzu: „Eine eigene Frage ist es allerdings, ob der gebotene Widerspruch sich über die dem Christen immer gebotene Leidensbereitschaft

hinaus auch in einer aktiven Entgegenstellung gegen die Staatsgewalt äußern kann. Hierzu bedarf es der argumentativen Einlassung theologischer Ethik auf die jeweilige konkrete Situation."

Auch wenn wir hier und im folgenden mit der überwiegenden Mehrheit der Exegeten von der paulinischen Authentizität von Röm 13,1–7 ausgehen, so möchten wir an dieser Stelle doch offen gestehen, daß wir nicht frei von erheblichen Zweifeln hinsichtlich dieser Authentizität sind, von Zweifeln, die in der Nähe der Gewißheiten von *Schmithals* angesiedelt sind. Wir könnten unsere Gründe dafür hier nicht im einzelnen darlegen, wollen aber doch wenigstens einige Hinweise und Fragen formulieren: 1.) Sicherlich gibt es, wie auch *Schmithals* einräumt, keine „zwingenden inhaltlichen Gründe, die Paulus als Autor bzw. als Tradenten von Röm 13,1–7 ausschließen". Aber damit ist natürlich nicht gesagt, *daß* er der Autor ist. 2.) Im Römerbrief läßt sich sicherlich kein besserer Platz für diese Stelle finden als derjenige, an dem sie steht. Aber da, wo sie steht, erweckt sie immer noch den Eindruck eines Fremdkörpers, dessen Fehlen nicht als störend empfunden werden könnte. 3.) Hält man diesen „Fremdkörper" nicht für einen ursprünglichen Bestandteil des Römerbriefes, so liegt es nahe, mit einem frühen Einschub zu rechnen. Er könnte motiviert sein durch eine auch sonst zu beobachtende „Paulusapologie", die zwischen 80 und 100 ja zu verzeichnen ist. *Schmithals* weist auf 1 Thess 2,15 f hin und hält Röm 13,1–7 neben dieser Stelle „um die einzige größere und tendenziöse redaktionelle Einlage in die älteste Sammlung der Paulusbriefe. Da beide Interpolationen sich inhaltlich ergänzen, indem einmal die Christen von den aufrührerischen Juden distanziert werden, zum anderen die Treue der Christen zum römischen Staat eingeschärft wird, liegt die Annahme am nächsten, daß sowohl Röm 13,1–7 wie 1 Thess 2,15 f erst durch den Redaktor der ersten Sammlung der Paulusbriefe in die paulinische Korrespondenz interpoliert wurden". 4.) Muß nicht dann in diesem Zusammenhang die lukanische Apologie-Problematik erneut diskutiert werden? Wir haben früher schon einmal betont, daß die Abweisung jeglicher Stasis, also jeglicher Seditio in der Apostelgeschichte bezogen auf die Person des Paulus unübersehbar ist (vgl. Apg 24,5.12). 5.) Auch wenn der Begriff Stasis in Röm 13,1–7 nicht begegnet, so ist doch der Sache nach der durch den Begriff angesprochene Problemkreis vorhanden: Paulus ruft auf zu Gehorsam und Unterordnung, nicht zu Aufruhr und Tumult, die Christen sind keine Unruhestifter, sondern loyale Bürger. 6.) Die Annahme einer frühen von einem Redaktor besorgten Interpolation (etwa zwischen 80 und 100) könnte für sich die zeitgeschichtliche Plausibilität in Anspruch nehmen, und würde alles in allem einen Text verständlicher machen, der gerade in seiner „Problemlosigkeit" problematisch bleiben muß, hält man um jeden Preis an der Verfasserschaft des Paulus fest. – Jedenfalls scheint uns das letzte Wort hier noch nicht gesprochen. Wir wollen es bei diesen Fragen belassen und gehen zunächst noch einmal, wenn auch voller Zweifel, von der paulinischen Verfasserschaft aus,

können das aber recht gelassen tun, da die Verfasserprobleme heute ihre Schärfe weithin verloren haben und unsere „Staatsstelle" durchaus als Teil eines kanonischen Textes ihre Gewichtung behält.

Ein Blick in Anlage und Durchführung des Römerbriefes zeigt, daß das Problem der Stellung der Gemeinde zur politischen Gewalt am ehesten an der Stelle angesprochen werden konnte, an der es angesprochen wurde. Daß der Abschnitt Röm 13,1–7 innerhalb der großen mit 12,1 anhebenden Paränese dennoch wie ein sich vom Kontext abhebender Einschub wirkt, ist unverkennbar, zumal 13,8 („Seid niemanden etwas schuldig, außer gegenseitiger Liebe; denn wer den anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt") die Gedankenführung von 12,9–21, wo Paulus von der Liebe und der Überwindung des Bösen durch das Tun des Guten handelt, aufnimmt und fortführt. Doch sollte auch gesehen werden, daß 13,8 sprachlich bemüht ist, an 13,7 anzuschließen: „Gebt allen, was ihr ihnen schuldig seid" – „Bleibt niemandem etwas schuldig außer gegenseitiger Liebe". Bekanntlich hat *Karl Barth* in seiner Römerbriefauslegung Röm 13,8 als Schlußsatz einer Gedankenführung gewichtet, die mit 12,21 anhebt, und er hat folglich 12,21–13,8a entgegen den herkömmlichen Kommentierungseinteilungen als geschlossenen Absatz behandelt.

Nach *Ulrich Wilckens* hat vor allem die formgeschichtliche Erklärung der neutestamentlichen Paränese im Blick auf Röm 13 weithin dazu geführt, die Frage nach einer möglichen aktuellen Veranlassung dieser Mahnung zurücktreten zu lassen; denn da der Formcharakter aller Paränese allgemein und gerade nicht durch je besondere Situationen der Adressaten bedingt ist, erscheint ein entsprechendes Suchen im Blick auf Röm 13 als methodisch unzulässig. In diesem Sinne lehnt vor allem *Schrage* alle Hypothesen von „Bezugnahmen auf konkrete antirömische Strömungen in der Gemeinde" als vom Text selbst her nicht erweisbar rundum ab. Nun stimmen wir mit *Schrage* durchaus darin überein, daß es darauf ankommt, den aus traditionellem Material gespeisten Abschnitt nicht zu isolieren und ihm nicht ein Gewicht zuzubilligen, das ihm im Ganzen der paulinischen Theologie nicht zukommt, „ihn vielmehr von seiner christlichen Klammer her zu interpretieren". Aber auch eine formgeschichtliche Betrachtungsweise kann bei Röm 13,1–7 nicht übersehen, daß es sich um einen *gezielten Einschub* handelt, der im einzelnen sicher dann von seiner „christlichen Klammer her" zu interpretieren ist, der aber die Frage nahelegt, warum der Verfasser den Einschub an dieser Stelle vorgenommen hat. Die Frage nach „diesem Warum" kann mit Verweis auf die Formgeschichte nicht erledigt werden.

Doch wie immer man sich hier auch entscheiden mag, es bleibt dabei, daß innerhalb der Paulusbriefe die ungewöhnlich breite Ausführung über die politischen Gewalten dem Abschnitt eine Sonderstellung verleiht, der die Frage nahelegt, *warum* in dem Schreiben die Paränese um diesen Abschnitt ausgeweitet wird. Ist die Frage

nach dem „Warum" einer halbwegs befriedigenden Antwort nähergebracht, so könnte von daher auch Licht auf die Beantwortung der Frage fallen, warum die Problematik nach der Begrenzung der politischen Gewalt, nach einem Widerstandsrecht oder gar einer Widerstandspflicht, völlig ausgeklammert bleibt. Auch hier müssen wir uns versagen, auf die Fülle der in der exegetischen Literatur gegebenen Antwortversuche im einzelnen einzugehen, lediglich einige typische und repräsentative Stimmen seien erwähnt. Meint *Kuss,* wir seien weder imstande, exakt zu sagen, was Paulus überhaupt veranlaßt hat, einige grundlegende Sätze über die Stellung des Glaubenden zu den konkreten staatlichen Gewalten zu formulieren, noch warum er sie gerade hier eingefügt hat, so heißt es bei *Rudolf Schnackenburg:* „Wenn Paulus den römischen Christen einen Überblick über seine Verkündigung geben wollte (15,15 f), konnte ein Wort über die Einstellung zum Staat kaum fehlen". *Schnackenburgs* Vermutung läuft nun letztlich darauf hinaus, angesichts der Wichtigkeit des „Staatsthemas" wäre ein von Paulus intendierter Überblick über seine Verkündigung ohne Berücksichtigung dieser Thematik unvollständig geblieben. Das vermag nun nicht zu überzeugen; denn Paulus gibt ja im Römerbrief alles andere als einen geschlossenen Überblick über seine Verkündigung, wichtige Fragen, so z.B. die Christologie, bleiben weithin ausgeklammert. Zutreffend schreibt *Josef Schmid*: „Dabei ist aber die seit der Zeit der Kirchenväter immer wieder ausgesprochene Meinung abzulehnen, Paulus habe in seinem Brief den Römern 'ein Kompendium der christlichen Lehre' vorlegen wollen. Diese Meinung wird schon durch den Inhalt des Briefes selbst widerlegt, in dem wesentliche Stücke der christlichen Lehre, wie die Christologie, die Kirche und die Eschatologie, fehlen oder nur kurz gestreift werden".

Träfe *Schnackenburgs* Annahme zu, so müßte die schrankenlose Positivität der Stelle noch mehr verwundern, käme ihr wohl auch ein größeres Gewicht zu, als wenn wir sie durch einen speziellen Anlaß bestimmt sehen. Nach *Käsemann* ist die offenkundige Einseitigkeit von Röm 13,1–7 bedingt durch die antienthusiastische Stoßrichtung, die vor allem in 12,3 sichtbar wird, und die Paulus durch Rückgriff auf das hellenistische Staats- und Bürgerideal unterstreicht. Folgt man dem, so eliminiert man keineswegs jede Bezugnahme auf politische Faktoren außerhalb der christlichen Gemeinde. In unserer Arbeit über Stasis und Aponoia im 1. Clemensbrief haben wir zu zeigen versucht, in welcher Relation der Binnenzustand einer frühchristlichen Gemeinde zum Eingreifen bzw. Nichteingreifen der politischen Gewalt stehen konnte. Wilder, den Staat negierender Enthusiasmus konnte für Paulus Anlaß genug sein, die Positivität der staatlichen Gewalt zu unterstreichen, jede Problematisierung hätte just dieses Ziel leicht in Frage stellen können. Blanker politischer Opportunismus hat nach *Alexander Rüstow* Rom 13,1–7 geprägt, er spricht von „paulinisch-lutherisch-masochistischer Untertanenfrömmigkeit", für ihn gibt es einen gradlinigen Weg vom Geist des Römerbriefes bis hin zu Hitler. In

Röm 13,1–7 sieht *Rüstow* eine „für die Zensur bestimmte, geradezu hymnische Verherrlichung der römischen Obrigkeit", geschrieben von einem Manne, der „sich hier auf geistiger Ebene geradezu als römischer Schutz- und Hofjude" produziert. Läßt man einmal die überzogene, die eigentlichen Intentionen des Textes völlig verkennende Polemik außer Ansatz, so verdient doch *Rüstows* Verdacht, der Text sei mit Rücksicht auf die römische Zensur geschrieben, insofern Beachtung, als er geeignet ist, den Blick auf politisch motivierte Anlaßkriterien zu richten. Die von *Rüstow*, aber nicht nur von ihm, gelegte Spur führt zu der Frage, ob vielleicht hinter Röm 13,1–7 gewisse apologetische Tendenzen gegenüber der politischen Gewalt stehen.

Auch hier können wir – leider – auf die verschiedenen Lösungsvorschläge nicht eingehen, können nur auf die gewichtigen Beiträge von *August Strobel, Willem C. van Unnik* und auch *Roman Heiligenthal* verweisen. Besondere Beachtung verdient der große, auf reichhaltiges Belegmaterial gestützte Sammelbeitrag von *Johann Friedrich, Wolfgang Pöhlmann* und *Peter Stuhlmacher* „Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1–7", die in Röm 13,6 („Deshalb zahlt ihr ja auch Steuer. Sind sie doch Gottes 'Liturgen', die ständig dafür Sorge tragen") den Nukleus der politischen Relevanz sehen. Bildet demnach die drückende Steuer- und Abgabenlast, der die Christen sich fügen sollen, den zeitgeschichtlichen Kontext und konkreten Anlaß, so kann für den unmittelbaren Anlaß nach *Strobel* die durch Sueton (Claud 12) und Tacitus (Ann. XII,60) überlieferte Nachricht in Betracht gezogen werden, wonach auf Betreiben des Kaisers Claudius den kaiserlichen Statthaltern (Prokuratoren) durch Senatsbeschluß die volle Gerichtsbarkeit in Sachen des Fiskus gewährt wurde. Da diese Maßnahme die Machtbefugnis der Prokuratoren stärkte, von denen die Bevölkerung jetzt vermehrte Willkür und Rücksichtslosigkeit befürchtete, könnte nach *Strobel* für Paulus durchaus konkreter Anlaß bestanden haben, die Prokuratoren-Problematik in seine Untertanen-Paränese aufzunehmen. Die in Röm 13,1 genannten „Exousiai" meinen dann „höhere Amtsträger cum imperio et potestate"..., wozu auch die Prokuratoren gehören". *Strobel* weist vergleichend auf Luk 20,20 („Und sie belauerten ihn und sandten Leute aus, die sich stellen sollten, als wären sie fromm; die sollten ihn fangen in seinen Worten, damit man ihn überantworten könnte der Obrigkeit und Gewalt des Statthalters"), 13,2–4 bezöge sich dann auf die prokuratorische Jurisdiktionsgewalt, 13,5–7 auf das „prokuratorische Steuerrecht".

Auch wir gehen davon aus, daß der Einschub 13,1–7 in die große Paränese „politisch" motiviert war, was ja nicht ausschließt, daß er theologisch zu hören und zu lesen ist. Dabei verstehen wir unseren Ansatz weniger als Gegensatz, eher als Ergänzung zu den oben skizzierten Erklärungsversuchen. Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist, daß der Römerbrief um 56 für eine Gemeinde bestimmt ist, die wenige Jahre zuvor Opfer politischer Unruhen und behördlicher Reaktionen gewesen war.

Paulus schreibt den Brief in Korinth, wo er 49/50 die Eheleute Aquila und Priscilla kennengelernt hatte, die „kürzlich aus Italien gekommen waren, weil Kaiser Claudius allen Juden geboten hatte, Rom zu verlassen" (Apg 18,2). Das Judenedikt des Claudius erging 49 n. Chr.; gute Gründe sprechen dafür, daß Aquila und Priscilla als Christen von ihm betroffen waren, eine christliche Gemeinde in Rom damals bereits existierte. Sueton (Claud. 25) berichtet im Zusammenhang mit dem Judenedikt von Unruhen als Anlaß der Vertreibung, und bringt damit den Namen „Chrestus" in Beziehung: "Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Romae expulit" („Die Juden, die, aufgeheizt von Chrestus, fortwährend Unruhe machten, vertrieb er aus Rom"). Daß „Chrestus" eine nicht korrekte Wiedergabe des Namens „Christos" ist, wird heute allgemein angenommen. *Phillip Vielhauer* folgert zu Recht, daß die Sueton-Notiz ein Reflex der Tatsache ist, „daß es in der römischen Judenschaft zu heftigen Auseinandersetzungen über „Christus", d.h. über die Messianität Jesu, gekommen war, die ein solches Ausmaß angenommen hatten, daß Claudius die Juden aus Rom vertrieb". Daß die Römer bei aller religiösen Toleranz allergisch auf Unruhen in religiösen Gruppen reagierten, wird durch das Claudius-Edikt bestätigt. Wir möchten an unsere Beobachtungen im Zusammenhang mit 1 ClemRom anknüpfen und auch hier nochmals darauf hinweisen, daß jede Form von Unruhe in einer religiösen Gemeinde als tumultus, als seditio gewertet werden konnte. Das erklärt, warum z.B. Lukas in der Apostelgeschichte so entscheidenden Wert auf die Feststellung legt, daß das Christentum nicht zum Aufruhr gegen die staatliche Gewalt führt, nicht Paulus hat „stasis" hervorgerufen (vgl. Apg 24,5–12), sondern seine Gegner. Nach Lukas lehnt der Statthalter Felix es ab, Paulus wegen „Aufruhrs" zu verurteilen, desgleichen verurteilt ihn dessen Nachfolger Festus nicht, stellt vielmehr ausdrücklich fest, daß Paulus nichts „Todwürdiges" getan habe (Apg 25,26). Noch einmal dürfen wir in Erinnerung rufen: Wer berücksichtigt, wie hart und schnell Rom auf jegliche „Stasis" reagierte, auch auf Unruhen innerhalb bestimmter religiöser Gruppen, der versteht, welche Bedeutung die Distanzierung von jeglicher „Stasis" haben mußte. Für das römische Recht bedeutete „Stasis" (seditio) nur zu leicht Rebellion und wurde als politisch gefährlich angesehen, sie war immer Störung der staatlichen Ordnung und damit ein Ungehorsam, eine Auflehnung gegen die Obrigkeit, die mit Zwangsgewalt gebeugt werden mußte. Das Eingreifen der römischen Behörden wurde in allen Fällen für notwendig erachtet, die mit Unruhen, mit „Zusammenrottungen" verbunden waren. Auch in Apg 19,31, dem lukanischen Bericht vom „Aufstand" der Silberschmiede in Ephesus, muß gesehen werden, daß es dem Verfasser wesentlich darauf ankommt zu zeigen, daß nicht Paulus Urheber der Unruhen war. Für die Stellung der jungen Gemeinden zum Imperium kam jedenfalls der Distanzierung von jeglicher „Stasis" große Bedeutung zu, das zeigt nicht erst der 1. Clemensbrief. Paulus schreibt aber nun an eine Gemeinde, in der die Erinnerung an Unruhen und an die daran anknüpfende Vertreibung noch höchst lebendig sein mußte. Was lag näher, als just diese Tatsache

im Römerbrief zu berücksichtigen, nicht in Form einer direkten Anknüpfung, sondern in Form einer Distanzierung. Das in doppelter Hinsicht: einmal im Hinblick auf Paulus selbst, der sich mit dem Schreiben bei einer Gemeinde einführen will, die er persönlich noch nicht kennt. Er führt sich als jemand ein, der nicht zum Konflikt mit den „exousiai" führt, der nicht zum Widerstand aufruft, der Gehorsam, nicht Kampf gegen das Imperium fordert. Zum anderen erweist der Einschub, daß die christliche Lehre nicht gegen die politische Herrschaft gerichtet ist, die pax nicht stört, seditio und tumultus verwirft, zur Zahlung von Steuern und Abgaben ausdrücklich anhält. Daß der Verfasser, verfolgte er diese Zielsetzung, dabei begrifflich auf das Begriffsinstrumentarium der traditionellen politischen Ethik zurückgriff, also auf termini und Wendungen, die unabhängig vom jüdischen oder schriftlichen Bekenntnis als Bestandteil der römisch-hellenistischen Verwaltungssprache geläufig waren, lag dann ebenso nahe wie die Tatsache, daß er auf jede einschränkende Problematisierung verzichtete und, wie wir nun ausdrücklich hinzufügen können, auch verzichten konnte, da ja für seine unmittelbaren Adressaten, die Juden- und Heidenchristen der römischen Gemeinde, sein Wort vom „Staat" eingebunden blieb in den Glaubenskontext. Trifft unsere Annahme zu, dann verliert die Stelle keineswegs ihr Gewicht, wohl aber eine falsche Grundsätzlichkeit. *Kertelge* steht einer speziellen Veranlassung der politischen Paränese von Röm 13 skeptisch gegenüber und bindet die Interpretation vor allem an Röm 12,2 („Laßt euch nicht diesem Weltgefüge gleichschalten, euch vielmehr in erneuertem Denken ändern, um prüfen zu können, was Gottes Wille ist, (also) das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene"). Dem stimmen wir ausdrücklich zu, meinen jedoch, daß ohne die von uns angenommene politisch konkrete Intention von 13,1–7 schwerlich eine so ungewöhnliche Aussage im Gesamt der paulinischen Briefe erklärt werden kann. Für uns liegt Röm 13,1–7, jedenfalls von seiner speziellen Intention her, auf einer Linie, die im lukanischen Doppelwerk ebenso zu finden ist wie in der johanneischen Passionsdarstellung und im 1. Clemensbrief, eine Linie, die sich dann fortsetzt bis in die konstantinische Zeit, mögen auch in den Zeiten der Verfolgung die Konturen schärfer werden, wie Apk 13 zeigt.

Wenn wir zum Schluß noch einmal festhalten, daß die Gehorsams- und Widerstandsproblematik in Röm 13,1–7 von Paulus – aus welchen Gründen auch immer, für die man allenfalls Hypothesen bereitstellen kann – nicht angesprochen wird, so sei diese Feststellung doch mit dem Zusatz versehen, daß gerade dieser „Mangel" es ist, der uns immer und immer wieder zur Auseinandersetzung mit dem Text zwingt. Fern aller Sicherheit gebenden Kasuistik und falschen Gesetzlichkeit macht der Text unruhig. Seine vordergründige Fraglosigkeit entfaltet Fragen, deren Beantwortung für den Christen in konkreten Situationen letztlich nur im Vollzug des Glaubens gewonnen werden kann.

Hermann Krings

Die Tugend zwischen Gesetz und Freiheit

Eine kritische Prüfung des Begriffs „Rechtsgehorsam" und ein Beitrag zur Ethik der Demokratie

I. Zur Explikation des Titels

Von einer Tugend soll die Rede sein und zwar von der Tugend zwischen Gesetz und Freiheit.

1. Tugend. – Von der Tugend zu reden, ist nicht leicht. Solche Rede hat kein Prestige. Wer wollte schon als tugendhaft gelten? Und welcher Erzieher, selbst wenn er ein Tugendlehrer wäre, wollte als solcher erkannt werden? Sein Vorhaben wäre vereitelt. In der Ethik, auch in der Moraltheologie, ist von den Tugenden weniger die Rede. Das war nicht immer so; man braucht nur an die Ethiken des Aristoteles, an die der Stoa oder der Renaissance zu denken. Auch Kant spricht in seiner „Metaphysik der Sitten" begrifflich eindeutig von den Tugendpflichten in Unterscheidung von den Rechtspflichten. Doch aus Gründen, die hier nicht untersucht werden können, ist die Rede von der Tugend in den Hintergrund getreten, wenn nicht diskreditiert. Tugenden sind nicht modern.

Wenn gleichwohl von der Tugend die Rede sein soll, so liegt die Vermutung nahe, die Rede sei postmodern. Doch eine Rede, die – nostalgisch gestimmt – alte Tugendlehren in postmodernem Variantenspiel vorstellen wollte, wäre der Fragestelltung, welche ethische Grundhaltung im modernen demokratischen Rechtsstaat der Rechtsbefolgung zugrundeliegen könne, nicht gewachsen. Man wird darauf gefaßt sein müssen, daß, wenn von einer Tugend die Rede sein soll, von einer recht komplexen Qualität gesprochen werden muß.

2. Gesetz und Freiheit. – Von der Tugend zwischen Gesetz und Freiheit soll die Rede sein. Das Wort „Gesetz" ist hier der Titel für die Rechtsordnung im modernen demokratischen Staat, und das Wort „Freiheit" ist hier der Titel für die Selbstbestimmung des Menschen als sittlicher Person und für den Akt gegenseitiger Anerkennung als Person. Die Tugend, von der die Rede sein soll, ist jene politisch-ethische Grundhaltung, welche die Gesetzesbefolgung durch den freien Bürger fundiert. Hat diese Tugend den Namen „Gehorsam"? Die Antwort auf diese Frage wird ein kritisches Nein sein.

3. Zur Aufgabe einer ethisch-politischen Begründung der Gesetzesbefolgung. – Um Mißverständnissen vorzubeugen: die Kritik des politischen Gehorsamsbegriffs impliziert nicht eine Verwerfung des Gehorsams schlechthin. Der Gehorsam als „Existenzial", seine personbegründende Bedeutung und sein sittlicher Sinn sollen

nachher wenigstens kurz erinnert werden. – Die Kritik des Gehorsamsbegriffs bedeutet logischerweise auch nicht eine Freigabe der Gesetzesbefolgung. Diese wäre eine contradictio in adiecto: ein Gesetz, das nicht befolgt zu werden braucht, ist kein Gesetz. Die Gesetzesbefolgung hat den Charakter der Notwendigkeit. Daß die Regel befolgt *wird*, ist im Begriff des Naturgesetzes, daß die Regel befolgt *werden soll*, ist im Begriff des praktischen Gesetzes enthalten. Die Gesetzesbefolgung ist nicht von naturaler, sondern von praktischer Notwendigkeit. – Sie ist übrigens auch von politischer Notwendigkeit, da das Gesetz anders seine Ordnungsfunktion in Staat und Gesellschaft nicht erfüllen könnte. Im staatlichen Bereich könnte, sofern das politische Verständnis als ein Obrigkeitsverhältnis begriffen ist, die Gesetzesbefolgung auch als Gehorsam bezeichnet werden; doch ich werde zu zeigen versuchen, daß diese Bezeichnung unangemessen ist und die Bildung einer politischen *Tugend* der Gesetzesbefolgung in spezifischer Weise erschwert.

Die Kritik des politischen Gehorsamsbegriffs hat also nicht eine Liberalisierung der allgemeinen Gesetzesbefolgungspflicht zum Ziel, sondern deren angemessenes Verständnis und ethische Fundierung. Über die politisch-iuridische Notwendigkeit der Gesetzesbefolgung hinaus richtet sich diese Frage auf eine Notwendigkeit aus Vernunft.

Den Begriff einer Notwendigkeit der Gesetzesbefolgung aus Vernunft darzustellen, bietet eine besondere Schwierigkeit, weil es sich bei ihm im Gegensatz zu einer leicht verständlichen Notwendigkeit aus Zwang um den scheinbar widersprüchlichen Begriff einer Notwendigkeit aus Freiheit handelt. Die Darstellung ist auch deswegen nicht leicht, weil durch die Stärke des Rechtspositivismus und des Behaviourismus der *Vernunft*-Charakter jener Notwendigkeit der Gesetzesbefolgung wenig beachtet worden ist. Ein dem Gesetzespositivismus entsprechender Gehorsamspositivismus ist für mehr oder minder selbstverständlich gehalten worden.

Darum ist es vorab notwendig, sich des Begriffs „Gehorsam" zu vergewissern und auch die Geschichte der Verwendung des Ausdrucks Gehorsam in der politischen Sprache zu beachten.

II. Der Begriff des Gehorsams und seine Verwendung im politischen Bereich. – Ein Rückblick

Der Begriff Gehorsam impliziert ein Über- und Unterordnungsverhältnis: „Der Untergebene ist gehalten, seinem Vorgesetzten zu gehorchen." /Subditus suo superiori ... teneatur obedire. Thomas v.A., S. th II/II 104, 5 c). Die klassische Relation ist die von Gebot und Gehorsam. Das „Lexikon für Theologie und Kirche" bringt in seiner letzten Auflage (Bd. IV Sp. 602) folgende Definition: „Gehorsam ist das Sicheinfügen des Willens in den gebietenden Willen einer Autorität. Diese setzt den

Befehl, der autoritativ Erfüllung fordert". (L. Berg) Wie immer man diese Bestimmung beurteilt, man muß beachten, daß sie religiösen Ursprungs ist. Im Hintergrund steht das Verhältnis des Menschen zu Gott und zum göttlichen Gebot.

1. Über Hören und Gehorchen. – Die Bibel bezeichnet dieses Verhältnis allerdings vor allem als „Hören" (schamach, *ἀκούειν*, *ὑπακούειν*, audire). Der Mensch ist – wie ein Buchtitel von Karl Rahner sagt – „Hörer des Wortes". Der Hörende stimmt ein; er stimmt dem zu, was er hörend vernimmt; er ist davon überzeugt (*πείσομαι*) und handelt entsprechend. Die Wirkung des Wortes (*ῥήμα*), das er hört, ist personal; der Hörende „hält Wort". Die personale Qualität des Wortes, das Gehör findet, und die formale Qualität des Gebotes, das Gehorsam fordert, sind verschieden. Die religiöse Erfahrung des Hörens Gottes erhält erst durch die religiöse Institution die Form des Gebotes, und zu ihm gehört der Gehorsam.

Nach der Auskunft des *Grimm* (ed. dtv 1984 Bd. V 2531 ff.) ist das Wort Gehorsam durch Luther (als masculinum) sprachlich allgemein geworden. Es wird nun auch dort verwendet, wo jenes Sichüberzeugenlassen und Überzeugtsein gemeint ist. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist Schillers Widergabe des Verses von Herodot: „Wanderer, kommst du nach Sparta, verkünde dorten, du habest / Uns hier liegen gesehen, wie das Gesetz es befahl". Bei Herodot (VII, 228) aber heißt es: „..., *τοῖς κείνων ῥήμασι πειθόμενοι*" (*πείσομαι*: sich überreden, überzeugen lassen; folgen; gehorchen. *ῥήμα*: Wort, Spruch). Der Text sagt: „..., den Worten jener sind wir gefolgt". Cicero übersetzt: „... dum sanctis patriae legibus obsequimur" (folgen, Folge leisten). Im 19. Jahrhundert war man von philologischer Seite her auf die Bedeutungsverschiebung aufmerksam, und Immanuel Geibel übersetzt in seinem Klassischen Liederbuch von 1875: „... ihrem Gebote treu". Ähnlich liegt der Fall, wenn Sokrates vor seinen Richtern sagt: „..., *πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν* (Apol. 29 d). „Ich lasse mich aber eher von dem Gott als von euch überzeugen". Schleiermacher aber übersetzt hier mit ‚gehorchen': „Gehorchen werde ich dem Gott mehr als euch". Die Übersetzung kann man gelten lassen, doch sie verwischt einen qualitativen Unterschied.

Das Ineinanderübergehen der personalen Qualität der Treue und der formalen Qualität des Gehorchens spielt auch in der Übersetzung des Neuen Testaments eine Rolle, wenn Luther in Apostelgeschichte 4,19 das Wort *ἀκούειν* mit ‚gehorchen' übersetzt: ..., daß wir euch mehr gehorchen als Gott". Der lateinische Text: „Vos potius audire quam deum". Die neue „Einheitsübersetzung" ist nicht nur wörtlicher, sondern auch richtiger: „Ob es vor Gott Recht ist, mehr auf euch zu hören als auf Gott, das entscheidet selbst." Die Bedeutungsakzente von Hören und Gehorchen sind verschieden, sie tangieren allerdings nicht das eindeutige Über- und Unterordnungsverhältnis zwischen Mensch und Gott.

Der religiöse Topos prägt vielfach die profanen Über- und Unterordnungsverhältnisse. In der älteren Kultur gilt für jeden Menschen, daß der Vater, der König und der Gott übergeordnet sind. In der griechischen Polis gilt speziell, daß der Sklave, das Kind und die Frau dem Herren und pater familias untergeordnet sind. Der Gehorsam ist fraglos; insbesondere wo die sozialen Überordnungsverhältnisse das religiöse Überordnungsverhältnis repräsentieren oder von ihm abgeleitet sind bzw. wo sie – wie bei Aristoteles – als naturgegeben angesehen werden.

2. Die christliche Begründung des Gehorsams. – Die allgemeine Hierarchiestruktur (parentes, civitas, Deus) wird durch Augustinus theologisch gefaßt, und der Gehorsam ist das opus primum, das dem sündigen Menschen zum Heil verhilft. Damit wird der Gehorsam „zur universalen Reflexionsform der Moral" (K. Nusser, Hist. Wb. d. Ph. III, 149).

Das ist bei Thomas von Aquin allerdings nicht so eindeutig. Zunächst gilt zwar das Über- und Unterordnungsverhältnis (inferior / superior) aus natürlichem und aus göttlichem Recht (S. th. II / II 104, 1 c). Es gilt auch im politisch-sozialen Bereich. „Ordo autem iustitiae requirit, ut inferiores suis superioribus obediant" (S. th. II / II 104, 6 c). Doch Thomas trifft zwei nicht unwichtige Abgrenzungen. Einmal ist Gehorsam dort nicht gefordert, wo das Gebot einer höheren Macht Geltung beansprucht (insbesondere: Deus maior quam praelatus. – De ver. 17,5 ad 3) oder wo der Befehl einen Bereich betrifft, in welchem der „inferior" nicht untergeordnet ist. Diese Abgrenzung hat zur Folge, daß der Gehorchende die praecepta und imperia im Hinblick auf ihre Legitimität prüfen wird und also mit Unterscheidung gehorcht. – Die andere Abgrenzung, die Thomas trifft, ist noch bedeutender. In S. th. II / II 104, 4 c heißt es: ... qui obedit movetur per imperium eius cui obedit sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem deus est primus motor ... „Wer gehorcht, wird durch den Befehl dessen, dem er gehorcht, bewegt, wie die Naturdinge durch ihre Beweger." Thomas stellt das Bewegtwerden des Gehorchenden durch den Befehl in Analogie zur Naturkausalität. Wegen dieses Kausalcharakters des Befehls bindet dieser aber auch nur lediglich hinsichtlich der Handlungen, so wie sie äußerlich-körperlich vollzogen werden („exterius per corpus agenda sunt"), nicht hinsichtlich dessen, was „zur Natur des Körpers gehört" (quae ad naturam corporis pertinent; z.B. Ehe oder Jungfräulichkeit (Ibd. art 5 c). Inbesondere gegenüber der potestas saecularis heißt es: „... die Seele bleibt frei (servitus qua homo homini subicitur ad corpus pertinet, non ad animam, quae libera manet" (ibd. art 6 ad 1). Der Vorgesetzte kann also eine Unterlassung befehlen, weil er dadurch einen Schaden zu vermeiden hofft; wenn er aber befiehlt, daß der Untergebene glauben soll, daß so der Schaden vermieden wird, so besteht gegenüber diesem Befehl keine Gehorsamspflicht.

Diese thomasische Abgrenzung des Gehorsamsbegriffs – so könnte man meinen – macht ihn nun gerade für das politische Feld und die Sicherung eines legalen Verhaltens tauglich. Dem Gesetz ist mit der Gesetzesbefolgung Genüge getan. Doch ein legalistischer Gehorsamsbegriff wäre nicht der Begriff einer Tugend.

Als Resumée dieser Skizze der älteren Geschichte des Gehorsamsbegriffs läßt sich festhalten: In einer Gesellschaft, deren Ordnungen fundamental durch die Hierarchie Gott, Vater, Fürst bestimmt ist, ist der Gehorsam als politische Grundhaltung begründbar und geschichtlich kaum in Frage gestellt worden.

3. Der Gehorsam im säkularisierten Staat. – Wie aber wird in einer säkularisierten Gesellschaft und in einem säkularisierten Staatswesen, in denen auch die Über- und Unterordnungsverhältnisse profan sind, der politische Gehorsam begründet? Thomas Hobbes (1588–1679) verschärft in seiner politischen Theorie den Gehorsamsbegriff. Gehorsam ist theoretisch das Tauschobjekt im Staatsvertrag. Der Monarch bietet den Untertanen Schutz, die Untertanen sind dafür zu strengem, ja blindem Gehorsam verpflichtet; denn das Tun des Untertans ist nicht eigentlich dessen Handeln, sondern wird als Tun des Souveräns aufgefaßt. Im Zeitalter des Feudalismus ist Gehorsam der komplementäre Begriff zur Macht und Befehlsgewalt des Fürsten; er ist die Grundhaltung der niederen Stände. Die Selbstbezeichnung als „gehorsamer Diener" wird zwar zur Formel, aber mit fundamentum in re. Kinder, Diener und Untertanen gehorchen. Im absoluten Staat wird Gehorsam auch ohne die weise Abgrenzung des Thomas von Aquin in Anspruch genommen, wenn zum Beispiel Eheschließung oder Klostereintritt kraft einer Entscheidung des Fürsten unter den Gehorsam fallen. Die Rechtsordnung des absoluten Staates ist weitgehend eine Gehorsamsordnung; – so kann „Gehorsam" schließlich auch zu einem Namen für das Stadtgefängnis werden (*Grimm*, V 2539).

4. Das autonome Verständnis von Gehorsam. – Mit dem Sturm auf die Bastille wurde nicht nur das Gefängnis, sondern auch der absolut verstandene Gehorsam zerstört. Doch die Moralisten unter den Aufklärern von Rousseau über Kant und Fichte bis zu Herbart haben große Anstrengungen gemacht, den Gehorsamsbegriff zu retten. Diesem Versuch lag das Modell der Autonomie zugrunde. Das Gesetz, dem der Mensch gehorcht, gibt er sich selbst, und jeder Gehorsam, auch der Gehorsam im Staat, ist letztlich ein Sichselbstgehorchen. Der Bürger macht sich „die Regel des Rechts zum unverbrüchlichen Gesetz aller seiner Handlungen" und muß fähig sein, „durch die Vorstellung dieses Gesetzes auch wirklich in allen Äußerungen seiner Freiheit, die unter derselben stehen, bestimmt zu werden" (J.G. Fichte, Grundlage des Naturrechts § 20. AA I,4 S. 59). – Nach Kant kann der Gesetzgeber nicht über das Volk beschließen, „was ein Volk über sich selbst nicht beschließen kann" (I. Kant, Über den Gemeinspruch ... AA VIII S. 304). Der Begriff der Selbstgesetzgebung ist nicht explizierbar, ohne daß nicht die Notwendigkeit der Gesetzesbefol-

gung in dieser Explikation einen Ort hat. Das Modell ist logisch fehlerfrei und es sollte als orientierende Idee verteidigt werden.

Zur Motivation des Bürgers für dessen Gehorsam gegenüber dem staatlichen Gesetz ist es jedoch wenig geeignet. Einmal ist es von erheblicher Kompliziertheit wie alle selbstbezüglichen Konstrukte. Die reine Selbstbestimmung des Vernunft-Willens ist ein Grenzbegriff der philosophischen Reflexion, nicht ein dem Menschen vertrautes und einsehbares Phänomen. Sodann ist dieses Modell ein idealistisches Konstrukt. Es läßt Jahrtausende alte soziale Traditionen und die Geschichte eines politisch belasteten Sprachgebrauchs beiseite. Es reflektiert auch nicht die Gegebenheiten der Politik, sondern dient als Begründungskonstrukt für eine aufgeklärte Moral. Wenngleich die demokratische Gesetzgebung im Prinzip dem Modell der Autonomie (Selbstgesetzgebung) entspricht, wird auch der gehorsame Bürger im Konfliktfall nicht realisieren können, daß das Gesetz oder der Befehl, dem er Rechtsgehorsam schuldet, von ihm selbst gegeben wird. Er wird, was von ihm gefordert wird, nicht mit Hegel als „Entäußerung der unwesentlichen Willkür" (Jubiläumsausg. (H. Glockner) III S. 111) begreifen. Den Satz aus der Einleitung in Hegels „Philosophie der Geschichte" (XI S. 71): „... nur der Wille, der dem Gesetze gehorcht, ist frei, denn er gehorcht sich selbst ..." mag gelten; er steht allerdings im Zusammenhang mit dem kurz vorhergehenden fragwürdigen Satz: „Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist." Doch dieses sind nicht Sätze des allgemeinen politischen Bewußtseins.

Hinzu kommt, daß auch der demokratische Rechtsstaat hinreichend obrigkeitsstaatliche Elemente übernommen, tradiert und modern bürokratisiert hat, die es staatlicherseits erschweren, daß der Bürger sich des Ideals der Autonomie erinnert.

Wenn also auch die aufgeklärte philosophische Reflexion des Gehorsams diesen Begriff als grundsätzlich vereinbar mit der Demokratie als politische Vermittlung der Selbstbestimmung expliziert, so kann sich diese Reflexion dank ihres hohen Abstraktionsgrades in formaler wie inhaltlicher Hinsicht gegenüber dem in der Geschichte geprägten religiösen, sozialen und politischen Verständnis von Gehorsam nur schwer durchsetzen. Aber auch wenn das autonome Verständnis des politischen Gehorsams sich durchsetzen würde, wäre angesichts des hohen Vermittlungsgrades der persönlichen Freiheit in den Institutionen der repräsentativen Demokratie der Rechtsgehorsam kaum als Selbstgehorsam zu realisieren.

5. Gehorsam in den „besonderen Gewaltverhältnissen". – Es muß auch daran erinnert werden, daß es in der modernen Gesellschaft und gesichert durch Rechtssatzung Gehorsamsverhältnisse alter Art gibt. Der Soldat, der Schüler, der Beamte und andere sind gegenüber dem jeweiligen Vorgesetzten zu Gehorsam verpflichtet. Das sogenannte „besondere Gewaltverhältnis" – eine Bezeichnung nicht ohne seman-

tische Radikalität – ist ein Verhältnis eindeutiger Über- und Unterordnung und begründet die Gehorsamspflicht. Das Verhältnis von Bürger und Staat in der Demokratie ist aber nicht ein besonderes Gewalt- oder Unterordnungsverhältnis, sondern das allgemeine Rechtsverhältnis. Darum wäre es angemessen, den jeweiligen Charakter der Bindung mit verschiedenen Wörtern zu bezeichnen, aber nicht beides gleicherweise als Gehorsam zu benennen

6. Ein sprachpolitisches Argument. – Diesem kritischen Rückblick soll noch ein Argument sprachpolitischer Art für die Zurückhaltung bei der Verwendung des Gehorsamsbegriffs in der Demokratie hinzugefügt werden. Der Bürger heute versteht sich gegenüber dem Staat weder als Untergebener noch als Untertan und er wird, wenn er die Gesetze nicht nur, um staatlichen Zwang zu vermeiden, sondern aus Überzeugung beachtet, sein Verhalten selber kaum als Gehorsam bezeichnen. Er verhält sich so wie jeder andere loyale Mitbürger auch. – Die Verwendung des Ausdrucks Gehorsam für das loyale Verhalten suggeriert eine Distanz zwischen Staat und Bürger, die rein semantisch den Bürger als „inferior" gegenüber dem Staat als „superior" erscheinen läßt. Erinnerungen an den alten Obrigkeitsstaat und an das Untertanenverhältnis werden geweckt. Da dieses Verhältnis anachronistisch und illegitim ist, bereitet es keine psychologischen Schwierigkeiten, dem so verstandenen Gehorsam den Begriff eines scheinbar legitimen Ungehorsams entgegenzustellen. Es gehört zur Strategie der antidemokratischen Opposition, den demokratischen Staat als Obrigskeitsstaat darzustellen, um ihn dadurch als ungerechtfertigt zu erweisen. Der Obrigkeitsstaat fordert Gehorsam; da er ungerechtfertigt ist, ist politischer Ungehorsam geboten. Dabei geht es aber nicht darum, ein einzelnes Gesetz nicht zu befolgen. Das Ziel dessen, der einzelne Steine aus dem Pfeiler einer Brücke herausbricht, ist nicht die Sachbeschädigung, sondern der Einsturz der Brücke. – Die plakative Verwendung des Begriffs „ziviler Ungehorsam" zeigt an, daß die politische Absicht dahin geht, den demokratischen Staat unter dem Titel des nichtlegitimierten Obrigkeitsstaates zu untergraben. Darum läßt auch politische Klugheit es als geraten erscheinen, das Verhältnis des Bürgers zum demokratischen Staat und seinen Gesetzen nicht als Gehorsam begrifflich festzulegen.

Resumée: Die Kategorisierung der Gesetzesbefolgung als „Gehorsam" und die Verwendung dieses Ausdrucks in der politischen Sprache der Demokratie können eben das erschweren, was sie festigen sollen: die Sicherung der Gesetzesbefolgung im demokratischen Staatswesen.

III. Die Suche nach einer Tugend ohne Namen

1. Die Demokratie braucht mehr als Gehorsam. – Braucht die Demokratie also keinen Gehorsam? Diese Frage ist mit Unterscheidung zu beantworten. Da die Demokratie nicht mehr die religiös begründete Hoheit des Gemeinwesens und der

Regierenden in Anspruch nehmen kann und will und ihr damit eine inhaltliche Autorität mangelt, kann sie auch nicht schlechthin Gehorsam fordern. Andererseits fordert sie naturgemäß die Gesetzesbefolgung. Damit aber verlangt sie mehr als Gehorsam; denn sie erwartet eine Gesetzesbefolgung aus freien Stücken, eine auf Autonomie gegründete Rechtsbefolgung. Die Demokratie braucht deshalb eine intellektuelle Anstrengung, die mehr zuwege bringt als eine quasi postmoderne Wiederbelebung des alten Gehorsamsbegriffs.

Wenn der Staat der Demokratie nicht mehr „Hoheit" im alten Sinn besitzt, wenn er aber auch nicht lediglich eine pragmatische Veranstaltung darstellt, die durch Vertrag gegründet und wieder aufgelöst werden kann wie eine Firma, dann ist die Frage nach einem ethisch zureichenden Grund der Gesetzesbefolgung neu gestellt. Verstehen wir den Staat als ein Bild der Ordnung, durch die der Mensch auf menschenwürdige Weise mit seinen Mitmenschen zusammenlebt – dieses Bild ist bis in Einzelheiten ausgeführt als Rechtsordnung –, dann ist die Frage: Welcher qualitas humana bedarf die Demokratie, wenn sie ein solches Bild der Ordnung hervorbringen und in ständiger dynamischer Reproduktion soll erhalten können? Nach dieser qualitas humana ist gefragt, wenn die Frage nach der Tugend zwischen Gesetz und Freiheit gestellt wird.

2. Das *Anonymon*. – Die Suche ist schwieriger, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Um ein nicht eben begeisterndes Ergebnis meiner Suche vorwegzunehmen: Einen Namen von ähnlichem Alter und Gehalt wie der Name Gehorsam, an dessen Stelle er treten könnte, werde ich nicht nennen können. Gerne hätte ich diesen Namen gefunden und ich war nicht wenig bestürzt, daß er sich nicht finden ließ.

In dieser befremdlichen Situation, von etwas sprechen zu wollen, das keinen Namen hat, half mir Aristoteles mit einer Bemerkung, die ich bislang überlesen hatte, und der, wenn ich recht sehe, nur einige Philologen Beachtung geschenkt haben.

In der Nikomachischen Ethik spricht Aristoteles mit Nachdruck davon, daß man es bei den Tugenden oft mit einem ἀνώνυμον zu tun habe (Nikomachische Ethik (NE) II 7; 1107 b 29; 1108 a 5; a 17), also mit etwas, das ohne Namen ist. Er empfindet dieses Fehlen einer Bezeichnung als Mangel und macht es den Philosophen zur Aufgabe, sprachliche Abhilfe zu schaffen. Da aber auch für eben diese Kunst, eine gute Bezeichnung, dort wo sie fehlt, zu finden, ihm kein Name zur Verfügung steht, bildet er selber dafür das Wort ὀνοματοπεῖν = Wort bilden, Namen geben.[1])

---

[1]) Den Mangel an guten Bezeichnungen bemerkt Aristoteles nicht nur in der Ethik. In der Kategorienschrift weist er im Zusammenhang der Lehre von den Relationen darauf hin, daß die Relata reziprok korrelativ sind (z.B. Herr und Diener), daß aber oft ein Name für den strikt korrelativen Begriff fehlt und man ihn im erforderlichen Fall selber bilden müsse (z.B. der Flügel – das Geflügelte; nicht Vogel) (Kat. 7; 7 a 5–11). – In der Topik (VIII,2) weist Aristoteles darauf hin, daß, wenn man für Ähnliches einen allgemeinen Begriff bilden wolle, oft ein Name fehlt; auch in diesem Fall soll man selbst einen Namen bilden: ὀνοματοποεῖν (157 a 18–33). – Vgl. Aristoteles Nikomanische Ethik, übers. v. F. Dirlmeier, Darmstadt 1956, S. 316 Anm. 39,3.

Wie heißt denn die Tugend zwischen Jähzorn und Phlegma? Sie hat noch keinen Namen, und so gibt Aristoteles ihr den Namen Milde, „ruhiges Wesen" (ἡ πραότης. NE 1108 a 6). Was nun die Tugenden für „unser Reden und Tun mit dem Mitbürger" angeht, so bemerkt Aristoteles: „Zwar fehlen auch in diesem Fall fast durchweg die Namen (ἀνώνυμα), wir müssen aber doch, wie schon bisher, versuchen, sie selber zu prägen (ὀνοματοποεῖν), denn unser Ziel ist Klarheit und leichte Faßlichkeit für den Hörer" (ibd. 16–19).

Was nun die Tugend zwischen Gesetz und Freiheit anlangt, so sind meine Versuche, onomatopoetisch kreativ zu sein, ohne Erfolg geblieben; insoweit werde ich hinter der aristotelischen Forderung nach Klarheit und leichter Faßlichkeit zurückbleiben.

Wir werden die gesuchte Klarheit über die Tugend zwischen Gesetz und Freiheit auch nicht mittels eines Diagramms der politischen Tugenden und der politischen Laster vermitteln können, wenngleich Aristoteles sich nicht gescheut hat, die Einzelheiten der Tugendlehre ἐκ τῆς διαγραφῆς (NE 1107 a 32 f), also aus der „Tabelle" zu entnehmen. Doch vorher hatte er die ganze Komplexität dieser höchst eigenen Qualitas entfaltet, die er – ebenso wie die Bürger auf dem Markt und wie die Philosophen in der Schule – als *arete* bezeichnet. Wir werden darum gezwungen sein, in allgemeiner Form von der „politischen Tugend" zu sprechen und wollen versuchen, deren komplexe Struktur, so gut es geht, zu entwickeln.

3. Tugend: ein moralischer oder ein ethisch-politischer Begriff? – Die auffallendste Komplexität des Tugendbegriffs besteht für die gegenwärtige Reflexionssituation darin, daß er einerseits ein moralischer Begriff, andererseits ein ethisch-politischer Begriff ist. Den letzteren hat Aristoteles ausgearbeitet, – weitgehend frei von moralischen Bestimmungen. Kant hingegen bestimmt die Tugend rein moralisch, weitgehend frei von ethisch-politischer Reflexion, deren Ort bei Kant nicht die Tugendlehre, sondern die Rechtslehre ist. Darum gibt es für ihn auch nur *eine* Tugend („moralische Stärke des Willens" (AA VI 405)) oder „die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht" (AA VI 395). Nur über die Pluralität der Zwecke jener Handlungen, die Pflicht sind, ergibt sich eine Pluralität der „Tugendpflichten". Die entschiedene Moralisierung des Tugendbegriffs erschwert aber die Bestimmung eines ethisch-politischen Begriffs der Tugend. Ein politischer Mensch, der in der Sache kundig ist, die richtigen Ziele und Mittel unter dem Gesichtspunkt des gemeinsamen Wohles zu bestimmen weiß und seine Mitbürger von ihnen überzeugen kann, der die Fähigkeit besitzt, diese Zwecke zu realisieren und sie dann auch realisiert, ist ohne Zweifel ein Mensch von politischer Tüchtigkeit und Qualität. Bei Aristoteles heißt diese Tüchtigkeit *arete*, bei Cicero *virtus*. Ob ein solcher Mensch auch ein moralisch hochstehender Mensch ist, kann aus diesen Vorzügen nicht mit Sicherheit erkannt werden. Andererseits wären auch

nach antikem Verständnis diese Vorzüge schlecht gegründet, würden sie als beliebig wechselnd und der Handelnde als purer Pragmatiker zu erkennen sein. Die Vorzüge bedürfen, um fest zu sein, des sittlichen Fundamentes; niemand hat dies entschiedener vertreten als Sokrates. Nach heutigem Verständnis besteht dieses sittliche Fundament in der Achtung des Menschen in seiner Würde als Mensch sowie in der Achtung von Recht und Gesetz. Beide Elemente – die ethisch-politischen Vorzüge und die sittliche Grundhaltung – sind komplex ineinanderverwoben.

4. Zum ethisch-politischen Aspekt der Tugend. – Der Name Tugend nennt eine Qualität, die bei Aristoteles durch folgende drei Hauptmerkmale begriffen wird. a) Tugend ist ein *Habitus* (ἕξις), also etwas, das man hat und das man, um es zu haben, erwerben muß, das man auch wieder verlieren oder ablegen kann, – quasi ein personaler „Anzug", aber nicht ein äußerer Anzug, sondern ein „Haben", das Geist, Seele und Leib „kleidet" und qualifiziert. Dieses „Haben" besteht b) in einer *Tüchtigkeit*. Damit ist gesagt, daß der Habitus nicht nur eine Fähigkeit meint, sondern eine Fähigkeit verbunden mit der Einstellung, sie „ins Werk zu setzen" (ἐνεργεῖν). Die Enérgeia ist der Kern dieser Qualität. Der hier gesuchte Habitus kann darum auch als „politische Energie" verstanden werden. c) Tugend hat „*ethischen*" Charakter; d.h. sie ist nicht vornehmlich naturale Begabung (sie geht nicht aus dem genetischen Code hervor); sie ist auch nicht Gnade. Sie wird durch Tun (Selbertun) erworben und ist damit weitgehend durch Erziehung und rechte Gewöhnung (ēthos) erworbene Handlungstüchtigkeit . Der Habitus der politischen Energeia wird also erworben, indem sie ausgeübt wird, und im Ausüben wird sie ständig neu erworben. So macht der ethische Charakter die Beständigkeit des energetischen Habitus aus.

Soviel zum Formalen jener ethisch-politischen Qualität. Doch was ist hier Inhalt – in unserem Fall der Inhalt der gesuchten Tugend zwischen Gesetz und Freiheit? Diese Frage führt nun ganz umstandslos auf die aristotelische Bestimmung, die Tugend sei als das μεταξύ (das „zwischen"), als die Mitte (μεσότης) zu bestimmen. So sagt Aristoteles von der Besonnenheit (σωφροσύνη) und der Tapferkeit (ἀνδρεία), sie würden durch das Zuviel (ὑπο τῆς ὑπερβολῆς) wie durch das Zuwenig (καὶ τῆς ἐλλείψεως) zerstört, durch die Mitte aber würden sie gerettet (ὑπο τῆς μεσότητος σώζεται. – NE II 2; 1104 a 25 ff).

Kant kritisiert die Mesotes-Lehre heftig. „... der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem *Mittleren* zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch" (Met. d. Sitten, zweiter Teil, Einl. XIII. AA VI 404). Das ist konsequent; denn Kant entwickelt einen moralischen Tugendbegriff aus reiner praktischer Vernunft. Die „empirische Kenntnis, die wir vom Menschen haben, wie sie sind", lehnt er als Erkenntnisquelle für Tugend ab zugunsten der rationalen Erkenntnis, „wie sie (sc. die Menschen) der Idee der Menschheit gemäß sein sollen" (ibd. 405). Aristoteles hin-

gegen legt eben jene empirische Erkenntnis, also die Erfahrungen in der Polis, zugrunde, und die waren nicht die besten. Das hat sich auch nicht verändert – allen Bemühungen, das Staatswesen zu verbessern, zum Trotz. Für das politische Gemeinwesen wäre auch heute viel gewonnen, wenn die falschen Extreme – Gesetzestotalitarismus und Anarchie – weg wären. Ja man könnte fragen, ob ein politisches Gemeinwesen, für das weder der eine noch der andere Extremismus ein Problem bildet, nicht dadurch indirekt zeigt, daß es über ein bemerkenswertes politisches Ethos verfügt. Wir würden vielleicht nicht von Tugenden sprechen, aber von Vorzügen und Sinn fürs Politische, auch von einer guten Grundhaltung.

Geht es um moralphilosophische Begründungsfragen, wird man mit Nutzen auf Kant Bezug nehmen. Geht es um die konkrete humane Qualität einer Tugend und dazu noch im ethisch-politischen Bereich, wird Aristoteles eher Hilfe geben können. Er hat in seiner praktischen Philosophie die Realität des politischen Gemeinwesens im Auge. So auch, wenn er die *arete* als das Meson, als das rechte Maß bestimmt.

5. Der Begriff der Mitte. – Der Begriff der „Mitte" hat zu mancherlei Mißverständnissen Anlaß gegeben, die in Kürze auszuräumen sind. Er ist nicht der Begriff einer Mitte zwischen gut und schlecht, noch gar der zwischen Moral und Unmoral. Er ist also weder der Begriff der Mittelmäßigkeit noch der Indifferenz. – Er ist auch nicht etwa der Begriff eines Kompromisses zwischen zwei Lastern, wie Kant und auch heutige Interpreten meinen (vgl. H.H. Joachim, Aristotle. The Nicomachean Ethics, Oxford ²1962, S. 92). „Mitte" ist auch nicht bloß ein formaler Begriff wie der des arithmetischen Mittels. Die Mitte ist inhaltlich qualifiziert durch die „Substanz", in der sie zu bestimmen ist: das Temperament und das Handeln des Menschen. Es gibt gewiß auch Affekte (z.B. Neid) und Handlungen (Aristoteles nennt Ehebruch, Diebstahl und Mord), die als solche schlecht sind (φαῦλος). In dergleichen „Fällen" ist jedwedes Tun schlechthin ein Fehlhandeln (ἁμαρτάνειν. 1107 a 8–27). Aristoteles schließt also den „gekonnten" Diebstahl oder den „perfekten" Mord aus seinen Überlegungen über die *arete* a limine aus. Aber der Mensch ist tätig oder nimmt am Geschehen in der Polis Anteil, ja er soll Anteil nehmen – auch leidenschaftlich – und er soll tätig sein; jedoch nicht zuviel und auch nicht zu wenig. Es geht um das rechte Maß der menschlichen Energie.

Der Bereich, in dem die Mitte als das richtige Maß gesucht wird, ist also ein Positivum: der Spielraum des menschlichen Temperaments und seiner Affekte, das Tätigkeit und auch das überlegte Handeln. Zwischen den beiden möglichen Fehlern (ἁμαρτία), nicht „Lastern", bei denen Schlechtes herauskommt (κακόν), also zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, muß man die Mitte als das Optimum, also die „Spitze" (τὸ ἄκρον. τὸ εὖ ἀκρότης. 1107 a 8; 23) treffen. Wie läßt sich das Optimum zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig bestimmen?

Bei der Vermittlung von Gegensätzen bietet sich die Dialektik als Methode an. Doch die Dialektik kann nur zu einer Bestimmung und Vermittlung gegensätzlicher Begriffe (Antithesen) beitragen; sie ist ihrem Wesen nach Darstellung der Begriffsbewegung. Doch um diese geht es hier nicht. Nicht sollen die Begriffe (z.B. Geiz und Verschwendung) vermittelt werden, sondern das Optimum (z.B. im Umgang mit Vermögen) ist erfragt. Auf dem Weg der Dialektik kann weder ein Optimum bestimmt, noch eine Tugend gefunden werden.

Ebensowenig wie auf dem Weg der Dialektik ist die Aufgabe, das Mittlere als das Optimum zu bestimmen, auf dem Weg der logischen Subsumption zu lösen. Die Tugend besteht nicht in der Kunst fehlerfreier Subsumption des Falles unter die Norm mit anschließendem automatischem Agieren.

Wie aber kann die rechte Mitte bestimmt werden? Aristoteles behandelt die Methodenfrage mit großer Zurückhaltung und betont zunächst, daß diese Mitte zu treffen aus mehreren Gründen nicht leicht (*οὐ ῥᾴδιον*) sei (1109 a 24 – b 26). Einmal: „Leicht ist es, das Ziel zu verfehlen, schwer, es zu treffen" (*ἐπιτυχεῖν*. 1006 b 32). Ferner: Es geht nicht um ein arithmetisches Mittel, sondern um „das Mittlere in Hinsicht auf uns" (*τὸ μέσον πρὸς ἡμάς*. 1006 a 36) und das in jedem einzelnen Fall. Es ist schon „eine Sache", sagt Aristoteles, „in jedem einzelnen Fall die Mitte zu fassen" (*ἐν ἑκάστῳ γὰρ τοῦ μέσου λαβεῖν*. 1109 a 24 f). Denn das Optimum ist jeweils in Relation zu Person (wem), Ausmaß (wieviel), Zeit (wann), Zweck (wozu) und Weise (wie) zu bestimmen; das ist nicht jedermanns Sache, das ist nicht leicht (1109 a 28; vgl. b 15). – Schließlich: um in Hinblick auf Person und Situation des Handelnden die rechte Mitte abgrenzen zu können, bedarf es des Verstandes (*ὡρισμένη λόγῳ*), jedoch nicht eines reinen Verstandes, sondern jenes praktischen Verstandes, durch den der Einsichtige die Abgrenzung vornehmen würde.

Dieser Rückgriff auf den „Mann der Einsicht" (*φρόνιμος*) ist ein Rückgriff auf die Urteilskraft als jenes intellektuelle Vermögen, das (nach Kant) den rechten Begriff dort finden muß und kann, wo er nicht gegeben ist, so daß man nur zu subsummieren hätte. Darauf deuten auch die beiden Analogien hin, die Aristoteles anführt: der Sport und hier der Trainer, der das rechte Maß der Ernährung beurteilen kann, und die Kunst; der Kunstverständige kann urteilen (*ἐπιλέγειν*): „hier ist nichts wegzunehmen und nichts hinzuzufügen" (1106 b 10 f). – Es bedarf darum jeweils der Urteilskraft, um das richtige Maß zu treffen. Der Phronimos ist der, der jeweils im hohen Maß über Urteilskraft verfügt.

Dieser letzte Hinweis wirft ein weiteres Licht auf den anfangs erwähnten Befund, daß die Tugend vielfach keinen festen Namen hat, auch nicht die politische Tugend. Auch sie ist nicht ein für allemal zu bestimmen; zu ihrer Bestimmung ist jeweils politische Urteilskraft gefordert.

IV. Die Tugend zwischen Gesetz und Freiheit

1. Die Defintion. – Die Tugend zwischen Gesetz und Freiheit ist jene ethische Grundhaltung des politischen Tätigseins, die den Handelnden instandsetzt, das rechte Maß zu treffen.

Ethisch: Die Tugend ist nicht angeboren. Wenn sie fehlt, dann fehlt es an Erziehung, Übung und rechter Gewöhnung. Es bedarf einer langjährigen und besonnenen Einübung des Handelns im Spannungsfeld von Gesetz und Freiheit, – einer Einübung durch entsprechend erfahrene und urteilsfähige Bürger.

Es handelt sich um eine *Grundhaltung*, nicht um festgelegtes Verhalten. Es geht nicht um Konditionierung, sondern um Urteilskraft und je entsprechendes Tun. Der Inhalt der Grundhaltung besteht darin, daß der Handelnde beides, Gesetz und Freiheit, bejaht und beides zu bewahren als Verpflichtung anerkennt.

Ein *Tätigsein*, das im Spannungsfeld von Gesetz und Freiheit wirkt, ist niemals nur gesetzlich ohne Freiheit, niemals nur freiheitlich ohne Gesetz. Ein Gesetz, das nicht aus Freiheit hervorgeht, ist nicht legitim, und die Freiheit, die sich nicht in der Befolgung der Gesetze realisiert, ist nicht legitim. Die gegenseitige Maßgabe von Gesetz und Freiheit bedeutet: Wer Gesetze gibt, muß „vorher" schon in Freiheit ein (höheres) Gesetz anerkannt haben und ihm gefolgt sein. Und wer ein Gesetz befolgt, bringt es eben dadurch neu hervor, daß er es in Freiheit befolgt. Das Wesen dieser Freiheit liegt darin, die Freiheit des anderen anzuerkennen; und wer die Freiheit des anderen anerkennt, bringt eben darin seine eigene Freiheit hervor. Diese Doppelstruktur der politischen Energeia ist das Grundelement der ethisch-politischen Tugend.

Für die empfindliche Doppelstruktur des Inswerksetzens gilt es, das *rechte Maß* zu treffen. Die „stochastische" Kunst ist der Sinn der politischen Tugend. Unter den alten Tugendnamen liegt wohl der Name „Gerechtigkeit" am nächsten, hier nun gewendet auf die Innenstruktur des politischen Inswerksetzens. Dieses soll in sich selber gerecht sein; das heißt, je das rechte Maß von Freiheitlichkeit und Gesetzlichkeit aufweisen. Wenn der politische Mensch in seiner Grundhaltung das rechte Maß von Gesetz und Freiheit trifft und mithin recht und gerecht „ist", wird auch sein Tätigsein nach außen recht und gerecht sein.

V. Praktische Hinweise

Wenn jemand meint, dies seien schöne Worte, soll es mir recht sein. Ein schönes Wort könnte in einer angespannten Gehorsams-/Ungehorsamsdiskussion vielleicht eine entspannende Wirkung haben. Das ist für ein stochastisches Vorhaben nicht ungünstig; denn um zielen und treffen zu können, bedarf es einer entspannten Haltung.

Für die Ausübung der stochastischen Kunst, also der Kunst, richtig zu zielen und zu treffen, gibt Aristoteles am Ende des II. Buches der Nikomachischen Ethik drei praktische Ratschläge.

Er sagt zunächst: „Wer nach der Mitte" – und nun soll die Mitte von Gesetz und Freiheit im Blick stehen – „zielt (der στοχαζόμενος), muß zuförderst vom stärker Entgegengesetzten abrücken" (1109 a 30). Die Mitte ist – es wurde gesagt – nicht arithmetische Mitte. Das eine oder das andere Extrem, der Gesetzesrigorismus oder der Freiheitsrigorismus, kann eine stärkere Anziehungskraft haben. Je nachdem welche Strömung als Schiff mitzureißen droht, muß auf die Mitte quasi mit Vorhalt gezielt werden. Aristoteles verweist mit einem Zitat aus der *Odyssee* auf das Hindurchsteuern zwischen Skylla und Charybdis, also durch eine Meerenge, die durch starke Strömungen auf beiden Seiten gefährlich ist.

Sodann soll der Handelnde – ein nicht unwichtiger zweiter Ratschlag – darauf aufmerksam sein, nach welcher Seite er selbst „durch seinen natürlichen Hang gedrängt wird" (1109 b 2). Der eine neigt mehr in diese, der andere in die andere Richtung. (Bei Juristen wird die Neigung im allgemeinen eine andere sein als bei professionellen Protestlern; Ausnahmen bestätigen die Regel.) Der natürliche Hang läßt sich, wie Aristoteles bündig erklärt, an unseren Lust- und Unlustreaktionen feststellen. „Da müssen wir uns wegziehen zur entgegengesetzten Seite hin, so wie wenn man krummes Holz zurechtbiegt" (1109 b 4 f).

Die Tugend betrifft die Affekte und das Handeln, und die sind immer mit Gefühlen der Lust und Unlust verbunden. Aber wiewohl Aristoteles durchaus der Meinung ist, daß zur Tugend Freude (χαίρειν 1104 b 6) gehört, meint er, daß man sich von den Gefühlsreaktionen der Lust (ἡδονή) freihalten sollte. Da urteilen wir nicht unbestechlich (als ἀδέκαστοι). Aristoteles rät – wiederum recht bündig – man solle die Worte der Ältesten von Troja beherzigen, als sie der Helena ansichtig wurden.[1]) Aristoteles meint, wenn man derart die Lust von sich weise, werde man weniger leicht fehlgehen und „am ehesten fähig sein, die rechte Mitte zu treffen" (1109 b 13).

Diese Ratschläge sind handfest für den, der bereit ist, sie auf sich zu beziehen. Sie sind nicht handfest im Hinblick auf moderne Protestdemonstrationen gegen den Staat. Der dort propagierte Ungehorsam konterkariert den Gehorsam, eigentlich aber den Staat, der auf den Gehorsam baut. Für den Staat, der auf den Gehorsam seiner Bürger und auf nicht mehr gebaut ist, ist die Demonstration des Ungehorsams

---

[1]) „Als die Ältesten Helena erblickten, wie sie auf den Turm zukam, da sprachen sie leise zueinander die geflügelten Worte: 'Man kann es nicht tadeln, daß die Troer und die gut geschienten Archaier um einer so schönen Frau willen für lange Zeit Leiden ertragen: erstaunlich gleicht sie den todfreien Göttinnen von Antlitz. Aber auch so, trotz ihrer Schönheit, soll sie auf den Schiffen heimkehren' ..." (Ilias 3, 156–160).

bedrohend. Die Demokratie braucht mehr als Gehorsam, auch mehr als die bloße Gesetzesbefolgung. Sie braucht die Loyalität und die Treue ihrer Bürger. Sie braucht die politische Tugend, die das rechte Maß von Gesetz und Freiheit zu treffen weiß.

Willi Geiger

Rechtsgehorsam im demokratischen Rechtsstaat – Grund und Grenzen

I.

Wenn ich mir die Gemüts- und Stimmungslage (Anspruchsvolleres läßt sich in dieser Gesellschaft als allgemeiner Trend nicht ausmachen!), wenn ich mir also die Gemüts- und Stimmungslage in Familie, Schule, Beruf und Gesellschaft ansehe, vor allem so, wie sie das Fernsehen in seinen erhellenden Diskussionsrunden einschließlich seiner von allem etwas, also von allem zu wenig wissenden sogenannten Moderatoren vermittelt, ist Gehorsam von der Tafel der Tugenden getilgt.

Gehorsam ist anstößig, für manche sogar gefährlich geworden; Gehorsam scheint der Emanzipation im Wege zu sein; ein beklagenswertes und bekämpfenswertes Relikt für Rückständige.

Ich beginne deshalb vorsichtig mit einem Hinweis auf etymologische, sprachliche Zusammenhänge: Gehorsam hängt mit Hören, dem zufälligen Vernehmen von Ton oder Wort, mit Horchen, dem aufmerksamen Verfolgen von Ton oder Wort, zusammen. Wer das Gehörte aufnimmt, akzeptiert und danach handelt, gehorcht. Und wer das nicht einmal tut, sondern sich das zur Regel macht (das liegt in der Endung „sam"), ist gehorsam. Daraus wird das Substantiv „der Gehorsam" gebildet, die Bezeichnung für eine Vertrauen weckende menschliche Haltung, die die Qualität einer Tugend gewinnen kann.

Wer über Gehorsam spricht, um über ihn den Stab zu brechen, sollte wenigstens das innere Gefüge kennen, aus dem Gehorsam entsteht: Anhören, was ein anderer sagt, das Gehörte reflektieren und, wenn es nach seinem Inhalt Zustimmung verdient, es sich zu eigen machen und verwirklichen. Das Spezifikum des Gehorsams, das ihn vom Handeln aus Einsicht unterscheidet, ist, daß er geschuldet, versprochen oder gefordert ist. Um die drei Prototypen zu nennen: der Gehorsam, den das Kind den Eltern schuldet, der Gehorsam, den der Ordensmann dem geistlichen Oberen versprochen hat, der Gehorsam, den der militärische Vorgesetzte vom Soldaten fordern muß. Nota bene, alle drei Arten des Gehorsams können im konkreten Fall freiwillig, aus Berechnung geleistet oder auch erzwungen werden. Der freiwillige Gehorsam ist der Akt eines freien, unvoreingenommenen und unabhängigen Menschen; so selbständig kann ein angepaßter, ein beflissener, ein besessener oder umgekehrt ein grundsatzloser Mensch überhaupt nicht handeln. Allerdings: Mit solcher Art Gehorsam ist und bleibt die Verantwortung für die Handlung verbunden, die beim geforderten und deshalb geleisteten Gehorsam auf den, der ihn fordert, übergeht, – vorbehalten, daß der Gehorsame für seinen Gehorsam verantwortlich bleibt!

Gehorsam wird auch geleistet, weil der, dem er geleistet wird, vertrauenswürdig erscheint oder Autorität besitzt, beides gestützt auf die Erfahrung, die man mit ihm gemacht hat. Das ist immer noch ein Gehorsam, der nicht gefordert wird, sondern freiwillig erbracht wird. Gehorsam als Frucht des Vertrauens erleichtert das Leben, weil er von Selbstzweifeln und Bedenken befreit. Gehorsam wird so zur kraftsparenden Routine im täglichen Leben.

Gehorsam ist allemal, wenn es gilt, *gemeinsam* etwas zu erreichen, effektiver, insbesondere auch weniger zeitraubend als das heute blind geforderte und blind gewährte Dreischrittverfahren: Diskussion, Konsens, Entscheidung. Von Gehorsam zur Entscheidung, die das einmütige Ergebnis einer Diskussion ist, das ist, wie mir scheint, kein Fortschritt, sondern eher ein Zeichen, daß eine Gruppe oder eine Gesellschaft mehr und mehr ihre Integrationskraft verliert, – mit der Folge, daß sie immer weniger funktioniert bei der Bewältigung der ihr gestellten Aufgaben.

Diskussion und Mitsprache als Gehorsamsersatz ist einfach ein Mißverständnis. Wenn *etwas* den Gehorsam erleichtert ist es nicht das „Mitreden" aller, die häufig vom Gegenstand der Diskussion nichts verstehen oder ihre Interessen verfolgen, sondern die *Information*. Auf dem angedeuteten Weg wird die Zahl der verlässig Gehorsamen immer kleiner und der Einsatz von Mitteln, die ihn erzwingen oder ersetzen wollen, immer stärker. Neue Formen des Gehorsams entstehen; der Gehorsam wird mehr oder weniger deformiert, indem er gefordert wird und indem auf Ungehorsam mit Sanktionen geantwortet wird. Sinn und Wert des Gehorsams werden verschüttet. Aber das heißt nicht, daß es ihn in seiner ursprünglichen Struktur nicht mehr gäbe! Es gibt ihn noch, selbst wenn wir einmal den Gehorsam gegenüber Gott beiseite lassen: Es gibt ihn gegenüber dem Horoskop und dem Wahrsager oder gegenüber der Mode – ein ridiküler Gehorsam! Es gibt ihn innerhalb der Maffia, innerhalb des Syndikats, innerhalb der baskischen ETA, der irischen IRA, innerhalb der RAF – ein lebensgefährlicher Bandengehorsam. Da gibt es sogar wieder den blinden Gehorsam, den man einmal den Jesuiten und den friederizianischen Preußen nachgesagt hat.

Außerhalb der genannten Felder wird der Gehorsam gelegentlich, aber dann um so nachdrücklicher und einprägsamer diskrediert, indem man ihn zu den „Sekundärtugenden" zählt, mit denen man auch Konzentrationslager und organisierte Gewalt funktionstüchtig machen könne. Die so reden, bekämpfen den Gehorsam mit einem falschen Argument. Denn Gehorsam läßt sich in dieser Weise nur deshalb funktionalisieren, weil das Fundament verloren gegangen ist, das die Eindeutigkeit *allen* menschlichen Verhaltens (nicht nur des Gehorsams!) einmal gesichert hat in der Rückbindung auf die kategoriale Unterscheidung gut oder böse, recht oder unrecht, sittlich erlaubt oder unsittlich. Der Verlust dieses Fundaments ist der wirkliche Grund, der die Schrecken des KZ's und der Gewalt möglich gemacht hat, – nicht irgend eine gefährliche Eigenschaft des Gehorsams!

II.

Nach diesen Prolegomena denke ich, kann man den Schritt ins politische und rechtliche Feld wagen und dort dem Gehorsam und seiner Bedeutung nachspüren. Er erscheint in diesem Bereich nicht immer unter der geläufigen Bezeichnung „Gehorsam", ganz selten in der Dignität des freiwilligen Gehorsams, außerdem mehr oder weniger anspruchsvoll, begleitet von einer verschieden hohen Erwartung und überwiegend in der Form des *rechtlich geforderten Gehorsams.* Eine Bestandsaufnahme ergibt:

1. Relativ offen liegt die Bedeutung des Gehorsams innerhalb des *Soldatenverhältnisses.* Befehl und präzise und prompte Ausführung des Befehls; basta! Das bleibt das A und O des militärischen Gehorsams. Der Rechtsstaat versucht ihn normativ zu erfassen. Die Wirklichkeit sieht etwas anders aus als § 11 Soldatengesetz formuliert: Der Unteroffizier, der Feldwebel, der Hauptfeldwebel, der Leutnant, der Kompanieführer im Dienst duldet keinen Widerspruch, bricht jeden Versuch, einen von ihm gegebenen Befehl zu mißachten. Im Ernstfall (und das muß nicht der erklärte Krieg sein!) muß das auch so sein. Gehorsam wird da zu einem Teil der Disziplin, der Manneszucht, von der die Kampfkraft der Truppe abhängt und für die der Vorgesetzte nach § 10 Abs. 2 Soldatengesetz verantwortlich ist. *Nachträglich* mag sich der Soldat beschweren und in einem förmlichen Verfahren entschieden werden, was recht ist.

Die ideologische Begründung für den militärischen Gehorsam ist nach § 1 Abs. 1 Soldatengesetz die Verbundenheit von Staat und Soldat durch die gegenseitige Treue (dazu will ich mich nicht kritisch äußern). Daraus ergibt sich dann, daß der Soldat seinen Vorgesetzten „gehorchen muß" (wie § 11 Satz 1 Soldatengesetz sagt). Beides mag theoretisch richtig sein, spielt aber in der Praxis, wenn der Soldat den Befehl des Vorgesetzten hört und ausführt, keine Rolle. Er „muß", wenn er nicht aus eigener Einsicht will, nicht weil er rechtlich verpflichtet ist, sondern weil er dazu faktisch ausweglos gezwungen ist. Und wenn das Gesetz sagt „Ungehorsam liegt nicht vor, wenn ein Befehl nicht befolgt wird, weil er die Menschenwürde verletzt oder nicht zu dienstlichen Zwecken erteilt worden ist", und weiter „Ein Befehl, durch den eine Straftat begangen wird, darf nicht befolgt werden", dann sind das, wenn der Soldat sich danach richtet, in der Praxis nur *Risiken* von nicht immer absehbarer Tragweite. *Nach* seiner Eigenmächtigkeit wird sich entscheiden, ob er nach dieser Vorschrift recht getan hat; und man kann nur hinzufügen, hoffentlich sehen das die Richter ebenso wie der Delinquent!

Nur eines ist nach diesen Überlegungen zur Rechtslage sicher: Das Gesetz traut dem freien, aus der Einsicht in die Notwendigkeit kommenden Gehorsam des Soldaten (mit Recht) nicht die zur Führung einer militärischen Truppe erforderliche Zuverlässigkeit zu. Deshalb verpflichtet es den Soldaten rechtlich zum Gehorsam.

Im Rechtsstaat, der die Grundrechte nicht zur freien Disposition des Gesetzgebers stellt, sondern sie prinzipiell als rechtliche Schranken für die gesetzgeberische Freiheit konzipiert hat, ist jene gesetzliche Pflicht zum Gehorsam schon theoretisch nur schwer mit der Verfassung in Einklang zu bringen. Der Satz in § 6 Soldatengesetz „Der Soldat hat die gleichen staatsbürgerlichen Rechte wie jeder andere Staatsbürger. Seine Rechte werden im Rahmen der Erfordernisse des militärischen Dienstes durch seine gesetzlich begründeten Pflichten beschränkt", dürfte dazu (Soldatenrecht und Verfassung miteinander in Einklang bringen) kaum ausreichen. Ich will das hier nicht vertiefen. Mir liegt nur daran klarzumachen, wie fintenreich Konflikte zwischen rechtlicher Gehorsamspflicht und Ungehorsam, der nach dem Gesetz keiner ist, im Ernstfall ausgetragen werden können, und auf welchem unsicheren Boden sie schließlich ausgetragen und rechtlich entschieden werden müssen. Wenn es erst einmal nötig wird, Gehorsam rechtlich zu normieren, führt das nicht zur Kräftigung des Bewußtseins von der Notwendigkeit des Gehorsams.

2. Der letzte Satz führt hinüber ins *Beamtenrecht:* Das waren noch Zeiten – siehe die erste Kodifikation im preußischen allgemeinen Landrecht –, als es genügte, den Status des vom Fürstendiener zum Staatsdiener gewordenen Beamten aus *einem* Gedanken: mit dem des Dienst- und Treueverhältnisses zu entwickeln. Treue Dienste des Beamten gegen treue Sorge des Dienstherrn. Da hat es niemand für möglich gehalten, Treue zu detaillieren und zu begrenzen. Da war Gehorsam, der erwartet wurde und der als selbstverständliche Pflicht, nein, als ehrenvolle Leistung vom Beamten erbracht wurde, noch erkannter und anerkannter Ausfluß der Treue, der Hingabe an den Dienst.

Das geltende Beamtenrecht fordert ihn, allerdings unter peinlicher Vermeidung des Wortes, und polstert ihn ab gegenüber der Gefahr einer rigorosen Inanspruchnahme. Das sieht im Bundesbeamtenrecht und im Beamtenrechtsrahmengesetz so aus: Zur Schonung des Adressaten läuft der Satz voraus „Der Beamte hat seine Vorgesetzten zu beraten und zu unterstützen", und dann folgt der Satz „Er ist verpflichtet, die von ihnen erlassenen Anordnungen auszuführen und ihre allgemeinen Richtlinien zu befolgen". Da haben wir ihn, den Gehorsam. Das gilt nicht, wie Satz 3 sagt, „für Beamte, die nach besonderer gesetzlicher Vorschrift an Weisungen nicht gebunden und nur dem Gesetz unterworfen sind". Im folgenden Paragraphen wird der Beamte verpflichtet, Bedenken gegen die Rechtmäßigkeit dienstlicher Anordnungen unverzüglich auf dem Dienstweg geltend zu machen. Bestätigt ein höherer Vorgesetzter die Anordnung, dann ist sie auszuführen und der im allgemeinen für die Rechtmäßigkeit seiner dienstlichen Handlungen persönlich verantwortliche Beamte wird von dieser seiner Verantwortung frei, es sei denn, das Verhalten wäre – für ihn erkennbar – strafbar oder ordnungswidrig oder es verletzte die Würde des Menschen. Wie es mit dieser abgewogenen Regelung in der Praxis aussieht, darüber

ist hier nicht zu reden. Auslegung und Laxheit bei ihrer Anwendung spielen eine nicht unbeträchtliche Rolle.

Im Soldaten- und Beamtenrecht hat man als Fundament eines verlässigen Gehorsams den *Eid* verwendet. Ursprünglich stand er als Treueid selbständig neben der Rechtspflicht zum Gehorsam. Solange die Kraft des Eides darin bestand, ihn, den unbestechlichen, gerechten, strafenden Schöpfer und Herrn der Welt, angerufen und damit Eidbruch und Ungehorsam als Frevel gegen Gott *seiner* strafenden Hand überantwortet zu haben, war auf den durch den Eid gehärteten Gehorsam ein Verlaß, den das Recht und die Furcht vor weltlicher Strafe allein nicht geben konnten. Die Männer des 20. Juli waren wahrscheinlich die letzten, die sich noch ein lebendiges Bewußtsein dieser Zusammenhänge bewahrt hatten und damit bis zum bitteren Ende gerungen haben. Ich weiß, solche Formulierungen lösen heute nur noch ein mitleidiges Lächeln aus. Mit der Säkularisierung der Gesellschaft, mit der Verniedlichung Gottes, mit dem Zweifel, ob der, der schwört, überhaupt an Gott glaubt und was er sich dann darunter vorstellt, ist der Eid zu einer dekorativen Förmlichkeit geworden. Heute geht man davon aus, daß der Vereidigte Gehorsam leistet, weil er „vorwärts kommen", weil er keine Schwierigkeiten haben will, weil er seinen Interessen dient. Daß es noch Soldaten und Beamte gibt, die den Eid so ernst nehmen, daß auf sie *deswegen* Verlaß ist, genügt nicht mehr, um sich allgemein auf den durch Eid verbürgten Gehorsam verlassen zu können. Besonders klar ist die Sinnentleerung des politischen Eides, den nach Verfassung und Gesetz die obersten Amtsträger im Staat leisten. Sie schwören ihn leichten Herzens, weil sie wissen, daß es für sie keinen Richter gibt, der gegen sie entscheiden könnte, daß sie den Eid gebrochen und der Verfassung ungehorsam geworden sind.

3. Im *Schulrecht* gehört der Gehorsam der Vergangenheit an. Die deutsche Schule erzieht heute nicht mehr zum Gehorsam. Die Regel ist der kumpelhafte oder komplizenhafte Lehrer, der alles verstehende Lehrer, der resignierende Lehrer. Die Ausnahme bildet der Lehrer, der versteht, Aufmerksamkeit zu wecken und sich Respekt zu verschaffen. Man reagiert in der Schule nur noch auf Störungen, genauer auf grobe Störungen der äußeren Schulordnung, und aus Furcht vor der Konfrontation mit dem Schüler nicht einmal mehr mit Schulstrafen. Der Schüler merkt bestenfalls die Reaktion auf seinen Aufstand gegen die Schuldisziplin noch mittelbar in den Leistungsnoten. Das ist das Ergebnis einer modernen, eher modischen wissenschaftlichen Pädagogik, die einseitig zu Kritik, zu Ungehorsam, zur Befreiung, zur Selbstverwirklichung, zur Emanzipation erzieht.

4. Ort des natürlichen Gehorsams und einer Erziehung zu Gehorsam war in der Vergangenheit noch die *Familie.* Auch damit ist es weithin vorbei. Die negative Rolle, die dabei das moderne Recht spielt, ist nicht zu übersehen. Wenn ich Familie auflöse in ein Bündel wechselseitiger Ansprüche der Familienmitglieder gegen-

einander, die auf die Befriedigung der je individuellen Interessen ausgerichtet sind, dann kann nicht ausbleiben, daß der Generationenkonflikt hochstilisiert wird, daß die Einsicht oder auch nur die Vorstellung des Heranwachsenden, daß er den Eltern einiges schuldet und verdankt, der Vorstellung weicht, das alles sei selbstverständlich, er könne die Alten verklagen, wenn sie nicht freiwillig zahlen, weil er nicht tue, was sie für richtig halten. Aussteigermentalität verträgt sich weder mit Rücksicht noch mit Pflichten gegenüber Eltern und Familie. Antiautoritär sein ist das Gegenbild von gehorsam sein.

5. In Schule und Familie wirkt sich aus, was eine bestimmte *Freiheitsideologie* in unserer Demokratie im allgemeinen mit den Grundrechten angerichtet hat. Dabei wäre im Grundrechtsbereich Raum gewesen zur Einübung von Gehorsam in seinem ursprünglichen Sinn: Grundrechte können als Selbstbeschränkungen des Staates begriffen werden, dann stehen sie noch immer zu seiner Disposition. Der Staat erkennt nur, daß er nicht imstande ist, die Fülle der Verhaltensweisen des Menschen innerhalb dieses Freiheitsbereichs nach gut oder schlecht, nützlich oder schädlich, vernünftig oder unvernünftig zu sortieren und plausibel zu machen, warum er dieses eine Verhalten toleriert und jenes andere nicht. Die Grundrechte sind – eine andere Sicht – erforderlich, um innerhalb einer Gesellschaft, deren Gruppen über den Inhalt von Grundwerten und über die dahinter liegenden Grundsätze einer gemeinsamen Lebensordnung nicht mehr einig sind, die damit programmierten Konflikte zu entschärfen und niemanden in den für ihn und seine Lebensführung wichtigen Grundsätzen zu vergewaltigen. Grundrechte existieren – das ist eine dritte Sicht –, weil der Mensch diesen Freiheitsraum braucht, um als Mensch agieren zu können. Die Grundrechte umhegen dann, was zum Menschsein notwendigerweise gehört: den Selbstand des Subjekts, die eigenverantwortliche Gestaltung eines Teils seines Lebens. Der Grund dafür, daß der Staat das in den Grundrechtsbereich fallende Verhalten seiner Bürger aus seiner Verantwortung entläßt und in die persönliche Verantwortlichkeit verweist, ist also nicht, daß diese Verhaltensweisen zu unbedeutend, sozial unbeachtlich oder politisch gleichgültig wären. Daß sie staatlicher Intervention unzugänglich sind, nicht registriert, nicht kommentiert, nicht kritisiert, nicht mit Sanktionen beantwortet werden dürfen, kann also nicht heißen, daß jeder innerhalb des Grundrechtsbereichs nach Belieben verfahren darf. Mit Freiheit ist, das unterscheidet sie vom schieren Belieben, hier wie sonst Bindung, Pflicht, Verantwortung verbunden. Den Grund- und Freiheitsrechten entsprechen Grundpflichten, vor allem die, durch das eigene Verhalten nicht andere und ihre berechtigten Interessen zu verletzen oder zu schädigen und nicht sozialschädigend, nicht gemeinwohlunverträglich zu handeln. Das besondere dieser Rechtspflichten ist, daß ihre Verletzung sanktionslos bleibt. Aber der Pflicht nachzukommen, meinetwegen auch dem ethisch Geforderten zu folgen, das ist nichts anderes, als aus eigener Einsicht aus freien Stücken gehorsam sein. Natürlich: Wie viele wissen das, wie viele begreifen das, wie viele tun das?

III.

Unsere letzte Überlegung zu der der rechtlich zugemessenen Freiheit immanenten Pflicht zum rechten gemeinwohlverträglichen Gebrauch der Freiheit und ihrer freiwilligen Erfüllung war, wie Sie natürlich bemerkt haben, schon ein exemplarischer, vielleicht diffiziler Ausschnitt aus dem Kapitel „allgemeiner *Rechtsgehorsam in der Demokratie*", in Sonderheit in der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie. Schon daß man heutzutage den Rechtsgehorsam in der freiheitlichen rechtsstaatlichen Demokratie problematisiert, beweist, daß er nicht mehr unangefochten und selbstverständlich ist. Sonst könnte man es dabei belassen, daß der Rechtsgehorsam nichts anderes meint als die durch das eigene Verhalten dokumentierte Anerkennung der Verbindlichkeit des Gesetzes.

Nun muß man ihn etwas genauer unter die Lupe nehmen. Er ist eine bemerkenswerte Variante des Gehorsams. Alle bisher bei unserer Bestandsaufnahme im Recht entdeckten Formen von Gehorsam betreffen eine konkrete Entscheidung, in der sich Gehorsam oder Ungehorsam äußert, und zwar gegenüber einem anderen, der den Gehorsam erwartet oder ihn fordert. Der Rechtsgehorsam hat einen eher abstrakten Gegenstand und wird in Ansehung einer Eigentümlichkeit dieses Gegenstandes, nämlich der Allgemeinverbindlichkeit des Rechts geleistet. Ius cogens zwingt zum Rechtsgehorsam, zumal dem Ungehorsamen die Sanktion droht: der Durchsetzungszwang der staatlichen Gewalt.

Mit dem Gehorsam gegenüber dem Gesetz verbinden sich keine Emotionen. Das läßt sich nicht einmal mit dem Wort Gesetzestreue erreichen. Um die im historischen Ablauf letzte Welle der Emotion in Verbindung mit Treue und daraus entspringendem Gehorsam zu nennen: Treue zu Volk und Vaterland und Treue zur Kirche. Da verbindet sich mit Gehorsam noch das Gefühl der Befriedigung, des Ehrenhaften, bei Hölderlin sogar das Gefühl des Heiligen. Gesetzesgehorsam ist etwas Strohtrockenes, Nüchternes, Äußerliches, vereinbar mit Skepsis, Kritik und Ablehnung des Gesetzes. Gesetzesgehorsam hat kein Ambiente, es haftet ihm die Vorstellung des Unausweichlichen an. Rechtsgehorsam ist exakt nichts anderes als die zwangsläufige, unmittelbare Folge, sozusagen der Reflex des Rechtsbewußtseins.

1. Was ist in dieser Bundesrepublik Deutschland der *Grund des Rechtsgehorsams?* Statt zu philosophieren, was in dem mir vorformulierten Thema das Wort „Grund" bedeutet, will ich einige Gründe, die den Rechtsgehorsam plausibel erscheinen lassen, nennen.

Die meisten Schwierigkeiten bereitet es, in einer säkularisierten, aufgeklärten, pluralistischen Gesellschaft den allgemeinen, d.h. jeden Normadressaten erfassenden Geltungsanspruch – dafür kann ich auch sagen: Gehorsamsanspruch – des Rechts oder einer gesetzlichen Vorschrift zu begründen. Diese Eigenschaft des

Rechts wird einfach zu einer nicht weiter hinterfragbaren Prämisse gemacht: Ein wesentliches Element der Begriffe Recht, Norm, Gesetz ist ihr absoluter Verbindlichkeits- oder Geltungsanspruch. Dann kann man weniger strapaziös davon reden, das beruhe auf einer allgemeinen, in der Gesellschaft lebendigen Übereinkunft, und sich damit beruhigen, daß die geltende Verfassung von diesem Begriff des Rechts ausgehe und die förmlichen Voraussetzungen über das Entstehen von Verfassungsänderungen und einfachem Recht fixiert. Für das notwendige Fleisch um dieses Gebein sorgt die Rechtsstaatsideologie: Die die Macht zähmende Kraft des Rechts legitimiert dessen Geltungsanspruch. Der unübersehbare Vorteil für jeden, der auf das Recht angewiesen ist – und jeder ist früher oder später, mehr oder weniger häufig auf das Recht angewiesen – tut ein übriges, daß alle Welt von der Allgemeinverbindlichkeit der Rechtsvorschrift ausgeht. Am Ende profitieren alle von der Anerkennung des Rechtsgehorsams, oder seriöser formuliert: Die Existenz des Rechtsstaates hängt vom Rechtsgehorsam seiner Bürger ab. Das heißt, erlahmt die Bereitschaft zum Rechtsgehorsam, dann schwindet die Kraft des Staates, insbesondere einer rechtsstaatlichen Demokratie. Und das ist nun keine Theorie mehr, sondern an der Wirklichkeit unseres Staates ablesbare politische Wahrheit.

2. Zum gegenwärtigen *Defizit an Rechtsgehorsam:* Ich rede nicht von den zu allen Zeiten registrierten Formen des Rechtsbruchs, also von den Rechtsbrechern, die wissen, was sie tun und es schlechten Gewissens tun, immer in der Hoffnung, sie würden schon nicht erwischt. Ich rede von den neuen Formen, die die Allgemeinverbindlichkeit des Rechts überwinden wollen und auf allmähliche Zustimmung in der Gesellschaft hoffen.

Man denunziert die Rechtsverbindlichkeit als „staatliche Gewalt", der man Gegengewalt entgegensetzen darf. Wer durch Mehrheitsbeschluß im Parlament die mit dem Parlamentsbeschluß nicht einverstandene Minorität vergewaltigt, darf von ihr keinen Gesetzesgehorsam erwarten. So einfach ist das. Ich habe nicht die Absicht, mich mit dieser Attacke auf den Rechtsgehorsam im einzelnen auseinanderzusetzen. Das ist eine Strategie zur Zerstörung der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie. Der Staat wird auf die Seite einer Interessengruppe gerückt; als verlängerter Arm der Gegenpartei wird er dann rücksichtslos bekämpft.

Eine andere „Befreiung" von Gesetzesgehorsam, wenn er unbequem wird, liegt im Rechtsbruch, den man sich etwas kosten läßt. Das heißt dann gefälliger „Regelverstoß" unter Akzeptierung der darauf ruhenden Strafe. Wenn Philosophen, Literaten, neuestens auch Richter sich daran beteiligen, schreiten sie daher im weiten Mantel des ethischen Adels mit rotsamtenem Märtyrerbesatz, während die vom öffentlich-rechtlichen Fernsehen entliehenen Dokumentierer ihrer Aufgabe nachgehen, wie sie sie verstehen. Der Zuschauer sieht bei beiden (den Wegelagerern und den Dokumentierern) nur die Hoffärtigkeit mit dem Hauch kalkulierter Aufsässig-

keit; es rüchelt nach Hautgout. Aber man kann sich nicht mit zehn oder zwanzig Tagessätzen freikaufen von der bürgerlichen Rechtschaffenheit, von der gesellschaftlichen Repudation.

Zum Abbau des Rechtsgehorsams trägt viel bei die *Inflationierung des Gewissens.* Was wird heute alles an politischen Aktivitäten unter Berufung auf das Gewissen gerechtfertigt. Gewissen legitimiert da den Rechtsbruch. Das Gewissen des Grundgesetzes (Art. 4) ist die moralische Instanz im Menschen, die ihn befähigt, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, und ihn nötigt um der Erhaltung seiner Identität willen (um der Erhaltung seiner moralischen und geistigen Identität willen), dem Anruf des Gewissens zu folgen, also in der je konkreten Situation, die ihm für seine persönliche Lebensführung eine Entscheidung abverlangt, das Böse zu unterlassen und das Gute zu tun. Das ist eine stark vereinfachende Formulierung! Es gibt auch das Gewissen, das „nihil obstat" sagt, ohne nahezulegen, daß, was da statthaft ist, auch gut ist und getan werden müßte. Heute meinen viele, wenn sie eine Handlung aus Gründen der Zweckmäßigkeit oder der Nützlichkeit für geboten halten, sie hätten eine Gewissensentscheidung getroffen. Vor allem, wenn sie eine Politik als gefährlich bekämpfen, aber auch, wenn sie einer Politik, die ihren Interessen zuwiderläuft, entgegenzuwirken versuchen, berufen sie sich zur Rechtfertigung ihrer Opposition auf das Gewissen. Ideologie instrumentalisiert oft das Gewissen. Und immer soll in allen diesen Fällen erlaubt sein, das Gesetz beiseite zu schieben, das heißt, es zu übertreten und nach eigenem sogenannten Gewissen zu handeln. Auf Dauer ruiniert das das Bewußtsein von der Notwendigkeit des Rechtsgehorsams, – kürzer: ruiniert wird das Rechtsbewußtsein.

Art. 4 GG ist keine Waffe zur Durchsetzung des eigenen Willens gegen das geltende Recht. Art. 4 läßt zunächst einmal (innerhalb des Freiheitsbereichs) jeden nach seiner Fassung selig werden, soweit er dabei nicht Rechte Dritter und geltendes, also verfassungskonformes Recht verletzt. Und dann löst er – sozusagen in Ausnahmefällen – den echten Konflikt zwischen Rechtsgebot und Gewissensgebot, soweit es um die Selbstverwirklichung geht, zugunsten des Gewissensgebots. Das Recht sagt „Du mußt dies tun", das Gewissen sagt „Du darfst dies nicht tun". Oder umgekehrt: Das Gewissen sagt „Du mußt jenes tun" und das Gesetz sagt „Du darfst jenes nicht tun". Ich entscheide mich, gedeckt durch Art. 4 GG, in beiden Fällen gegen das Gesetz und tue, was das Gewissen gebietet. Regelmäßig wird es darum gehen, daß ich etwas nicht tue, was das Gesetz verlangt. In diesen Fällen können Rechte Dritter nicht, allenfalls nur mittelbar beeinträchtigt werden. Ob im konkreten Falle wirklich der beschriebene Konflikt zwischen Rechtsgebot und Gewissensgebot vorliegt, in dem von Rechts wegen erlaubt ist, sich gegen das Gesetz und für das eigene Gewissen zu entscheiden, läßt sich kaum, in der Praxis überhaupt nicht nachprüfen. Die Verneinung des Konflikts durch die kontrollierende Instanz würde in jedem Fall die Gefahr der Vergewaltigung des Gewissens heraufbeschwören. Um so wichtiger

ist, darauf zu bestehen und dahin zu erziehen, daß die Berufung auf das vom Gewissen Gebotene mindestens zur Voraussetzung hat, daß sich der Handelnde vorher nach besten Kräften seines Gewissens vergewissert hat, d.h. es in ständiger kritischer Beobachtung der ihm zugänglichen ethischen Autoritäten zu einem aufgeklärten und abgeklärten, emotional frei reagierenden Gewissen entwickelt hat.

Rechtsgehorsam wird dem gutwilligen Bürger immer fragwürdiger, wenn er durch die tägliche Erfahrung das Gefühl erhält, nur die Dummen bemühen sich, ihr Verhalten in Übereinstimmung mit einem ungebrochenen Rechtsbewußtsein zu halten. Wer clever sein will, muß sich in den Grauzonen auskennen, in denen er sich ohne Rücksicht auf Recht und Gesetz bewegen kann. Das sieht dann so aus: Natürlich ist Widerstand gegen die Staatsgewalt etwas Verbotenes, aber passiver Widerstand, gewaltloser Widerstand, Widerstand gegen Sachen soll erlaubt sein. Oder friedliche öffentliche Demonstrationen sind selbstverständlich nach einer entsprechenden Anmeldung erlaubt und die Beteiligung daran jedermanns gutes Recht. Aber gehört dazu auch, daß Teilnehmer, ganze Gruppen von Teilnehmern sich vermummen und an Ausschreitungen beteiligen, Fensterscheiben einwerfen, Kraftwagen demolieren oder sich als Brandstifter betätigen, so als ob das unvermeidliche Akzidenzien einer Demonstration wären, die man in Kauf nehmen müsse? Dem friedlichen Teilnehmer sei nicht zuzumuten, sich von der unfriedlich gewordenen Demonstration zu trennen. Für die Berichterstattung in den Medien sind offenbar die Randalierer einer Demonstration das dankbarste Objekt. Für sie sind diese Randalierer immer noch Demonstranten, wie für sie offenkundige Mörder und Kidnapper „mutmaßliche" Mörder und „mutmaßliche" Kidnapper sind. Um ein weiteres Beispiel zu nennen: Warenhausdiebstähle sind eigentlich keine Diebstähle mehr, weil diese Unternehmen durch die Art der Anbietung ihrer Ware dazu auffordern und eigentlich als Versicherte keinen Schaden erleiden.

3. Auch der *Staat* tut nicht wenig dazu, die Ernsthaftigkeit seiner Rechtsordnung in Frage zu stellen. Ich rede nicht von Filz, Korruption und Unehrlichkeit. Daß diese Unappetitlichkeiten immer wieder öffentlich gemacht werden, ist in dieser Formulierung ein Verdienst der freien Presse in der Demokratie, beruhigt aber nicht, wenn man die Rolle der Medien nach ihren Motiven und ihren merkwürdigen Sensibilitätsausfällen bewertet und wenn man die Wirkungslosigkeit solcher Publikationen in Richtung auf eine Besserung der bestehenden Zustände konstatiert. Es scheint, man findet sich damit ab. Und das genau signalisiert die zunehmende Bereitschaft, sich mit dieser Art von Rechtswidrigkeit zu arrangieren.

Was ich hier meine, verdeutliche ich an zwei Beispielen:

Im Widerspruch zu der vom Bundesverfassungsgericht klar gestellten verfassungsrechtlichen Lage sprechen in punkto „Deutsche Frage" alle obersten Verfassungsorgane unseres Staates, der Bundeskanzler und der Bundesaußenminister allen

voran, nur noch von der Einheit der Nation, nicht mehr von der nachwie vor existierenden staatlichen Einheit Deutschlands in den Grenzen nach dem Stand vom 31. Dezember 1937. Hier wird das geltende Verfassungsrecht durch die Politik manipuliert. Das in jener Sprachregelung politisch und rechtlich Fragwürdige und Anstößige wird zum Skandalon, wenn gleichzeitig Honecker in Bonn ganz unverschlüsselt seine Staatsraison vortragen darf, daß es den Staat Deutschland in den Grenzen vom 31. Dezember 1937 nicht mehr gebe, innerhalb dessen die Deutsche Demokratische Republik ein Teil ist.

Und das andere Beispiel, wie der Staat das Rechtsbewußtsein seiner Bürger demoliert (und gleichzeitig über das von ihm selbst herbeigeführte Defizit an Rechtsbewußtsein lamentiert): Im Grundgesetz steht, jeder – auch der Mensch in seiner pränatalen Phase – hat das Recht auf Leben und in keinem Fall darf ein Grundrecht, also auch das Recht auf Leben, in seinem Wesensgehalt angetastet werden. Geplantes und direktes Töten eines Unschuldigen ist ein Akt, der das Grundrecht auf Leben in seinem Wesensgehalt trifft. Der Staat und seine Verfassungsorgane, Parlament und Regierung, wissen das. Aber *der Staat* (Parlament und Regierung) *beteiligt sich aktiv an jährlich 250.000 bis 300.000 Abtreibungen.* Und sie tun das offen vor den begehrlichen oder sich die Augen reibenden oder auch die Augen schließenden Bürgern dieses Landes. Sie erwarten von einem Berufsstand, der sich feierlich (auch heute noch) verpflichtet, das Leben zu achten und zu schützen, daß sich einige aus ihm finden, die diese Tötungen, die in der Statistik als Schwangerschaftsabbrüche erscheinen, ausführen. Sie erklügeln ein sogenanntes Beratungsverfahren, das in den Augen der Bürger nichts anderes bewirkt als die Verwischung der Verantwortlichkeit: Ohne die Bescheinigung der Beratungsstelle, ohne die medizinische Beratung eines Arztes und ohne die Entscheidung des den Eingriff vornehmenden Arztes läßt die geltende Regelung keinen Schwangerschaftsabbruch zu. Alle drei in Pflicht Genommenen handeln ohne jede Kontrolle. Der von den drei Beteiligten zuletzt Handelnde kann sich damit beruhigen, daß die beiden anderen die gesetzlichen Voraussetzungen für einen Eingriff geschaffen haben. Abtreibung ist die einzige private und freie Entscheidung eines Bürgers, zu deren Durchführung und Finanzierung der Staat eine seiner öffentlich-rechtlichen Körperschaften zur Verfügung stellt ohne Rücksicht darauf, ob die Schwangere und ihr Schwängerer nach ihren Vermögensverhältnissen die damit verbundenen Kosten tragen können. Das massenweise vorsätzliche Töten Ungeborener, die von Natur aus zum Leben bestimmt sind, macht dieser Staat zu seiner eigenen Angelegenheit. Und dann wundert er sich, daß viele Frauen, die ihre Schwangerschaft als Last empfinden, die vom Staat mit so viel Wohlwollen, Umsicht und Großzügigkeit umgebene Tötung des Ungeborenen als erlaubt betrachten, und findet auch nichts dabei, daß die Bundesregierung amtlich durch einen Vertreter im Bundestag erklären läßt, nach ihrer Meinung seien die jährlich 250.000 Abtreibungen durch § 218a StGB gerechtfertigte Schwangerschafts-

abbrüche, und daß die Bundesministerin für Familie und anderes in unnachahmlichem Ministerialdeutsch im Rundfunk erklärt, „Abtreibung ist eine meldepflichtige Krankheit. So hat es der Bundestag gesetzmäßig festgelegt".

IV.

Eben war die Rede von den Defiziten des Rechtsgehorsams. Jetzt geht es um die Frage, wo verläuft die *Grenze des Rechtsgehorsams.* Dazu fünf Bemerkungen:

1. Von einer generellen Grenze habe ich schon in einem anderen Zusammenhang ausführlich gesprochen; darauf darf ich hier kurz verweisen: Nach Art.. 4 GG weicht im Falle eines echten Widerspruchs zwischen Rechtsgebot und Gewissensgebot bei einer die persönliche Lebensführung betreffenden Entscheidung das Rechtsgebot dem Gewissensgebot.

2. Die zweite, im Grunde simple Grenze verläuft entlang der Linie, die durch den Inhalt der je für die konkrete Entscheidung einschlägigen Rechtsvorschriften fixiert ist. Das ist in der Theorie einfach und klar, in der Praxis freilich belastet durch die Unsicherheit oder die Bestrittenheit der zugrunde gelegten *Auslegung* der Vorschrift. Je nach dem so ermittelten Inhalt der Vorschrift verändern sich die Anforderungen an den Rechtsgehorsam des Normadressaten.

3. Im Rechtsstaat wird der Rechtsgehorsam auf eine besondere Probe gestellt, wenn es gilt, *Recht und Unrecht,* das in der Erscheinungsform des Gesetzes Geltung beansprucht, zu unterscheiden. Es ist ja nicht ausgeschlossen, daß auch im demokratischen Rechtsstaat durch das Parlament, konkret durch eine macht- und interessenorientierte Mehrheit, ein Unrechtsgesetz verabschiedet und in Kraft gesetzt wird. Das muß nicht im Bewußtsein geschehen, damit das Recht zu verletzen. Regelmäßig wird es, sofern es geschieht, in Verkennung des verletzten Rechts beschlossen. Im Verfassungsstaat, der wie die Bundesrepublik Deutschland in ihrem Grundgesetz, in ihrer geschriebenen Verfassung, Vorschriften über Grundwerte und Grundrechte, sowie über materiale Rechtsprinzipien kennt, wird das Problem durchsichtiger: Man kann jede Vorschrift des Gesetzes und der Verordnung auf ihre Vereinbarkeit mit der Verfassung prüfen und danach unterscheiden, ob sie rechtmäßig oder rechtswidrig, nämlich verfassungswidrig ist. Verfassungswidrige Gesetze (gleichgültig, ob die Verfassungswidrigkeit in einem Gesetzgebungsverfahrensmangel oder in der Unvereinbarkeit mit einer materiellen Vorschrift der Verfassung liegt), sind – abgesehen von offenkundig kraß unhaltbaren Ausnahmefällen – keine unwirksamen Gesetze. Sie binden die Verwaltung und die Normadressaten, fordern also den Rechtsgehorsam des Bürgers, bis sie aus der Welt geschaffen worden sind, im Rechts- und Verfassungsstaat durch einen Akt der Gesetzgebung oder durch einen Spruch des Gerichts, bei uns des Bundesverfassungsgerichts, das die Norm

oder das Gesetz für nichtig erklärt. Der dafür bei uns vorhandene Verfahrensmechanismus ist hier nicht im einzelnen darzustellen. Wichtig ist nur festzuhalten: Niemand in diesem Land ist berechtigt, einem erlassenen Gesetz, das er für unrecht und für verfassungswidrig hält, den Rechtsgehorsam zu versagen. Unberührt bleibt – schon vor der Intervention des Gesetzgebers oder des Bundesverfassungsgerichts – die Notwendigkeit, das Gesetz oder die Vorschrift, soweit das möglich ist, *verfassungskonform auszulegen* und mit dem so gewonnenen Inhalt anzuwenden. Führt weder der Druck auf die Parlamentsmehrheit noch die verfassungskonforme Auslegung noch die gerichtliche Normenkontrolle zur Beseitigung des für verfassungswidrig gehaltenen Gesetzes oder führt die verfassungsgerichtliche Kontrolle sogar zu dem Ergebnis, daß das Gesetz mit der Verfassung vereinbar ist, so bleibt dem unzufriedenen Bürger in der rechtsstaatlichen Demokratie nur, das Seine zu tun, um die Mehrheitsverhältnisse im Parlament zu ändern, d.h. nicht nur mit Hilfe des Stimmzettels bei den Wahlen, sondern auch durch Werbung von Bundesgenossen, durch entsprechende politische Propaganda und durch friedliche, sich im Rahmen der Gesetze haltende, öffentliche Demonstrationen. Bis zum Erfolg dieser Bemühungen bleibt es dabei, ich wiederhole: Alle, die sich so bemühen, haben dem Gesetz ebenso wie die, die es nicht für beanstandungswürdig halten, Rechtsgehorsam zu leisten.

4. Im Rechtsstaat trifft den Bürger die Norm häufig im Vollzugsakt der Verwaltung und im Urteil des Gerichts. Das heißt, der Rechtsgehorsam hat in gleicher Weise seine Bedeutung für die Respektierung der Verwaltungsakte und gerichtlichen Entscheidungen, in denen sich die Norm konkretisiert.

5. Wie ordnet sich in diesen Zusammenhang das sogenannte *Widerstandsrecht* ein, das in Art. 20 Abs. 4 GG formuliert ist? Es ist kein Anwendungsfall der Gewissensfreiheit oder der Gewissensnot. Die Vorschrift setzt offenbar unter gewissen Voraussetzungen den nach den bisherigen Überlegungen geforderten Rechtsgehorsam beiseite. In einer rein formalen juristischen Logik könnte man sich damit begnügen zu sagen: In diesem Fall konzentriert sich der Rechtsgehorsam auf den einzigen Verfassungssatz, der das Widerstandsrecht postuliert.

In der Verfassungssystematik gewinnt die Vorschrift erst Leben und Bedeutung, wenn die verfassungsmäßige Ordnung beginnt, aus den Fugen zu geraten, weil die verfassungsmäßigen Institutionen und Verfassungsorgane einschließlich Verwaltung und Gerichte nicht mehr imstande sind, den Aktivitäten der Verfassungsfeinde – so nenne ich die auf die Beseitigung der Verfassung ausgehenden Gruppen – effektiv, d.h. mit Erfolg entgegenzutreten; dann erst – also buchstäblich am Ende der Funktionsfähigkeit unserer Verfassungsordnung – haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand gegen die Verfassungsfeinde. Das heißt dann, in diesem Kampf um die Verhinderung der Beseitigung oder um die Wiedergewinnung unserer Verfassungsordnung gibt es, soweit nötig, auch die Befreiung von der Bindung, von dem

Gehorsam an die für den Normalfall gedachten Gesetze. Ich unterstreiche mit Nachdruck: Widerstandsrecht ist nicht eine Waffe zur Veränderung oder Beseitigung der geltenden Verfassung, sondern ausschließlich eine Waffe zur Verteidigung und Wiederherstellung der geltenden Verfassung.

In der gedachten Sonderlage gibt es zusätzlich zwei prekäre Vorbehalte: Die da, legibus soluti, den Kampf mit den Verfassungsfeinden zur Wiederherstellung der verfassungsmäßigen Ordnung aufnehmen, müssen mit einiger Evidenz sich darauf berufen können, daß es sich um die Abwehr eines Unternehmens zur Beseitigung der verfassungsmäßigen Ordnung handelt und daß der Staat aus der Kraft seiner Institutionen und Organe dem nicht mehr widerstehen kann und es muß (zweitens) für die Widerstand Leistenden eine Chance des Erfolgs bestehen. Aussichtsloser Widerstand ist vom Recht auf Widerstand nicht gedeckt. Denn es geht nicht nur um das Wagnis und Schicksal derer, die den Widerstand leisten – sie dürfen in jedem Fall des Respekts der Nachwelt gewiß sein –, sondern auch um das Leben, die Not und die Opferung der Bevölkerung.

Ergebnis: Niemand kann sich unter den gegenwärtigen in der Bundesrepublik Deutschland gegebenen politischen Verhältnissen zur Rechtfertigung eines Ungehorsams gegen Gesetz und Recht auf das Widerstandsrecht des Art. 20 Abs. 4 GG berufen.

V.

Das von mir entworfene Bild vom Rechtsgehorsam in der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie Bundesrepublik Deutschland ist verwirrend, irritierend, beunruhigend. Um so mehr liegt mir daran, daß darüber nicht untergeht und als entscheidendes Ergebnis meiner Überlegungen haften bleibt: Rechtsgehorsam ist in der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie eine Notwendigkeit. Rechtsgehorsam (Rechtsbewußtsein, Pflichterfüllung) gehört zur bürgerlichen Rechtschaffenheit. Rechtsgehorsam ziert eine humane Gesellschaft. Rechtsgehorsam ist ein Zeichen geistiger Kultur einer demokratischen Gesellschaft. Rechtsgehorsam ist ein Parameter für Glanz oder Elend unserer Gesellschaft und unserer Republik.

Franz-Xaver Kaufmann
Christentum und Wohlfahrtsstaat

In den umfangreichen Forschungen zur Geschichte der Sozialpolitik und der Entstehung des Wohlfahrtsstaats, die sowohl auf nationaler wie auf international vergleichender Ebene seit etwa fünfzehn Jahren in Gang gekommen sind, wird der Einfluß religiöser Faktoren, von wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum erwähnt. Die vorherrschende Auffassung geht davon aus, daß es vor allem sozialdemokratisches Gedankengut und sozialdemokratische Parteien gewesen seien, die den Wohlfahrtsstaat vorangebracht haben. 1970 konnte beispielsweise eine viel zitierte „Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts" erscheinen, in der die christlich-soziale Bewegung nicht einmal erwähnt wird. „Höhe- und Angelpunkt der Denkgeschichte der Sozialbewegung ist ... nach allgemeiner Überzeugung die Theorie von MARX, so daß schlechthin von einer vor- und nach-MARXschen Theorie zu sprechen ist", begründete Werner HOFMANN sein Vorgehen.[1]) Aber auch bei der vor-MARXschen Theorie wird Franz v. BAADER ebenso wenig erwähnt wie Lorenz v. STEIN, obwohl der ursprünglich pietistische und dann zum Katholizismus konvertierte BAADER zu den profiliertesten Sozialkritikern der Romantik gehörte und Lorenz v. STEIN bereits vor Karl MARX den Gesellschaftsdiagnosen der französischen Sozialisten im deutschen Sprachraum Eingang verschaffte, daraus jedoch sozial-*reformerische* Schlußfolgerungen zog. Das herrschende Bild der 'sozialen Bewegung' verweist die Romantik und auch die spätere christliche-soziale Bewegung beider Konfessionen schlicht in den *vor*-aufklärerischen Bereich, oder – wo dies offensichtlich nicht geht – in den Bereich der 'bürgerlichen Sozialreform', um sie aus der 'sozialen Bewegung' hinauszudefinieren.

Nun ist allerdings schwer zu bestreiten, daß dem liberalen und dem sozialistischen Denken mit Bezug auf das Verständnis der neuen Zeit des Industrialismus im großen und ganzen mehr Originalität und diagnostische Treffsicherheit zu attestieren ist als dem christlich-sozialen *Denken*. Dagegen kommt der christlich-sozialen *Bewegung* für die *praktische* Entwicklung von Sozialpolitik und Wohlfahrtsstaatlichkeit gerade im Pionierland Deutschland zentrale Bedeutung zu: Während die Impulse zur Bismarckschen Sozialversicherung primär einem protestantisch geprägten Konservatismus entstammten, ist die Forderung nach einer staatlichen Regulierung der Fabrikarbeit im Sinne der Gleichberechtigung von Arbeit und Kapital ein durchgehendes Thema der katholischen christlich-sozialen Bewegung. Das beginnt mit der „Fabrikrede" von Franz BUSS im badischen Landtag (1837), setzt sich in

---

[1]) W. HOFMANN, Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts, Berlin 1970, S. 13

den Initiativen des Zentrums seit 1877 gegen die Bismarcksche Ablehnung des Arbeitsschutzes fort, manifestiert sich in den wirtschafts- und sozialpolitischen Grundlagen der Weimarer Reichsverfassung und führt bis zu den Mitbestimmungsgesetzen der Nachkriegszeit.

Selbst die vergleichsweise gründliche „Sozialgeschichte der Sozialpolitik in Deutschland", die Florian TENNSTEDT im Jahre 1981 veröffentlicht hat, erwähnt jedoch die christlich-soziale Bewegung stets unter 'ferner liefen'. So wird beispielsweise der Bergarbeiterstreik von 1889 im Ruhrgebiet „als Schlüsselereignis" angesehen, jedoch dazu bemerkt: „Beteiligt waren, politisch relativ farblos, vor allem katholische Bergleute, als 'Ultramontane' im Bismarck-Reich auch nicht gerne gesehen. Die verfehmten Sozialdemokraten aber konnten nicht als 'Aufhetzer' denunziert werden. Das Beeindruckende und Beängstigende an diesem Bergarbeiterstreik war gerade, daß gewaltig wirtschaftsstörende Arbeitseinstellung und Staatstreue zusammengingen ..."[2]). „Politisch farblos" kann man die katholisch-soziale Bewegung nur einstufen, wenn man in Extremen denkt. Gerade dorthin gehört sie aber nicht; sie stand – wie schon der Name der ihr nächststehenden politischen Partei zeigt, im 'Zentrum', war damit koalitionsfähig nach verschiedenen Seiten hin und erwies sich als die nachhaltigste und kontinuierlichste Stütze der sich entwickelnden Sozialpolitik und Sozialstaatlichkeit.[3]).

Doch genug der Reminiszenzen. Die Frage, die uns beschäftigen soll, richtet sich auf das Gewicht und die Funktion christlich inspirierter Ideen und Handlungen für die Entstehung dessen, was wir heute als Sozial- oder Wohlfahrtsstaat bezeichnen. Morris JANOWITZ, einer der wenigen Autoren, die zu dieser Frage Stellung genommen haben, bezeichnet religiöse und altruistische Elemente zwar als wirksam, aber nur in zweiter Linie, und er verweist zur Begründung auf Zusammenhänge zwischen *Protestantismus* und Sozialismus. Die organisierte Religion habe ein *integratives Ethos* den sozialistischen Aspirationen hinzugefügt.[4]) Dieser Gedanke ist zu präzisieren und zu vertiefen. Hierbei soll auch die Vermutung Berücksichtigung finden, daß es *keinen einheitlichen* Einfluß des Christentums auf die wohlfahrtsstaatliche Entwicklung gebe, sondern daß ein je nach konfessionellem Bekenntnis und je nach dem Verhältnis von Staat und Kirche *unterschiedlicher Einfluß* zu vermuten sei.

---

[2]) F. TENNSTEDT, Sozialgeschichte der Sozialpolitik in Deutschland. Göttingen 1981, S. 228

[3]) So auch die bei T. WATTLER, Sozialpolitik der Zentrumsfraktion zwischen 1877 und 1889 unter besonderer Berücksichtigung interner Auseinandersetzungen und Entwicklungsprozesse. (Diss. Univ. Köln 1978), S. 304 f., referierten Einschätzungen.

[4]) M. JANOWITZ, Social Control of the Welfare State, New York 1976, S. 20 ff.

1. Wohlfahrtsstaat

Gestatten Sie mir zunächst einige Bemerkungen zu dem in der Bundesrepublik noch immer irritierenden Konzept des Wohlfahrtsstaats. Besser eingebürgert ist hier der Begriff des Sozialstaats oder der Sozialstaatlichkeit, und zwar in Anlehnung an die sogenannten Sozialstaatsklauseln des Grundgesetzes.

Inhalt und Verbindlichkeit der Sozialstaatsklausel bilden angesichts ihrer Allgemeinheit ein unerschöpfliches Thema der verfassungsrechtlichen und gesellschaftspolitischen Diskussion. Nicht zuletzt deshalb dürfte sich in der sozialwissenschaftlichen Literatur seit etwa 1980 der aus dem angelsächsischen „Welfare State" übersetzte Begriff des Wohlfahrtsstaats und nicht derjenige des Sozialstaats durchgesetzt haben.[5]) Das ist angesichts der heute vorherrschenden international vergleichenden Perspektive sinnvoll: Sozialstaatlichkeit ist dieser Terminologie nach die deutsche Variante wohlfahrtsstaatlicher Programmatik. Auf den kürzesten Begriff gebracht, wird unter „Wohlfahrtsstaat" ein Staatstypus verstanden, der die Verantwortung der Gewährleistung menschenwürdiger Lebensbedingungen für alle ihm Angehörenden in expliziter Form übernimmt. Dies geschieht technisch durch die *Einräumung sozialer Rechte,* wie sie z.B. in den ersten Paragraphen des Sozialgesetzbuches (Allgemeiner Teil) oder auf internationaler Ebene in dem Sozialrechtspakt der UNO sowie in der Europäischen Sozialcharta formuliert sind. Die neuere sozialwissenschaftliche Diskussion bezieht sich im wesentlichen auf die Bedingungen und Grenzen der Realisierbarkeit damit statuierter *staatlicher Selbstbindungen.*[6]) Dies ist ein Thema, das die staatlichen Maßnahmen der Sozialpolitik einschließt, aber gleichzeitig über sie hinausführt. Die Geschichte der Sozialpolitik kann zwar als Entwicklungsgeschichte des Wohlfahrtsstaats interpretiert werden, aber die Fragestellung ist doch eine andere, je nachdem, ob man von Sozialpolitik oder von Wohlfahrtsstaat spricht.

Sozialpolitik entstand als Summe *punktueller* Eingriffe des Staates in die gesellschaftlichen Verhältnisse, und zwar regelmäßig aufgrund der Diagnose konkreter sozialer Probleme einerseits und einer darüber hinaus weisenden Diagnose gesellschaftspolitischer Grundprobleme andererseits. In der Geschichte der deutschen Sozialpolitik wurde das gesellschaftspolitische Grundproblem bis zum Ende der Weimarer Republik als *„Arbeiterfrage"* definiert. In der englischen Sozialpolitik

---

[5]) Der deutsche Begriff war jedoch offenbar schon in der Weimarer Zeit geläufig. Er findet sich z.B. in den „Richtlinien der deutschen Zentrumspartei" von 1922, wiedergegeben bei E. RITTER, Die katholisch-soziale Bewegung und der Volksverein. Köln 1954, S. 417. Vgl. auch J. BACHEM, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei, Bd. IV, Köln 1928 (Neudruck Aalen 1967) S. 118 ff.

[6]) Vgl. hierzu zusammenfassend F.X. KAUFMANN, Steuerung wohlfahrtsstaatlicher Abläufe durch Recht. In: D. GRIMM und W. MAIHOFER (Hg.) Gesetzgebungstheorie und Rechtspolitik. Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Band 12, Opladen 1988 (i. Druck)

dagegen als *„Armutsfrage"*. In Frankreich endlich nahm die zunächst vorwiegend betriebliche Sozialpolitik ihren Ausgangspunkt von der Diagnose des christlichen Sozialreformers Frédéric LE PLAY, daß der Industrialismus die Familien gefährde, und so wurde die *Gewährleistung stabiler Familien* und damit zusammenhängend die Bekämpfung des Geburtenrückgangs zum gesellschaftspolitischen Grundproblem.

Entsprechend den unterschiedlichen Auffassungen des gesellschaftspolitischen Grundproblems entwickelte sich auch die Sozialpolitik in unterschiedlichen nationalen Traditionen mit verschiedenen institutionellen Lösungen und Schwergewichten. Dennoch lassen sich in vergleichender Perspektive große Ähnlichkeiten des heute erreichten Zustandes feststellen, welche die westeuropäischen Staaten deutlich von den Vereinigten Staaten und Japan und erst recht von den Staaten des Ostblocks und der Dritten Welt unterscheiden.[7]) In der gebotenen Kürze formuliert, erscheint der Wohlfahrtsstaat als eine bestimmte Form gesellschaftlicher Organisation, die gekennzeichnet ist durch die *Verbindung von demokratischer Staatsform und privatkapitalistischer Wirtschaftsform mit einem ausgebauten, zentralstaatlich regulierten Sozialsektor, auf dessen Leistungen ein staatlich verbürgter Anspruch nach rechtlich definierten Bedarfskriterien für jedermann besteht.* So formuliert erscheint der Wohlfahrtsstaat als eine bestimmte Form politisch veranstalteter Vergesellschaftung: Sie beruht auf dem Grundprinzip staatlich gewährleisteter Teilhabechancen für jedermann an allen für gesellschaftspolitisch relevant erachteten Funktionsbereichen: Familie, Bildung, Arbeit, Gesundheitswesen, soziale Sicherung, Kultur – um nur die wichtigsten zu nennen.

Diese *Inklusion,* wie die Gesellschaftstheorie den Sachverhalt kennzeichnet[8]), wurde in früheren Gesellschaftsformen vorwiegend durch Sitte und Tradition, und zwar typischerweise nur innerhalb der engen Grenzen eines örtlich gebundenen und durch soziale Überschaubarkeit gekennzeichneten Sozialverbandes gewährleistet. Die im 12. Jahrhundert einsetzende Entwicklung, welche auf verschlungenen Wegen zu jener Gesellschaftsformation geführt hat, die wir heute als „modern" kennzeichnen, ist in der jahrhundertelangen Übergangsphase gerade dadurch zu kennzeichnen, daß für große Bevölkerungsgruppen eine Inklusion *nicht* gewährleistet war. Während die christlich motivierte Armenfürsorge in den mittelalterlichen Städten auch den Bettlern noch einen sozialen Platz zuwies, wurde seit der durch

---

[7]) Einen guten Überblick in vergleichender Perspektive gibt nunmehr das auf fünf Bände geplante Werk von Peter FLORA (Hg.) Growth to Limits. The Western European Welfare States since World War II, Berlin 1986 ff.

[8]) Der Begriff stammt von Talcott PARSONS (vgl. etwa: Das System moderner Gesellschaften, München 1972, S. 32 ff) und wurde von Niklas LUHMANN (Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, München 1981) zuerst für die Erklärung der wohlfahrtsstaatlichen Dynamik nutzbar gemacht. Vgl. auch F.X. KAUFMANN, Elemente einer soziologischen Theorie sozialpolitischer Intervention. In: Ders. (Hg) Staatliche Sozialpolitik und Familie, München – Wien 1982, S. 55 ff.

Pest, Kriege und Hungersnöte ausgelösten Krise des Spätmittelalters der Bettel mehr und mehr *diskriminiert.* So entstand ein wachsendes Heer heimatloser Vaganten in ganz Europa, das um so mehr anschwoll, je mehr die wirtschaftlichen und hygienischen Verhältnisse ein Überleben ermöglichten. Das war seit dem 18. Jahrhundert kontinuierlich der Fall, und so entstand bereits vor der Industrialisierung das Problem des *Pauperismus,* welches durch die Auflösung traditioneller Sozialbindungen wie z.B. die Bauernbefreiung und die Konkurrenzierung der Heimarbeit durch die entstehende Industrie noch verschärft wurde. So wird z.B. für Westfalen um 1825 der Anteil der verelendenden Bevölkerungsgruppen auf 80% geschätzt. Was uns heute aus Ländern der Dritten Welt bekannt wird, hatte hier durchaus seine Parallelen.

Aus inklusionstheoretischer Perspektive beginnt die Entwicklung zum Wohlfahrtsstaat dort, wo durch staatliche Maßnahmen der überörtliche Bettel nicht bloß unterdrückt, sondern *sozial integriert* werden soll. Marksteine sind hier die Armengesetzgebung der englischen Königin Elisabeth I. (1597–1601) und das Preußische Allgemeine Landrecht von 1794 mit der darauf aufbauenden Schaffung eines Unterstützungswohnsitzes in der Gesetzgebung von 1842. Auch die Fabrikgesetzgebung und die Schaffung der Sozialversicherung erscheinen aus dieser Perspektive als Maßnahmen, die dem Industriearbeiter innerhalb und außerhalb des Produktionsprozesses einen anerkannten sozialen Status sichern sollen. Und noch offensichtlicher ist das Inklusionsmoment im Falle der öffentlich regulierten Dienstleistungen, etwa der Bildungs-, Gesundheits- und Sozialwesens.

Die Universalisierung des Schutz- und Teilhabegedankens zu demjenigen allgemeiner Sozialrechte bahnte sich bereits in der Weimarer Reichsverfassung an, wurde aber vor allem durch die Atlantik-Charta von 1941 und den Beveridge-Plan von 1942 Allgemeingut der westlichen Welt und dementsprechend bereits 1948 in den Artikeln 22 bis 27 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung festgeschrieben.

Die politiche Gewährleistung von Partizipationsmöglichkeiten bringt selbstverständlich nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten mit sich. Die Pflichten, die der Wohlfahrtsstaat auferlegt, sind einerseits rechtlicher, andererseits finanzieller Art. Insbesondere die Teilhabechancen sozial schwächerer Bevölkerungsgruppen sind unmittelbar von Rechtsnormen abhängig, die demzufolge andere (z.B. Arbeitgeber, Beamte oder Ärzte) zu bestimmten Handlungen oder Unterlassungen verpflichten. Unmittelbar spürbar sind die finanziellen Verpflichtungen, in Form von Steuern oder Beiträgen die Finanzierung des Sozialsektors zu gewährleisten. Der Wohlfahrtsstaat kann kein Schlaraffenland sein, sondern ist in der Praxis der überaus mühselige Versuch, im Dreieck von Berechtigten, Verpflichteten und staatlicher Aufsicht praktikable Lösungen zu finden, die mit einem Minimum an unerwünschten Nebenwirkungen ihre sozialen Zwecke erreichen.

Seit etwa einem Jahrzehnt sind insbesondere die unerwünschten Nebenwirkungen sozialstaatlicher Regulierungen zum Gegenstand mehr oder weniger sachkundiger Erörterungen geworden, so daß mancherorts bereits von einer „Krise des Wohlfahrtsstaats" die Rede ist. Die Krisendiagnosen sind vielfältig und können hier nicht erörtert werden. M.E. treffen alle ernstzunehmenden kritischen Argumente für *bestimmte* Aspekte des wohlfahrtsstaatlichen Zusammenhanges zu – und für andere nicht; eine globale Desorganisationstendenz ist nicht zu erkennen.

Wie aber läßt sich die vergleichsweise hohe *Stabilität* einer wohlfahrtsstaatlich verfaßten Gesellschaftsformation erklären, in der ja gerade die wirtschaftlich Mächtigeren und sozial Einflußreicheren gezwungen werden, auf bestimmte Formen des Machtgebrauchs zu verzichten und den größeren Teil der finanziellen Aufwendungen zu tragen? Eine demokratietheoretische Erklärung, welche auf den größeren zahlenmäßigen politischen Einfluß der benachteiligten Bevölkerungsgruppen abhebt, reicht offensichtlich nicht aus. Vielmehr ist zu vermuten, daß die vergleichsweise großen wirtschaftlichen Erfolge und die hohe soziale Stabilität, von denen die begüterten und einflußreichen Bevölkerungsgruppen besonders profitieren, eine Konsequenz des wohlfahrtsstaatlichen Arrangements selbst sind. Der Wohlfahrtsstaat hat sich nicht nur hinsichtlich der Lösung des Inklusionsproblems bewährt, er hat auch sozialen Frieden bei einem Minimum an staatlicher Repression und nicht zuletzt die Entfaltung menschlicher Fähigkeiten innerhalb und außerhalb der Wirtschaft auf breiter Ebene ermöglicht, die heute das Fundament der Leistungsfähigkeit der entwickeltsten Staaten der Erde bilden.

2. Der Einfluß des Christentums

Aber was hat Religion – und zumal das Christentum – mit dem Entstehen dieser Vergesellschaftungsform zu tun? Folgt man der soziologischen Religionstheorie, so besteht die gesellschaftliche Hauptfunktion von Religion in der Gewährleistung sozialer Integration. Die skizzierten neuartigen Inklusionsmechanismen haben offensichtlich zur gesamtgesellschaftlichen Integration der „modernen Gesellschaft" beigetragen; folglich steht zu vermuten, daß sie etwas mit Religion zu tun haben. Aber wie? Stellen vielleicht die Legitimationen des Wohlfahrtsstaats selbst eine neue Religion, eine sogenannte Zivilreligion dar, die ein obsolet gewordenes Christentum ablöst? Oder läßt sich zeigen, daß das Christentum selbst für die Genese und möglicherweise auch für den Fortbestand des Wohlfahrtsstaats ein wesentliches Moment darstellt?

Der Befund ist – wie bei so umfassenden Fragestellungen nicht anders zu erwarten – vielschichtig und keineswegs eindeutig. Ich muß mich bei der Beantwortung der gestellten Fragen auf die Skizze einiger zentraler Argumentationsketten beschränken.

2.1 Ideelle Faktoren

Da die wohlfahrtsstaatliche Vergesellschaftungsform nur in jenem Teil Europas und in von ihm aus besiedelten anderen Weltregionen zustande gekommen ist, in denen die abendländische Tradition ungebrochen blieb und daher das Christentum sozusagen konkurrenzlos über 1500 Jahre als Religion fungierte, spricht a priori viel für einen Zusammenhang. Während Max WEBER und Ernst TROELTSCH die zur modernen Gesellschaft hinführenden Entwicklungsprozesse im wesentlichen mit der Reformation beginnen ließen, weist die neuere soziologische und sozialgeschichtliche Forschung auf Voraussetzungen hin, die bis ins 11. Jahrhundert zurückreichen. Der *dictatus papae* Gregors VII. (1075), die Auflehnung des Papstes gegen die Oberherrschaft des Kaisers, die in der kurz zuvor (1054) getrennten byzantinischen Ostkirche bis zum Ende des Reiches (1453) fortbestand, wurde schon von Eugen ROSENSTOCK-HUESSY als die erste abendländische Revolution bezeichnet.[9]) Insbesondere die große rechtssoziologische Studie von Harold BERMAN[10]), aber auch die Untersuchungen von Benjamin NELSON[11]) machen nunmehr überzeugend den *ideellen* und *institutionellen Durchbruch* deutlich, der im 12. Jahrhundert durch die Stabilisierung des Gleichgewichts zwischen Kaiser und Papst, die Entstehung konkurrierender Rechtsschulen, der scholastischen Philosophie und der Universitäten sowie die Verselbständigung der mittelalterlichen Stadt und dem damit verbundenen Fernhandel erfolgt ist. Hier wurden innerhalb weniger Jahrzehnte die Grundlagen für eine neue, differenziertere Gesellschaftsform gelegt, deren innere Dynamik jenen Rationalisierungs- und Modernisierungsprozeß hervorgebracht hat, den die Sozialwissenschaften seit ihren Anfängen in seinen verschiedenen Facetten zu begreifen suchen.

Die spezifischen Wirkungen des Christentums im Rahmen dieses abendländischen Sonderweges lassen sich natürlich nur schwer isolieren, und zudem liefen christliche Ideen und kirchliche Handlungsweisen keineswegs immer parallel. Versteht man die abendländische Geschichte z.B. als Entfaltung zunehmender Freiheit, so wird man nicht nur die Idee, jeder Mensch habe eine unsterbliche Seele und ein Gewissen, sondern auch die Erringung der 'libertas ecclesiae' im Investiturstreit durchaus erwähnen dürfen. Doch in der Folge waren es dann vor allem diejenigen religiösen Bewegungen, die in einer gewissen *Spannung* zur hierarchischen Kirche standen, welche den Freiheitsgedanken weitertrugen, bis hin zur entscheidenden Emigration der puritanischen Dissenters in die Neue Welt, wo sich der Freiheits-

---

9) E. ROSENSTOCK-HUESSY, Die europäischen Revolutionen, Jena 1931.

10) H.I. BERMAN, Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition. Cambridge, Mass./London 1983.

11) B. NELSON, Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß. Frankfurt am Main 1977.

aspekt moderner Verfassungen zuerst ausgebildet hat. „Mit der Überzeugung, daß es ein vom Staate unabhängiges Recht des Gewissens gebe, war der Punkt gefunden, von dem aus sich die unveräußerlichen Rechte des Individuums spezialisieren." Dieser Grundgedanke, daß das Individuum „durch Gott und Natur" festgestellte „Rechte im Staat und an dem Staat (habe), die nicht vom Staate stammen" stellen die Basis der amerikanischen 'Bills of Rights' und der davon abgeleiteten demokratischen Postulate dar.[12]) Und obwohl die katholische Kirche im 19. Jahrhundert die liberale Menschenrechtsdoktrin und indirekt auch die Modernisierung hartnäckig bekämpfte, hat sie durch ihren Widerstand gegen die absolutistischen Staatsansprüche de facto als eine *staatsbegrenzende* und damit der Entstehung einer differenzierten, liberalen Gesellschaftsform förderliche Kraft gewirkt.

Die Vorstellung allgemeiner Menschenrechte, die von den Naturrechtslehren der frühen Neuzeit ihren Ausgang nahm und heute zum normativen Allgemeingut wenigstens der westlichen Welt gehört, war deshalb revolutionär, weil sie solche Rechte *jedem* Menschen unabhängig von seiner sozialen und politischen Zugehörigkeit zuschreibt. Dieser umstürzende Gedanke einer grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen geht über die an die Bedingung der Tugendhaftigkeit geknüpfte „Aequalitas" der stoischen Philosophie hinaus und hat seinen Ursprung in der christlichen Lehre der Gleichheit aller Menschen aufgrund ihrer *Gottesebenbildlichkeit* und Erlöstheit durch Jesus Christus.[13]) Auch wenn die kirchliche Theologie der nachkonstantinischen Zeit soziale Ungleichheit erneut zu legitimieren begann, hielt sich der Gedanke christlicher Gleichheit vor allem im Mönchstum und in den Armutsbewegungen des Spätmittelalters. Er wurde bei Luther wieder aufgenommen, allerdings nur im Sinne einer innerlichen, wesenhaften, noch nicht einer äußerlichen, sozialen Gleichberechtigung. Diese letzte Konsequenz wurde erst in der Aufklärung gezogen.[14])

Nur vom Grundgedanken einer gleichen Menschenwürde aller Menschen her läßt sich die Dynamik jenes Prozesses verstehen, den ich im vorangehenden mit dem Begriff *zunehmender Inklusion* angesprochen habe. Bekanntlich sind sozialer Ausschluß, Ausbeutung, Verelendung oder gar absichtliche Liquidierung ganzer Menschengruppen in der bisherigen Geschichte der Menschheit eher die Regel als die Ausnahme gewesen. Erst vor diesem Hintergrund wird das historische Gewicht der

---

12) Vgl. G. JELLINEK, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte. 2. A. Leipzig 1904, Zitate S. 51–53.

13) „Der Begriff der Gleichheit aller Menschen vor Gott ... entfaltete in der sozialen Vorstellungswelt der frühen Christenheit eine große Wirksamkeit" und wurde „in einem heilsgeschichtlichen Rahmen eingeordnet, in dem eine Gesellschaft von Gleichen den Ausgangs- und Endpunkt der Weltgeschichte bildete". (U. DANN Art. Gleichheit. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland. Hg. O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK, Stuttgart, Band 2, 1975, S. 1001).

14) Vgl. ebda., S. 1002 ff.

fortgesetzten Ausdehnung von Mitwirkungs- und Teilhabechancen für jedermann im Prozeß der wohlfahrtsstaatlichen Entwicklung verständlich. Ein universalistisches, die Gruppen und Standesgrenzen sprengendes Ethos, wie es im Christentum von Anbeginn an angelegt war, hat sich auf diese Weise institutionell materialisiert, und auch heute scheint seine Wirkmächtigkeit noch nicht erlahmt, wenngleich sein christlicher Ursprung in breiten Kreisen vergessen ist. Die Religionssoziologie spricht in diesem Zusammenhang von einem *impliziten Christentum,* das sich in den Strukturen der Wohlfahrtsstaatlichkeit materialisiert habe. Indem nunmehr jedoch die ursprünglich moralischen Ansprüche den Charakter rechtlicher Verhältnisse angenommen haben, ist auch ihr christlicher Gehalt unsichtbar geworden. Mehr noch: Kirchliche Caritas und Diakonie sind durch die wohlfahrtsstaatliche Entwicklung von ihrem herkömmlichen Platz verdrängt worden und müssen ihren gesellschaftlichen Ort neu bestimmen.[15]) Die Entstehung des Wohlfahrtsstaats erscheint aus dieser Perspektive als Korrelat derjenigen Prozesse, die wir uns mit dem Begriff der Säkularisierung zu bezeichnen angewöhnt haben.

Jahrhunderte übergreifende Entwicklungslinien wie die im vorangehenden skizzierte stehen für den Soziologen, der ja keine Apologie des Christentums geben, sondern möglichst unvoreingenommen gesellschaftliche Entwicklungen begreifen will, unter einem hohen Interpretationsrisiko, das nur durch entsprechende sozial-, ideen- und begriffsgeschichtliche Studien gemindert werdenkann. Der oben skizzierte Zusammenhang ist relativ gut abgesichert: ein evolutionstheoretischer Überinterpretationen gewiß nicht verdächtiger Autor wie der Historiker Benjamin NELSON kommt z.B. in Fortführung der WEBERschen Fragestellung zum Schluß, daß sich „in den unterschiedlichen Reaktionen des 'Ostens' und 'Westens' auf den Druck, der in Richtung auf eine *erweiterte Brüderlichkeit und Universalität* bestand", ein „besonders wichtiger Schlüssel" zum Verständnis des abendländischen Sonderweges findet.[16])

An eine zweite Argumentationslinie möchte ich hier nur erinnern, da sie bereits durch die berühmte Studie Max WEBERs „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" bekannt geworden ist: Die *positive Bewertung körperlicher Arbeit* durch das Christentum als Voraussetzung der frühneuzeitlichen Prozesse der Arbeitsdisziplinierung. Allerdings hat die neuere Forschung den Stellenwert der Reformation in diesem Zusammenhang stark relativiert: Die positive Bewertung von Arbeit und Beruf setzte sich bereits im späten Mittelalter durch, und die rationale Methodik ist schon eine Frucht der Renaissance. Die puritanische Heilsvergewisse-

---

[15]) Vgl. z.B. C. BOURBECK und H.-D. WENDLAND (Hg.), Diakonie zwischen Kirche und Welt, Hamburg 1958. – K. DEUFEL, Sozialstaat und christliche Diakonie. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 15, Freiburg i.Br. 1982, S. 121 ff. – B.J. COUGHLIN, Church and State in Social Welfare. New York/London 1965.

[16]) NELSON, a.a.O., S. IX, Hervorhebung v. mir.

rung durch Arbeit erscheint heute eher als Sonderfall einer wesentlich breiteren Bewegung hin zu religiös legitimierter, in praxi aber herrschaftlich oder konkurrenzmäßig durchgesetzter *sozialer Disziplinierung.*[17]) Auf jeden Fall ist die Stabilisierung von regelmäßiger, disziplinierter Arbeitsbereitschaft eine wesentliche Erfolgsbedingung der Industrialisierung und des auf ihr aufbauendes Wachstum des Sozialsektors geworden. Und dessen Ausbau trägt seinerseits zur Stabilisierung von Arbeits- und – was im Laufe der Zeit immer wichtiger wurde – der Qualifikationsbereitschaft bei.

2.2 Staatsintervention als zentrales Problem

Diese recht allgemeinen Zusammenhänge treffen jedoch noch nicht ganz die Frage nach dem *spezifischen* Beitrag, den das Christentum für die Entstehung der wohlfahrts*staatlichen* Vergesellschaftung geleistet hat. Wie einleitend erwähnt, geht die herrschende Auffassung davon aus, daß es im wesentlichen der Druck der sozialistischen Arbeiterbewegung gewesen sei, welcher die sozialpolitischen Reformen in Gang gesetzt habe, auch dort, wo sie von bürgerlichen Regierungen durchgeführt wurden. Zweifellos trifft für die BISMARCKsche Sozialversicherungsgesetzgebung zu, daß die Furcht vor dem Anschwellen der sozialistischen Bewegung eine wesentliche Bedingung ihrer politischen Durchsetzbarkeit gewesen ist. Und auch verallgemeinernd wird man festhalten müssen, daß Sozialreformen stets einen erheblichen Problemdruck voraussetzen, zu dessen Entstehung die bloße Existenz von Elend, sozialer Ungleichheit und Ausbeutung der sozial Schwachen nicht ausreicht. In diesem Sinne ist nicht zu bestreiten, daß die Existenz eines revolutionären Flügels in der deutschen wie in der internationalen Arbeiterbewegung zur Erhöhung des politischen Problemdrucks und damit zu einem schwächeren Widerstand gegen Reformvorschläge als dem „geringeren Übel" bei den etablierten politischen Gruppierungen beigetragen hat.

Aber die westeuropäischen Wohlfahrtsstaaten sind bekanntlich kein Kind der Revolution, sondern das Ergebnis einer Vielzahl gesellschaftspolitischer Reformen, deren *kumulative* Effekte eine bestimmte Entwicklungsrichtung *im Rückblick* erkennen lassen, eine Entwicklungsrichtung, die zur Zeit des Kampfes um diese Reformen in der Regel nur von einer *Minderheit* der daran Beteiligten so überhaupt gewollt war. Und daß die historische Entwicklung diesen evolutionär erfolgreichen Weg genommen hat, ist keineswegs selbstverständlich. Ein rücksichtsloser Klassen-

---

[17]) Zur herrschaftlichen Disziplinierung vgl. L. Sachsse und F. Tennstedt (Hg.), Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Frankfurt am Main 1886. Zur Disziplinierung durch Konkurrenz vgl. N. ELIAS, Die höfische Gesellschaft, Neuwied und Berlin 1969. – Die damit angedeutete Verbreiterung der Perspektive lag im übrigen durchaus schon in der Intention Max WEBERS. Vgl. W. SCHLUCHTER, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus, Tübingen 1979. S. 204 ff.

kampf oder eine konsequente Unterdrückung, um nicht zu sagen Ausmerzung aller rebellischen Elemente und die Versklavung der übrigen wären aufgrund bisheriger menschheitsgeschichtlicher Erfahrungen kaum weniger wahrscheinlich gewesen.[18])

Die Ideologien des Liberalismus und des Sozialismus standen sich im 19. Jahrhundert in der zentralen Frage des Eigentums an den Produktionsmitteln und der Wirtschaftsfreiheit unversöhnbar gegenüber, wenngleich sie sich in einem Punkte auffallend ähnelten, nämlich in der *Ablehnung staatlicher Intervention zur Lösung der sozialen Frage. Genau dieser Weg hat sich jedoch als evolutionär erfolgreich erwiesen.*

Wenn wir aufgrund dieses Befundes nach den Kräften fragen, welche die staatsinduzierte Lösung der sozialen Frage im 19. Jahrhundert vorangebracht haben, so stoßen wir vor allem auf Personen, Gruppen und Bewegungen, für die *christliches* Gedankengut mehr als die Legitimation von obrigkeitshörigem Gehorsam und reaktionärem Traditionalismus bedeutete. Es wäre voreilig, sie mit der christlich-sozialen Bewegung zu identifizieren, denn bei vielen verband sich ihr christliches Engagement mit konservativen oder auch liberalen politischen Tendenzen. Auch wäre es zu einfach, wollte man diesen Christen insgesamt eine besondere *Staatsgläubigkeit* unterstellen oder behaupten, sie allein seien es gewesen, die jenen Maßnahmen, welche wir heute rückblickend auf wesentliche Momente zu einer wohlfahrtsstaatlichen Entwicklung erkennen, zum Durchbruch verholfen haben. Die Verhältnisse waren auch von Land zu Land verschieden; Ich beschränke die Veranschaulichung meiner These auf die „Pionierländer" England und Deutschland, für welche auch die Forschungslage am besten ist.[19])

2.3 England

In *England* war die politische Lage bis zum Ersten Weltkrieg durch den Gegensatz von Liberalen und Konservativen gekennzeichnet, ohne daß sich daraus eine klare sozialpolitische Frontstellung ergeben hätte. Vielmehr waren sozialpolitische Fort-

---

[18]) Die Bürgerkriege in Rußland und Finnland und der nur knapp verhinderte Bürgerkrieg im Deutschen Reich am Ende des Ersten Weltkriegs zeigen, daß es sich hierbei nicht nur um abstrakte Erwägungen handelt.

[19]) Soweit ich sehe, gibt es für eine breitere Beurteilung auf international vergleichender Grundlage erst wenige Vorarbeiten: hingewiesen sei auf J.N. MOODY, Church and Society. Catholic Social and Political Thoughts and Movements 1789–1950, New York 1953; M.P. FOGARTY, Christian Democracy in Western Europe 1820–1953, London 1957 (Repr. Westport 1974); S. Herman SCHOLL (Hg.) Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa. Bonn 1966; M. GRESCHAT, Das Zeitalter der Industriellen Revolution: Das Christentum vor der Moderne. Stuttgart 1980 – Es genügt jedoch selbstverständlich nicht, auf die Existenz und die Aktivität christlicher Ideen und Bewegungen hinzuweisen, vielmehr muß versucht werden, ihr relatives Gewicht im Rahmen der nationalstaatlichen Politiken verschiedener Länder einzuschätzen. – Zur erheblichen Bedeutung des Verhältnisses von Kirche und Staat für die konfessionelle Parteibildung vgl. J. MADELEY, Politics and the Pulpit: The Case of Protestant Europe. In: West European Politics 5 (1982), S. 149 ff.

schritte, insbesondere in der Fabrikgesetzgebung, das Ergebnis von Koalitionen, die quer zu den Parteigrenzen standen und oft sehr unterschiedliche weltanschauliche Gruppierungen zusammenführten.[20]) Deutlich nachweisbar ist jedoch der durchgängige Einfluß religiöser Bewegungen, die allerdings überwiegend in kritischer Distanz zur hochkirchlichen Verbindung von Thron und Altar standen.[21]) Schon Anfang des 19. Jahrhunderts begannen anglikanische Kleriker gegen die Kinderarbeit Front zu machen, und in der Folge standen viele Sozialreformer dem evangelikalen Flügel der anglikanischen Kirche nahe, von dem zahlreiche Impulse zu sozialen und caritativen Aktionen ausgingen. Auch aus dem Bereich der Freikirchen rekrutierten sich zahlreiche Sozialreformer, wenngleich diese vorwiegend dem Unternehmertum nahe standen, das seinerseits überwiegend freikirchlich orientiert war.[22]) Es war zunächst im wesentlichen moralische Empörung, die sich gegen das wachsende Elend in den Fabriken wandte, und sie zog ihre Kraft primär aus religiösen Überzeugungen. Abgesehen von der Armengesetzgebung, in der sich die BENTHAMsche Vorstellung einer wissenschaftlich begründeten, sozialtechnischen Gesetzgebung durchsetzte, blieb das Hauptargument für eine Verstärkung staatlicher Aktivität der Schutz der sozial Schwachen, insbesondere der Frauen und Kinder. Aus der Verbindung der konservativen Idee eines „paternal government" und der Idee des „reforming state" resultierten die Sozialreformern um die Mitte des 19. Jahrhunderts.[23]) Auch unter den späteren Sozialreformern läßt sich häufig ein spezifisch religiöser Einfluß nachweisen, so z.B. bei dem Liberalen Lloyd GEORGE, dessen Sozialgesetzgebung (1908–1920) als die eigentliche Begründung des englischen Wohlfahrtsstaats gilt[24]), oder dem in der Labour Party einflußreichen Historiker R.H. TAWNEY. Für die Sozialreformen im Gefolge des 2. Weltkriegs ist allerdings eine religiöse Motivation nicht mehr nachweisbar.

---

20) D. FRAZER, The Evolution of the British Welfare State, London, 2. A. 1984, S. 13.

21) Vgl. GRESCHAT a.a.O., S. 11ff.; D. BAKER (Ed.), Church, Society and Politics, Oxford 1975. – Zur Geschichte der hochkirchlichen Stellungnahme zu sozialen Fragen vgl. E.R. NORMAN, Church and Society in England 1770–1970, Oxford 1976. Der Gesamteindruck, den dieses umfassende Werk hinterläßt, deutet auf eine starke Verschränkung der anglikanischen Hierarchie mit den jeweiligen Zeitströmungen hin. Eine entschiedene Stellungnahme für staatliche Lösungen der sozialen Probleme findet sich nicht einmal bei der führenden Figur der christlich-sozialen Bewegung, Erzbischof TEMPLE, dem England die erstmalige Formulierung des Begriffes „Welfare State" verdankt. Vgl. W. TEMPLE, Citizen und Churchman, London 1941.

22) Von den fünfzehn „founders of the welfare state", deren Biographien in dem gleichnamigen, von P. BARKER herausgegebenen Buch (London 1984) vorgestellt werden, weisen acht einen eindeutig indentifizierbaren religiösen Hintergrund auf. Daneben findet sich als weltanschauliche Motivation im wesentlichen eine utilitaristische Wissenschaftsgläubigkeit BENATHAMscher Provinienz; den MARXschen Ideen war trotz seines langen Aufenthalts in England dort kaum Erfolg beschieden.

23) Vgl. insb. B. ROBERTS, Paternalism in Early Victorian England, London 1979; A. BRIGGS, The Age of Improvement 1783–1867, London, 3. A. 1978, bes. S. 274ff., FRAZER a.a.O., bes. S. 15ff.

24) Der erdrutschartige Wahlsieg der Liberalen im Jahre 1906 kam u.a. durch ein Bündnis mit dem englischen Non-Konformismus zustande. Vgl. S. KOSS, Nonconformity in Modern British Politics, London 1975.

2.4 Der deutsche Protestantismus

Für *Deutschland* existiert eine umfangreiche Literatur aus den beiden großen Konfessionen[25]), die jedoch oft allzu einseitig nur den eigenen Beitrag zur Lösung der sozialen Frage hervorhebt. Es finden sich nur wenige Arbeiten, die den Zusammenhängen zwischen Christentum und Sozialpolitik in konfessionsübergreifender Perspektive nachgehen.[26]) Und es fehlt an Studien, die das Gewicht der christlich inspirierten sozialreformerischen Ideen und der sich auf sie berufenden sozialen Bewegungen im Vergleich zu anderen Einflüssen herausarbeiten. Ich muß mich hier auf einige vorläufige Charakterisierungen beschränken.

Was den *lutherischen* Bereich betrifft, so ist ähnlich wie in England auf die Spannung zwischen dem etablierten Staatskirchentum und der pietistischen Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert hinzuweisen, welche ihrerseits auf älteren Voraussetzungen, nämlich dem Halleschen Pietismus des 18. Jahrhunderts aufbaut.[27]) Ein erheblicher Teil der preußischen Beamten stand unter pietistischem Einfluß und war zum Teil direkt in Halle geschult worden. Die meisten profilierten Sozialreformer des 19. Jahrhunderts, beispielsweise der Reichsfreiherr Karl vom und zum STEIN[28]) – der Initiator der Bauernbefreiung und der preußischen Kom-

---

[25]) Im katholischen Raum ist die Literatur fast unübersehbar, allerdings fällt auf, daß es an einer systematischen Studie über die Sozialpolitik des Zentrums bisher ebenso fehlt wie über diejenige der CDU/CSU. Übersichten geben C. BAUER, Wandlungen der sozialpolitischen Ideenwelt im deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts. In: Görres-Gesellschaft Zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland: Veröffentlichungen der Sektion für Wirtschafts- und Sozialwissenschaft, 2. Jg., Paderborn 1931, S. 11–46; E. RITTER, Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein, Köln 1954; H. HEITZER, Der Volksverein für das katholische Deutschland im Kaiserreich 1890–1918, Mainz 1979; E. ALEXANDER, Church und Society in Germany. Social and Political Movements and Ideas in German and Austrian Catholicism 1789–1950. In: J.N. MOODY, a.a.O., S. 325–583; A. RAUSCHER (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus – Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963. 2 Bde., München 1981/82; M. SCHNEIDER, Kirche und soziale Frage im 19. und 20. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des Katholizismus. In: Archiv für Sozialgeschichte XXI (1981) S. 533–553; zur neueren Entwicklung vgl. A. LANGNER (Hg.), Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945–1963. Paderborn 1980. – Für den protestantischen Bereich vgl. insb. W.O. SHANAHAN, Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815–1871, München 1962; G. BRAKELMANN, Kirche, soziale Frage und Sozialismus. Gütersloh 1977. M. SCHICK, Kulturprotestantismus und soziale Frage, Tübingen 1970. D. OPITZ, Der christlich-soziale Volksdiensdt. Versuch einer protestantischen Partei in der Weimarer Republik. Düsseldorf 1969; E.J. KOURI, Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870–1919. Zur Sozialpoltik im Bildungsbürgertum, Berlin 1984.

[26]) G. BRAKELMANN, Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, Witten, 4. A. 1971; M. GRESCHAT, a.a.O., H. LAMPERT, Sozialpolitik. Berlin, Heidelberg 1980; S. 104 ff.; D. BLACKBURN, Class, Religion and Social Politics in Wilhelmine Germany, London 1980; M. SCHNEIDER, Die christlichen Gewerkschaften 1894–1933, Bonn 1982; F.X. KAUFMANN, The Churches and the Emergent Welfare State in Germany. In: Acts of the 17th International Conference for the Sociology of Religion in London. Paris 1983. S. 227–242.

[27]) Vgl. C. HINRICHS, Der Hallesche Pietismus als politisch-soziale Reformbewegung des 18. Jahrhunderts. In: M. GRESCHAT (Hg.) Zur neueren Pietismusforschung, Darmstadt 1977, S. 243 ff.; M. SCHMIDT, Pietismus. Stuttgart, 2. A. 1978.

[28]) Vgl. F. SCHNABEL, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert: Die protestantischen Kirchen in Deutschland. Freiburg i. Breisgau 1965, S. 51 ff.

munalverfassung, der rheinische Oberpräsident und preußische Innenminister Ernst von BODELSCHWINGH[29]) – Initiator der ersten Kinderschutzgesetzgebung und des preußischen Fabrikgesetzes von 1845, oder der Ministerialbeamte Theodor LOHMANN[30]), der als der eigentliche „spiritus rector" fast der gesamten Reichssozialgesetzgebung von 1880 bis 1906 angesehen werden muß, waren dem Pietismus nahestehende Protestanten von ausgeprägter Religiosität.

Doch diese personenbezogene Betrachtungsweise, die leicht fortgesetzt werden könnte, kann den Einfluß des Protestantismus auf die entstehende Wohlfahrtsstaatlichkeit nur veranschaulichen, nicht erklären. Entscheidend war die grundsätzliche Identifikation des preußischen Staates mit dem überwiegend lutherisch geprägten Staatskirchentum.[31]) Das Konzept eines „christlichen Staates", wie es von FRIEDRICH WILHELM IV. und dem einflußreichen konservativen Staatsphilosophen Friedrich Julius STAHL vertreten wurde, stellte nur die Spitze einer das ganze Jahrhundert prägenden Staatsauffassung mit deutlich antirevolutionären und antiaufklärerischem Akzent dar, woraus sich auch die Animosität der sozialistischen Arbeiterbewegung gegen das Christentum erklärt. BISMARCK selbst stand unter dem Einfluß der STAHLschen Staatsphilosophie, und für ihn war das Anliegen der Sozialgesetzgebung unmittelbarer Ausdruck eines „Staatssozialismus, der überhaupt nur eine Konsequenz der modernen christlichen Staatsidee sei".[32]) In diesem Glauben an die soziale Verantwortung des „christlichen Staates" unterschied sich der konservative Flügel des deutschen Protestantismus entscheidend vom liberalen, doch hat sich insgesamt auch innerhalb des konservativen Protestantismus ein nennenswertes Interesse an der sozialen Frage in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kaum entwickelt. Es waren im wesentlichen einzelne Persönlichkeiten wie Theodor FLIEDNER, Johann Hinrich WICHERN, Rudolf TODT, Adolf STÖCKER und Friedrich NAUMANN, die durch ihre persönliche Bekanntschaft mit einflußreichen politischen Kreisen bewußtseinsbildend wirkten. Insgesamt blieb die christlich-soziale Bewegung im Protestantismus schwach und hat ihre bleibenden Verdienste zwar im Bereich der kirchlichen Diakonie, nicht jedoch der

---

[29]) Vgl. SHANAHAN a.a.O., S. 194 ff.

[30]) Vgl. H. ROTHFELS, Theodor Lohmann und die Kampfjahre der staatlichen Sozialpolitik 1871--1905. Berlin 1927.

[31]) Bereits in der Restaurationszeit waren unter Friedrich Wilhelm III. die lutherischen und reformierten Provinzialkirchentümer zur Preußischen Landeskirche zusammengeschlossen worden. Seitdem verstanden sich die preußischen Könige als „summus episcopus". Vgl. SChNABEL, a.a.O. passim. Hier bestand ein auffallender Gegensatz zu England, wo zwar die Hochkirche ebenfalls sich dem „Staat" zugehörig verstand, jedoch gleichzeitig ihre Unabhängigkeit von der Krone betonte. Vgl. NORMAN a.a.O., S. 19 und passim.

[32]) So 1880 zu Theodor LOHMANN; hier zit. nach F. TENNSTEDT, Vorgechichte und Entstehung der kaiserlichen Botschaft vom 17. November 1881. In: Zeitschrift für Sozialreform 27 (1981), S. 668. Auch die von Rudolf Todt herausgegebene erste evangelisch-soziale Zeitschrift trug den Namen „Der Staatssozialist" (1878 ff.).

staatlichen Sozialpolitik. Einflußreicher wurde hier der *Verein für Socialpolitik* unter dessen prominenten Mitgliedern sich zahlreiche engagierte Protestanten wie Adolph WAGNER und Lujo BRENTANO befanden. Da die Konservative Partei Bismarck und später Kaiser Wilhelm II. folgte, bildete sie zusammen mit dem Zentrum das parlamentarische Schwergewicht für die Sozialgesetzgebung bis zum Ersten Weltkrieg. Dies geschah jedoch weniger aus sozialpolitischem Engagement denn aus 'Treue zu Kaiser und Reich', einer „als selbstverständlich angenommenen Schätzung des Staates, die einem kaum trennbaren Gemisch aus idealistischer Staatstheorie und lutherischer Lehre von der Obrigkeit entstammte."[33])

2.5 Die katholisch-soziale Bewegung und das Zentrum

Sehr im Gegensatz zum Protestantismus wurde die christlich-soziale Bewegung im deutschen Katholizismus zu einer zwar nicht dominanten, aber doch politisch mit bestimmenden Kraft. Kristallisationspunkt des sogenannten sozialen Katholizismus wurde der 1890 unter maßgeblichem Einfluß von Ludwig WINDTHORST gegründete *Volksverein für das katholische Deutschland,* der auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung kurz vor dem Ersten Weltkrieg nicht weniger als 800.000 Mitglieder zählte.[34]) Der in Mönchengladbach domizilierte Verein verstand sich als „Propagandaverein der christlichen Sozialreform"[35]), verband programmatische Arbeit mit Volksbildung und wurde zur Kaderschmiede der katholisch-sozialen Bewegung. In soziologischer Perspektive kommt ihm eine Schlüsselstellung deshalb zu, weil er – wie übrigens auch das Zentrum – sich aus allen Bevölkerungskreisen rekrutierte, *also die sich seit den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts vertiefende Kluft zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft in effektiver Weise zu überwinden vermochte.* Der „Volksverein" und die mit ihm verbundene katholisch-soziale Bewegung war also keine bloß bürgerliche Bewegung wie die christlich-soziale Bewegung um STÖCKER und NAUMANN.[36]) Vielmehr gelang es im katholischen Raum, den bereits in vollem Gang befindlichen Klassenkampf zu neutralisieren und an seine

---

[33]) SCHICK, a.a.O., S. 121.

[34]) Zur Mitgliederstruktur vgl. HEITZER, a.a.O., S. 313 ff. In den preußischen Gebieten war die Beteiligung der Katholiken am Volksverein am höchsten; in zahlreichen Provinzen waren mehr als 20 % aller katholischen erwachsenen Männer in ihm organisiert, vgl. RITTER, a.a.O., S. 231.

[35]) HEITZER, a.a.O., S. 24.

[36]) Das kommt auch in dem hohen Organisationsgrad der Arbeiter zum Ausdruck: die unter geistlicher Führung stehenden katholischen Arbeitervereine hatten 1913 626.000, die überwiegend aus Katholiken bestehenden, jedoch überkonfessionellen christlichen Gewerkschaften 323.000 Mitglieder. Selbstverständlich überlappten sich die Mitgliedschaften in hohem Maße, und dies um so mehr, als die Deutsche Bischofskonferenz aufgrund des , Gewerkschaftsstreits' im Jahre 1910 forderte, daß jeder katholische Gewerkschafter auch einem Arbeiterverein anzugehören habe. Vgl. RITTER, a.a.O., S. 328.

Stelle das Programm und die Praxis einer Sozialreform zu setzen, deren Ziel – mit den Worten Franz HITZEs – die „vollwertige Eingliederung des Arbeiterstandes in den Gesellschaftsorganismus" war.[37])

Die Begriffe „Stand" und „Organismus" werden heute als Symptome eines voraufklärerischen Gesellschaftsverständnisses interpretiert, ebenso wie die „berufsständische Ordnung" der päpstlichen Enzyklika „Quadragesimo Anno". Diese Einschätzung unterschlägt jedoch den *Bedeutungswandel,* den die Begriffe im katholischen Denken durchgemacht haben. Es trifft zwar zu, daß die Semantik auf die „ständische Gesellschaft" des Ancien Régime verweist, und daß die frühen sozialreformerischen Ideen der Katholiken – etwa bei Adam MÜLLER oder Franz von BAADER, aber auch noch bei KOLPING und beim jüngeren KETTELER – dem grundsätzlich neuartigen Charakter des Industrialismus nicht genügend Rechnung trugen. Sie erwarteten die Lösung der sozialen Frage nicht von staatlich induzierten institutionellen Reformen, sondern von einer *moralischen* Bekämpfung des liberalen Egoismus sowie der Wiederherstellung umfassender Schutz- und Sorgeverbände i.S. der altständischen Korporationen und der kirchlichen Fürsorge; insgesamt also ein recht restaurativ anmutendes Programm.[38]) Die Vorstellung, daß die *Kirche* und nicht der Staat zur Lösung der sozialen Frage aufgerufen und in der Lage sei, war unter Katholiken im 19. Jahrhundert weit verbreitet und bestimmte insbesondere das katholisch-soziale Denken in Frankreich und Belgien.[39])

Um so bemerkenswerter ist die Wendung zur *staatlichen* Sozialpolitik, welche für die Zentrumspartei nicht etwa erst seit den BISMARCKschen Initiativen, sondern seit ihrer Gründung charakteristisch war. Bereits das Essener Wahlprogramm von 1870 forderte „Beseitigung der sozialen Mißstände zur Abwehr moralischen und körperlichen Ruins unter den Arbeitern, sowie Förderung aller Interessen des Arbeiterstandes durch eine gesunde christliche *Gesetzgebung*"; und der Programmentwurf des Mainzer Bischofs von KETTELER von Anfang 1871 konkretisierte diese Forderung bereits in der Form eines umfangreichen sozialpolitischen Programms.[40])

---

[37]) F. HITZE, Skizze der Arbeiterfrage und der deutschen Arbeitersozialpolitik. Mönchengladbach 1911, S. 17; zit. nach H. MOCKENHAUPT, Weg und Wirken des geistlichen Sozialpolitikers Heinrich Brauns, Paderborn 1977, S. 175.

[38]) Zur zusammenfassenden Charakterisierung dieser Geistesströmung vgl. F.J. STEGMANN, Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik. Der Beitrag der historisch-politischen Blätter zur Lösung der sozialen Frage. München – Wien 1965. Siehe auch WATTLER, a.a.O., S. 5 ff.

[39]) Vgl. GRESCHAT, a.a.O., S. 113 ff., 178 ff.

[40]) „XII Korporative Reorganisation des Arbeiterstandes und des Handwerkerstandes. Gesetzlicher Schutz der Arbeiterkinder und der Arbeiterfrauen gegen die Ausbeutung der Geldmacht. Schutz der Arbeiterkraft durch Gesetze über Arbeitszeit und die Sonntagsruhe. Gesetzlicher Schutz der Gesundheit und Sittlichkeit der Arbeiter bzgl. der Arbeitslokale. Aufstellung von Inspektoren zur Kontrolle der zum Schutze des Arbeiterstandes erlassenen Gesetze." Beide Zitate nach K. BACHEM, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei, Band III, Köln 1927 (Neudruck Aalen 1967) S. 114 bzw. 117. – Es ist daher unzutreffend, wenn U. SCHMIDT (Zentrum oder CDU, Politischer Katholizismus zwischen Anpassung und Widerstand, Opladen 1987. S. 64) behauptet: „Die Arbeiterfrage wird in allen Programmen generell unter bloß karitativen Aspekten betrachtet."

Vor allem die Wendung Bischof v. KETTELERs, der in früheren Schriften eine Lösung der sozialen Frage in erster Linie von kirchlicher Caritas und zunftähnlichen Vereinigungen, ja sogar den LASALLEschen Produktivassoziationen erwartete, ist für die 'staatsfreundliche' Einstellung der katholisch-sozialen Bewegung in Deutschland entscheidend geworden.[41]) Allerdings gab es auch innerhalb der Bewegung charakteristische Unterschiede hinsichtlich des Ausmaßes eines wünschenswerten Staatseinflußes. Erster Kristallisationspunkt dieser Auseinandersetzungen wurde BISMARCKs Plan eines Staatszuschusses zur geplanten Arbeiter-Renten-Versicherung.[42]) Er wurde von der Zentrumsmehrheit als Ausdruck eines 'Staatssozialismus' abgelehnt und doch dank der Zustimmung einer Zentrumsminderheit vom Reichstag angenommen. Die Mehrheit war entsprechend dem 'korporatistischen' Denken für eine ausschließliche Finanzierung durch Arbeitgeber- und Arbeitnehmerbeiträge im Rahmen einer dezentralisierten Selbstverwaltung. Für die Minderheit formulierte Peter REICHENSPERGER bereits damals den Grundgedanken des Wohlfahrtsstaats: „Der Staat ist für uns der organisierte Verband des Volkes zur Pflege aller leiblichen und geistigen Güter, und das soll auch hier verwirklicht werden".[43]) Im Bereich der theoretischen Auseinandersetzung standen sich vor allem Georg von HERTLING als Vertreter einer restriktiven, bloß rechtsstaatlichen Linie und Franz HITZE als Vertreter des „Staatszwangs zur Durchführung einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung" gegenüber.[44]) Die 'Mönchengladbacher Richtung' der katholischen Soziallehre stand im Gegensatz zur ständestaatlichen 'Wiener Richtung' um Carl von VOGELSANG fest auf dem Boden des Parlamentarismus und später der Demokratie.[45]) Ihr 'Korporatismus' beschränkte sich auf den wirtschaftlichen Bereich, wo eine Lösung der sozialen Frage von der Zusammenarbeit von Arbeitgebern und Arbeitnehmern auf verschiedenen Ebenen erwartet wurde. Dieser Gedanke fand im 'Rätesystem' der Weimarer Reichsverfassung und dem Betriebsrätegesetz von 1920 ebenso seine Konkretion[46]) wie in der Betriebsverfassungsgesetzgebung der Bundesrepublik.

---

[41]) Vgl. GRESCHAT, a.a.O., S. 134 f., sowie ausführlicher P. JOSTOCK, Wilhelm Emanuel von Ketteler. Der Arbeiterbischof. In: Portraits christlich-sozialer Persönlichkeiten, Teil I, Osnabrück 1965, S. 41–60; WATTLER, a.a.O., S. 18 ff.

[42]) Vgl. BACHEM, a.a.O., Band IV (1929), S. 64 ff. und WATTLER, a.a.O., S. 216 ff.

[43]) BACHEM, ebda., S. 71.

[44]) BACHEM, ebenda, S. 118 ff., Zitat S. 120. – Vgl. auch WATTLER, a.a.O., S. 61 ff.

[45]) Zu diesen Differenzen vgl. ALEXANDER, a.a.O., BACHEM, a.a.O., Band IV, S. 125 ff.; RITTER, a.a.O., S. 56 ff.

[46]) Zur Abgrenzung der Mönchengladbacher vom kommunistischen und sozialistischen Rätekonzept vgl. H. BRAUNS, Der Rätegedanke. In: Katholische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert. Ausgewählte Aufsätze und Reden von Heinrich Brauns. Bearbeitet von H. MOCKENHAUPT, Mainz 1976, S. 58 ff.

Alles in allem wird man allerdings die Systematik der Leitideen der katholisch-sozialen Bewegung jener Zeit nicht überschätzen dürfen. Die Männer des Volksvereins und des Zentrums waren in erster Linie Praktiker – Politiker, Volksbildner und Agitatoren. Katholische Wissenschaftler gab es zu jener Zeit nur wenige, auch nach dem Kulturkampf beherrschte der Kulturprotestantismus das akademische Feld.[47]) Erst nach dem Ersten Weltkrieg gewann die wissenschaftliche Reflexion an Gewicht – und mit ihr auch der an den drängenden sozialpolitischen Problemen vorbeisehende akademische Streit.[48]) Abgesehen von dem monumentalen Werk einer 'solidaristischen' Wirtschaftslehre von Heinrich PESCH, das in der Tat den theoretischen Gehalt des katholischen Korporatismus verdeutlicht,[49]) verblieb jedoch in sich entwickelnde katholische Soziallehre in ihrem positiven Gehalt im wesentlichen eine Interpretationswissenschaft päpstlicher Lehrschreiben und fand nur selten den Weg zur empirischen Problemanalyse.[50])

Wie bereits einleitend erwähnt, wurde das Zentrum zu derjenigen Fraktion des Reichstags, die mit dem größten Nachdruck die Politik des Arbeitsschutzes und der politisch-sozialen Gleichberechtigung der Arbeiter im Rahmen der bestehenden politischen Ordnung verfolgte. Inhaltlich stimmte das sozialpolitische Programm des Zentrums weitgehend mit Forderungen überein, die auch von den Sozialdemokraten erhoben wurden, aber im Gegensatz zu den Sozialdemokraten verfolgte das Zentrum eine pragmatische – moderne Politikwissenschaftler würden sagen, eine inkrementalistische – Politik der Verbesserung der Situation der Arbeiter. Es war stets bereit, Kompromisse zu schließen, wenn weitergehende Forderungen nicht durchgesetzt werden konnten. Im Gegensatz dazu befolgten die Sozialdemokraten bis zum Ersten Weltkrieg eine radikale politische Linie, welche sie die meisten Sozialgesetze ablehnen ließ, nachdem sie mit ihren weitergehenden politischen Forderungen nicht durchdrangen. Das hat ihnen seinerzeit den Vorwurf eingetragen, sie interessierten sich mehr für die Revolution als für die Verbesserung der Lage der Arbeiter.

---

47) Vgl. C. BAUER, A. HOLLERBACH, A. LAUFS, Gestalten und Probleme katholischer Rechts- und Soziallehre, Paderborn 1977.

48) Einen guten Überblick über den damaligen Diskussionsstand gibt G. BRIEFS, Die wirtschafts- und sozialpolitischen Ideen des Katholizismus. In: Die Wirtschaftswissenschaft nach dem Kriege. Festgabe für Lujo BRENTANO zum 80. Geburtstag. Hg. N.J. BONN und M. PALYI, München und Leipzig 1925, S. 195 ff.

49) H. PESCH, Lehrbuch der Nationalökonomie, 5 Bände, Freiburg i.Br. 1904 ff.

50) Enttäuschend sind aus heutiger Sicht insbesondere die Arbeiten Gustav GUNDLACHs, dessen Gesellschaftstheorie jegliche Auseinandersetzung mit den Folgen der Arbeitsteilung i.S. DRUKHEIMs vermissen läßt. Vgl. die Artikel ‚Stand; Ständewesen' und ‚Ständestaat', in: Staatslexikon, im Auftrag d. Görres-Gesellschaft hgg. v. H. SACHER, Bd. 5, 5. Aufl. Freiburg i.Br. 1932, S. 45 ff., 67 ff. – Auch jüngere Vertreter der katholischen Soziallehre wie z.B. L. ROOS (Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik, in: A. RAUSCHER (Hg.), a.a.O., Bd. II, S. 52 ff.) rekurrieren allzu unvermittelt auf ein naturrechtliches Denken zur Begründung einer eigenständigen Position. Für eine weiterführende Kritik vgl. F. BÖCKLE und E.W. BÖCKENFÖRDE (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973.

Nach BISMARCKs Sturz begannen die Katholiken auch, im Rahmen der sozialpolitischen Abteilung des Innen- bzw. Handelsministeriums an Gewicht zu gewinnen.[51]) Von 1906 an waren sie auch an der Regierung beteiligt, und nach dem Ersten Weltkrieg ging im Anschluß an eine kurze sozialdemokratische Zwischenphase auch die ministerielle Verantwortung für die Sozialpolitik an das Zentrum über, welches in der Person des früheren Direktors des Volksvereins, des Geistlichen Heinrich BRAUNS, von 1920 bis 1928 in zwölf Kabinetten den Reichsarbeitsminister stellte.[52])

Zusammenfassend sei festgehalten, daß die Entwicklung der staatlichen deutschen Sozialpolitik im wesentlichen von zwei Kräften vorangetrieben wurde, nämlich dem Reichskanzler BISMARCK und einem Teil der hinter ihm stehenden Konservativen sowie dem Zentrum. Die sozialpolitischen Anschauungen dieser beiden Kräfte waren jedoch nicht identisch: Während BISMARCK aus christlichem Verantwortungsbewußtsein und politischer Leidenschaft zwar das Absinken der Arbeiter in Armut verhindern wollte und auch seine Sozialversicherungspolitik im wesentlichen als eine neue Form der paternalistische Armenpolitik begriff, durch welche die Arbeiter befriedet und für das Reich gewonnen werden sollten, jedoch alle Initiativen zur Verstärkung des Arbeiterschutzes und der Gewährleistung betrieblicher Rechte der Arbeiter aus wirtschaftlichen Gründen blockierte, lag das Schwergewicht der Sozialpolitik des Zentrums gerade auf diesem zweiten Bereich. Hauptziel der katholischen Sozialpolitik war es, staatliche Einrichtungen zur Verbesserung des Verhältnisses zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern zu schaffen und auf diese Weise eine Eskalierung des Klassenkampfes zu vermeiden. Des weiteren unterschied sich das Zentrum in seiner föderalistischen Grundhaltung von der zentralistischen Politik BISMARCKs. Dies äußerte sich in der Sozialgesetzgebung vor allem als Dezentralisierung der Verwaltung: So sah BISMARCK für die Unfall-

---

[51]) Erwähnt seien (1) Dr.Dr. h.c. mult. Tonio BÖDIKER (1843–1907), von 1881 bis 1884 Regierungsrat in der sozialpolitischen Abteilung des Reichsamtes des Innern und in der Eigenschaft maßgeblicher Referent für die Gewerbeordnungsnovelle und die Unfallversicherungsgesetzgebung; von 1884 bis 1897 Erster Präsident des Reichsversicherungsamtes. (2) Dr. jur. Leopold WILHELMI (1853–1904), von 1886 bis 1901 im Reichsamt des Innern, zuletzt Gemeiner Oberregierungsrat und vortragender Rat in der sozialpolitischen Abteilung; von 1901 bis 1904 Präsident des Kaiserlichen Statistischen Amtes, Schöpfer der Deutschen Arbeiterstatistik. (3) Dr. Gustav KÖNIGS, von 1889 bis 1896 mit WILHELMI und Theodor LOHMANN für die Vorbereitung der Sozialpolitik des „Neuen Kurses" unter Wilhelm II. und dem preußischen Handelsminister Hans von BERLEPSCH verantwortlich (Hinweise auf diese Personen verdanke ich brieflicher Mitteilung von Dr. Lothar MACHTAN, Bremen). Ferner (4) Dr. Paul KAUFMANN (1856–1945), 1886 bis 1896 im Reichsversicherungsamt, 1896 bis 1906 im Reichsministerium des Innern mit sozialpolitischen Aufgaben beschäftigt, von 1906 bis 1923 Präsident des Reichsversicherungsamtes. Zu KAUFMANN und BÖDIKER vgl. F. TENNSTEDT, Das Reichsversicherungsamt und seine Mitglieder – einige biographische Hinweise. In: Entwicklung des Sozialrechts, Aufgabe der Rechtsprechung. Festgabe aus Anlaß des 100jährigen Bestehens der sozialgerichtlichen Rechtsprechung. Köln 1984, S. 49 ff.

[52]) Zu Heinrich BRAUNS vgl. H. MOCKENHAUPT, a.a.O., (FN 37 und 46). Unter den Zentrumspolitikern mit zeitweiligem Kabinettsrang seien als profilierte Sozialpolitiker noch erwähnt: Georg von HERTLING, Carl TRIMBORN, Johann GIESBERTS und Adam STEGERWALD.

versicherung wie für die Altersversicherung eine zentralistische Reichsanstalt vor; auf Betreiben des Zentrums wurden dagegen die bis heute existierenden Berufsgenossenschaften und Landesversicherungsanstalten geschaffen.

Alles in allem zeigt sich, daß die gegenwärtige Gestalt des deutschen Sozialstaats in hohem Unfange den seinerzeitigen sozialpolitischen Vorstellungen des Zentrums entspricht: Einerseits eine starke zentralstaatliche Funktion im Bereich der Gesetzgebung, die sich auch vor Interventionen in den Wirtschaftsablauf nicht scheut; das ist die *antiliberale* Komponente. Andererseits die Stabilisierung und Pazifizierung des Interessengegensatzes zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern außerhalb des staatlichen Einflusses, was sich heute als Tarifautonomie und als Selbstverwaltung der Sozialversicherungsträger im wesentlichen niederschlägt; hierin liegt das korporatistische und antisozialistische Element dieser Politik. Endlich die Betonung des Föderalismus, das Recht der Freien Wohlfahrtspflege, kurzum der dezentralen Problemlösung im Sinne dessen, was in der Folge in der katholischen Soziallehre als „Subsidiaritätsprinzip" seinen Begriff fand; das ist die *antietatistische* Komponente, welche in den Anfängen vor allem dem preußisch-bismarckschen Zentralismus zuwiderlief. Dieses Prinzip der Pluralität und relativen Autonomie von Trägern der Sozialpolitik, das Zutrauen auf eine dezentrale Problemlösungsfähigkeit, unterscheidet im übrigen die Struktur des deutschen deutlich von derjenigen des englischen Wohlfahrtsstaats, doch kann dies hier nicht weiter verfolgt werden.

Erwähnt sei jedoch abschließend, daß es im wesentlichen auf die Politik und die Haltung des Zentrums (beispielsweise im sog. Septennatsstreit) zurückzuführen sein dürfte, daß sich die päpstliche Lehre unter dem Papst Leo XIII, zu einer positiveren Beurteilung des demokratischen Staates und der von der kirchlichen Hierarchie unabhängigen politischen Aktion der Katholiken veränderte.[53]) Auch die erste päpstliche Enzyklika zur sozialen Frage „Rerum Novarum" (1891) wurde nachhaltig von den sozialpolitischen Erfahrungen im deutschen Katholizismus beeinflußt.[54]) *Der Übergang von kirchlichen und ständischen zu staatlichen Problemlösungsformen war dabei weniger programmatisch als pragmatisch.* Der Umstand, daß die Katholiken nach der 'kleindeutschen Lösung' von 1866 in den Kulturkampf verwickelt wurden, ermöglichte die Formierung einer repräsentativen konfessionellen Partei, welche angesichts ihres nahezu totalen Einsatzes für die Belange der Kirche zunächst über jeden kirchlichen Zweifel erhaben blieb. In dem Maße allerdings, wie der äußere Druck nachließ und das Zentrum selbst zu einem politischen Macht-

---

[53]) BACHEM, a.a.O., Band IV, S. 208 – Zur unterschiedlichen Einschätzung der Staatstätigkeit durch die Päpste vgl. R.L. CAMP, The Papal Ideology of Social Reform. A Study in Historical Development 1878–1967, Leiden 1969, S. 138 ff. Zu Leo XIII., vgl. P. TISCHLEDER, Die Staatslehre Leos XIII., Mönchengladbach 1925.

[54]) BACHEM, a.a.O., Band IV, S. 125 ff.

faktor wurde, manifestierten sich auch die Spannungen innerhalb des Katholizismus[55]), doch war zu diesem Zeitpunkt die historische Entscheidung für das wohlfahrts*staatliche* Modell bereits gefallen.

3. Abschließende Überlegungen

Kehren wir abschließend zur Theorie des Wohlfahrtsstaats zurück. Sie hat ihre überzeugendste Grundlegung bereits um die Mitte des letzten Jahrhunderts bei Lorenz v. STEIN[56]) und in den 20er Jahren bei Eduard HEIMANN[57]) gefunden. Während Lorenz v. STEIN die Notwendigkeit des staatlichen Eingreifens in die gesellschaftlichen Verhältnisse zur Regulierung des Klassengesetzes deutlich herausgearbeitet hat, tritt bei HEIMANN ein neues Element hinzu: Man kann nicht davon ausgehen, daß der Staat von sich aus die Einsicht und die Kraft besitzt, die soziale Frage zu lösen. Nur eine *soziale Bewegung,* die im Namen der *'sozialen Idee'* – und hierunter versteht HEIMANN die Verwirklichung der liberalen Freiheitsrechte und der Menschenwürde auch für die Arbeiter – mit politischen Mitteln die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ändern anschickt, kann die sozialpolitische Potentialität des Staates aktivieren. Auch wenn Sozialpolitik in ihrer Reichweite durch die jeweiligen produktionspolitischen Möglichkeiten des Kapitalismus beschränkt bleibt, so wirkt die soziale Bewegung doch im Sinne einer allmählichen *Transformation des Kapitalismus:*

„Es gilt, die organisatorisch-technischen Schöpfungen des Kapitalismus auszubauen und in eine soziale Freiheitsordnung einzubauen. ... Sozialpolitik ist der institutionelle Niederschlag der sozialen Idee im Kapitalismus... Es ist die Verwirklichung der sozialen Idee im Kapitalismus gegen den Kapitalismus. In der Doppelstellung der Sozialpolitik als Fremdkörper und zugleich als Bestandteil im kapitalistischen System liegt ihre eigentümliche Bedeutung"[58]), ihr konservativ-revolutionäres Doppelwesen.

Die Transformation des sozial instabilen Früh- und Hochkapitalismus in die wohlfahrtsstaatliche Vergesellschaftungsform war also *nicht ohne ideelle Fundamente möglich* und diese resultierten aus *einer Synthese von Elementen konservativen, liberalen und sozialistischen Gedankenguts,* einer gewiß instabilen und politisch variablen Synthese, die offensichtlich von einem Standpunkt *christlichen* Engagements her eher anzunähern war als von den sonstigen politisch-ideologischen Strömungen.

---

55) Vgl. RITTER, a.a.O. und R. MORSEY, Die Zentrumspartei 1917–1923, Düsseldorf 1966.

56) Vgl. Hierzu E.W. BÖCkENFÖRDE, Lorenz v. Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat. In: Alteuropa und die moderne Gesellschaft, Festschrift für Otto Brunner, Göttingen 1963, S. 248 ff.

57) E. HEIMANN, Soziale Theorie des Kapitalismus – Theorie der Sozialpolitik (1929). Neuauflage Frankfurt a.M. 1980.

58) Ebda., S. 158, 167 f.

Dieser Standpunkt stimmte jedoch meistens *nicht* mit den *vorherrschenden* kirchlichen Auffassungen derjenigen Religionsgemeinschaften überein, denen die sozialpolitischen Protagonisten angehörten. Darin kommt ein allgemeineres Merkmal der jüdisch-abendländischen Religionstradition zum Ausdruck: Ihre Vitalität und Wandlungsfähigkeit lebte von Anfang an aus der *Spannung zwischen Institution und Person:* Die Propheten standen gegen die Könige, Jesus gegen das jüdische Establishment, die Armutsbewegungen des Mittelalters und die Erweckungsbewegungen der Neuzeit gegen das herrschende Kirchentum. Auch die deutsche katholisch-soziale Bewegung konnte den von ihr gefundenen Weg nur in mitunter dramatischen Auseinandersetzungen mit Teilen des deutschen Episkopats und mit einem Höchstmaß an diplomatischem Geschick gegenüber Rom durchsetzen.

Im hier näher untersuchten deutschen Fall scheinen christlich motivierte Überlegungen, Vereinigungen und Handlungen zentrale Bedeutung für den 'Durchbruch zum Wohlfahrtsstaat' gewonnen zu haben. Das schmälert weder die Bedeutung des Liberalismus für die entsprechende, den erforderlichen Wohlstand erst produzierende Marktwirtschaft noch diejenige des Sozialismus als wirkmächtiger Protest gegen die Diktatur der Produktionsverhältnisse. Im Spannungsfeld dieser großen, in politischer Hinsicht mächtigeren Kräfte kann das Operationsfeld der verschiedenen christlich inspirierten Initiativen am ehesten mit der Funktion eines Katalysators verglichen werden, der einen Prozeß in Gang bringt, welcher von anderen Energien gesteuert wird.

Was heute als Wohlfahrtsstaat in massiver Institutionalität vor uns steht, läßt dessen ideelle Grundlagen oft nur noch schattenhaft erkennen. Die 'soziale Idee', die mit dem Begriff der Inklusion gekennzeichneten normativen Prämissen, scheinen hinter Wahlgeschenken und Finanzkrisen heute weitgehend verschwunden. Sie lassen sich erinnern, und sie können neue Virulenz entfalten – beispielsweise wenn es um die Integration ausländischer Arbeitskräfte oder Asylanten geht, aber im Regelfall regieren Recht und Geld, dominieren Plankennziffern und professionspolitische Querelen. Wir leben zwar in einer vergleichsweise gerechten, menschenwürdigen Gesellschaftsordnung, auch wenn im einzelnen immer wieder neue Disparitäten und Benachteiligungen entstehen. Die Selbstverständlichkeit stabiler Verhältnisse und eine historisch einmalige Wohlstandssteigerung haben in den letzten Jahrzehnten aber zu Einstellungsveränderungen und zu neuen Problemen, beispielsweise solchen zunehmender Anonymität und menschlicher Isolation, geführt, die mit den bisherigen sozialpolitischen Denkkategorien nicht mehr zu begreifen sind. Wir müssen uns mit dem Gedanken vertraut machen, daß die Entwicklung des Wohlfahrtsstaats selbst Folgeprobleme zeitigt, die seine bisherigen institutionellen

Grundlagen in Frage stellen, beispielsweise im Bereich von Familie und Bevölkerungsentwicklung oder im Bereich der Rechtsentwicklung.[59])

Die sogenannte Krise des Wohlfahrtsstaats, von der heute die Rede ist, scheint mit deshalb in erster Linie ein Bewußtseinsphänomen zu sein. Die in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg gewachsene Hoffnung, der Wohlfahrtsstaat stelle eine dauerhafte Lösung *aller* Probleme menschlichen Zusammenlebens dar, ist brüchig geworden. Der Wohlfahrtsstaat ist keine Heilsanstalt, sondern ein einigermaßen erfolgreiches institutionelles Arrangement, das seine eigene Reformierbarkeit erst noch unter Beweis stellen muß.

Werden hierbei erneut religiöse Motivationen hilfreich sein? Diese Frage führt in das weite Feld von Gegenwartsdiagnosen und Zukunftsperspektiven des Christentums, das hier nicht mehr angesprochen werden kann.[60]) Wenn wir die Erfahrung ernst nehmen, daß es auch in der Vergangenheit stets nur religiöse Minderheiten gewesen sind, die durch ihr Engagement soziale Anliegen vorangebracht haben, und wenn wir den Stellenwert des Christlichen eher in seinen katalytischen als in seinen interpretierenden oder gar weltverändernden Wirkungen sehen, brauchen wir trotz der sozialethisch kaum mehr einholbaren Komplexität unserer gesellschaftlichen Verhältnisse in dieser Hinsicht die Hoffnung nicht zu verlieren.

---

[59]) Vgl. hierzu F.X. KAUFMANN, Sozialpolitik und Bevölkerungsprozeß, In: H. BIRG u.a. (Hg.), Demographische Wirkungen politischen Handelns, Frankfurt/New York 1988 (im Druck); ders., Rechtsgefühl, Verrechtlichung und Wandel des Rechts. In: E.-J. LAMPE (Hg.) Das sogenannte Rechtsgefühl. Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie 10 (1985), S. 185 ff.

[60]) Vgl. hierzu F.X. KAUFMANN, Kirche begreifen – Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Freiburg i.Br. 1979; ders. und J.B. METZ, Zukunftsfähigkeit – Suchtbewegungen im Christentum. Freiburg i.Br. 1987.

Zweiter Teil

Die Generalversammlung in Augsburg

3.–7. Oktober 1987

In Augsburg bot die junge Universität und die (wieder aufgebaute) alte Stadt der Görres-Gesellschaft einen ebenso lebendigen wie würdigen Ort für ihre Generalversammlung 1987. Dieses war umso spürbarer, als 1968, das Jahr, in dem die Görres-Gesellschaft das letzte Mal in Augsburg zu Gast gewesen war, der Wiederaufbau noch nicht abgeschlossen gewesen war und die Universität in ihren ersten Anfängen gestanden hatte.

Nach dem Pontifikalamt im Dom, das in Vertretung von Bischof J. Stimpfle, der sich auf einer Polenreise befand, von S.E. Weihbischof Max Ziegelbauer zelebriert wurde, fand der Festakt im Kleinen Goldenen Saal, (dessen Wiederherstellung zu den Abschlußarbeiten des Wiederaufbaus der Stadt gehört hat,) einen glänzenden Rahmen. Nach der Eröffnung durch den Präsidenten der Gesellschaft, Professor Dr.Dr. h.c.mult. Paul Mikat, der in seinem Bericht sowohl die internationale wie die ökumenische Orientierung der wissenschaftlichen Arbeit der Görres-Gesellschaft akzentuierte, hob Professor Dr. Wolfgang Wild, Bayerischer Staatsminister für Wissenschaft und Kunst, deren interdisziplinären Charakter hervor und nannte als Beispiel das „Institut für interdisziplinäre Forschung (Naturwissenschaft, Philosophie, Theologie)". Bürgermeister Dr. Ludwig Kotter stellte die Stadt, Präsident Dr. Josef Becker die Universität vor, und Stadt wie Universität haben ihren Eindruck auf die ca. 570 Teilnehmer dieser Generalversammlung nicht verfehlt.

Der Präsident überreichte den Ehrenring der Görres-Gesellschaft für 1987 dem achtzigjährigen niederländischen Rechtsgelehrten Josephus Johannes Maria van der Ven (Utrecht). Die Laudatio des wissenschaftlichen Lebenswerkes hatte Professor Dr. Alexander Hollerbach (Freiburg i.B.) übernommen (s.u.S. 88). Den Festvortrag hielt der Tübinger Dogmatiker Professor Dr. Walter Kasper mit dem Thema „Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse". Er mahnte eine konstruktive Auseinandersetzung der Theologie mit dem neuzeitlichen Freiheitsdenken an und zwar unter dem kritischen Leitgedanken einer „Unterscheidung des Christlichen". Die nachkonziliare Theologie könne und müsse ihren Beitrag dazu leisten, die Moderne vor der Destruktion durch sich selbst zu bewahren. (S.u.S. 5).

Die öffentlichen Vorträge zeigten eine thematisch breite Palette. Professor Dr. Bruno Bushart, Augsburg (Thema: Augsburg und Italien) und Professor Dr. Günther Massenkeil, Bonn, folgten dem genius loci; gerade das Problem der Konfessionen hat in Augsburg Geschichte gemacht. – Professor Dr. Emerich Coreth SJ,

Innsbruck, setzte sich unter dem Thema „Verlust der Transzendenz? – Zum Gestaltwandel des Atheismus" mit der modernen Religionsproblematik auseinander. Professor Dr. Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld, entwarf unter Berücksichtigung moderner soziologischer Erkenntnisse ein eindrucksvolles Bild von der inneren Struktur des modernen Sozialstaates und deckte die christlichen Motive und Kräfte auf, die im Laufe der Geschichte zu seiner Entstehung und Ausbildung grundlegend beigetragen haben. (S.u.S. 63).

Die siebzehn Sektionen der Gesellschaft boten in Augsburg 64 Vorträge an, die kompetent diskutiert wurden. Die Sektionen berichten über diesen Hauptteil der wissenschaftlichen Arbeit der General-Versammlung an anderer Stelle dieses Jahres- und Tagungsberichtes.

In der Sitzung des Beirats und in der Mitgliederversammlung wurde wiederum eingehend über die Arbeit an der 7. Auflage des STAATSLEXIKONS berichtet, deren Band III soeben termingerecht erschienen war. Im Anschluß an das Hauptwerk (5 Bände) soll ein Doppelband „Die Staaten der Welt" in Angriff genommen werden. Die Mitgliederversammlung wählte 41 Mitglieder neu in den Beirat. Die nächste Generalversammlung wird in Bayreuth stattfinden.

Hermann Krings

Alexander Hollerbach

Laudatio anläßlich der Verleihung des Ehrenringes der Görres-Gesellschaft an Professor Dr.Dr. h.c. J.J.M. van der Ven

Der Name Josephus Johannes Maria van der Ven taucht in den Annalen der Görres-Gesellschaft zum ersten Mal 1951 auf. Bei der Münchener Generalversammlung fiel Herrn van der Ven auf Anregung von Hans Peters die ehrenvolle Aufgabe zu, im Namen aller ausländischen Gäste für die Einladung zur Tagung zu danken[1]). Die Kommunikation über die Grenzen hinweg war ja so selbstverständlich noch nicht! Er selbst war anwesend zugleich als Repräsentant der Thijm-Genootschap, der Vereinigung zur Pflege der Wissenschaften unter den Katholiken in den Niederlanden, einer wirklichen Schwester- oder gar – von ihrer Gründungsgeschichte her gesehen – Tochter-Organisation unserer Gesellschaft[2]).

Seitdem, 36 Jahre also nunmehr, ist Joseph van der Ven einer unserer treuesten Freunde und Mitarbeiter, ein lebendiger Baustein zumal der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Sektion. Er hat nicht nur regelmäßig deren Beratungen verfolgt und bereichert, sondern auch zweimal referiert: 1954 in Aachen über „Recht, Gerechtigkeit und Liebe“[3]); 1977 hat er in Innsbruck „Grundgedanken zum Sozialrecht und seiner Entwicklung“ vorgetragen[4]). Ein weiteres Mal wollte er referieren, und zwar – außerhalb der juristischen Sektion – über das „Weltgericht“, sogar mit Lichtbildern. Es spricht sehr für ihn, daß er es sich nicht hat verdrießen lassen, als man es nicht wagte, von diesem für ihn sehr kennzeichnenden Angebot Gebrauch zu machen.

In wenigen Tagen, nämlich am 14. Oktober, kann Herr van der Ven sein 80. Lebensjahr vollenden[5]). In Arnheim geboren, hat er von 1927–1932 an der damals noch ganz jungen Katholischen Universität Nijmegen Jura studiert und sich danach zunächst in verschiedenen Funktionen der juristischen Praxis zugewandt. Geprägt

---

[1]) Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1951, Köln 1952, S. 14

[2]) Vgl. dazu *Heinrich Finke*, Internationale Wissenschaftsbeziehungen der Görres-Gesellschaft, Köln 1932, S. 12, ferner Jahresbericht 1949, Köln 1950, S. 33

[3]) Der Vortrag ist abgedruckt in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1954, Köln 1955, S. 5–19, ferner in dem unten zu Anm. 9 angeführten Sammelband, S. 373–386

[4]) Der Vortrag ist abgedruckt in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1977, Köln 1978, S. 66–80, ferner in dem unten zu Anm. 9 angeführten Sammelband, S. 269–283. In den Umkreis literarischer Aktivitäten für die Görres-Gesellschaft gehören auch: Art. Rechtssoziologie, in: Staatslexikon, 6. Aufl., Bd. VI (1961) Sp. 680–685; Verantwortung und Verantwortlichkeit, in: Schuld und Verantwortung, hrsg. v. *H.M. Baumgartner* u. *A. Eser*, Tübingen 1983, S. 31–50.

[5]) Biographische und bibliographische Angaben bei *Eduard Hegel*, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964, 2. Teil, Münster 1971, S. 125 f.

hat ihn insbesondere seine Mitarbeit beim „Centrale Raad van Beroep", dem höchsten Gericht für Sozialversicherung und Beamtenrecht. Sie drängte ihn, nachdem er 1941 zum Dr. iur. promoviert worden war, in ein breiter angelegtes Interesse am Arbeitsrecht und führte ihn schließlich in die Wissenschaft. 1947 wurde er in Nijmegen und zugleich an der Reichsuniversität Utrecht Extra-Ordinarius für Arbeitsrecht. 1950 hat man ihm in Utrecht ein Ordinariat für Arbeitsrecht, Rechtssoziologie und Rechtsphilosophie anvertraut. Er hat diese Aufgabe mit zunehmendem Glanz bis zu seiner Emeritierung 1972 wahrgenommen.

Man müßte es fast widernatürlich nennen, wenn Herr van der Ven sich auf eine rein akademische Tätigkeit beschränkt hätte. Er hat zahlreiche Nebenämter ausgeübt. Zwei charakteristische seien genannt: Er war jeweils 15 Jahre lang Mitglied des Gemischten Ausschusses zur Ausführung des deutsch-niederländischen Kulturabkommens sowie der Sachverständigen-Kommission bei der Internationalen Arbeitsorganisation in Genf.

Für das Arbeitsrecht, das Sozialrecht, die Rechtssoziologie und die Rechtsphilosophie gehört Herr van der Ven zu den international anerkannten Kapazitäten. Kein Wunder, daß ihm etwa die Ludwig-Maximilians Universität München 1972 die Würde eines Ehrendoktors der Rechte verliehen hat, nicht ohne daß man bei dieser Würdigung sehr zu Recht auch auf seinen Beitrag zur Völkerverständigung abgehoben hat: „... qui temporibus gravibus condicionibusque adversis obstans sua auctoritate ad consensum inter homines eruditos Germaniae et Nederlandiae non mediocriter contulit", so heißt es in der Urkunde, deren Latein unserem klassisch gebildeten Jubilar besonders angemessen ist[6]).

Sein Schriftenverzeichnis ist immens[7]). Er schreibt niederländisch, englisch, französisch und auch deutsch – und was für ein gepflegtes Deutsch! So ist er in unserer Rechtsliteratur unmittelbar präsent. Ich erinnere beispielshalber an die Schrift „Grundrechte und Geschichtlichkeit"[8]). 1981 hat er einen Großteil seiner bis dahin publizierten deutschen Arbeiten in dem Sammelband „Ius Humanum. Das Menschliche und das Rechtliche" zusammengefaßt[9]).

Dieser Titel ist Programm, nicht nur äußere Klammer für Abhandlungen aus unterschiedlichen Bereichen. „Das Recht verlangt danach, vom Menschen her gedacht und überdacht zu werden", so liest man[10]). Und weiter heißt es: „Die Natur des Menschen ist seine Freiheit in der Entfaltung zum Mitmenschen hin"[11]). Das ist

---

6) Ich verdanke die Kenntnis dieser Urkunde *Arthur Kaufmann*.

7) Vollständige Bibliographie nach dem Stand vom November 1972 in: *J.J.M. van der Ven*, In de kern en over de grenzen van het recht, Zwolle 1973, S. 57–71; vgl. ferner Anm. 5 und sogleich Anm. 9

8) Marburg 1960

9) Frankfurt a.M. – Deventer 1981. Hier S. 421–423 die „Deutschsprachige Bibliographie" van der Vens

10) In dem zu Anm. 9 angeführten Sammelband, S. 419

11) a.a.O. S. 400

freilich alles andere als Ausdruck eines säkularistischen Humanismus. Wie den „Kern" so kennt unser Autor auch die „Grenze" des Rechts[12]). In einem Aufsatz, von dem kein geringerer als Gottlieb Söhngen gesagt hat, daß er ein Buch aufwiegt[13]), reflektiert er über das Verhältnis von Rechtsordnung und Heilsordnung mit besonderem Bezug auf das Kirchenrecht[14]). Er ist leidenschaftlich offen für eine Rechtstheologie[15]).

Sein perspektivenreiches, immerzu auf Tiefgang ausgerichtetes Werk hat sich entfaltet in mit Sensibilität geführten Auseinandersetzungen mit den Ideen und Strömungen der Zeit, die er – ebenso wie die Tradition – aufs genaueste kennt, bei denen er aber auch die Geister zu scheiden weiß. Das Werk greift aus in den Gesamtbereich dessen, was Sozialwissenschaften und Sozialphilosophie erfassen, ist natürlich in besonderer Weise zugewandt den Fragestellungen, die dem Autor aus dem Kontext der kirchlichen Soziallehre und der Entwicklung des Katholizismus vertraut, ja ans Herz gewachsen waren. So lag es durchaus nahe, daß man ihn für ein Jahr als Gastprofessor an das Institut für Christliche Sozialwissenschaften in Münster engagierte, als Joseph Höffner Bischof geworden war[16]) – eine geheime Beziehung gewissermaßen zum letztjährigen Träger des Ehrenringes, dessen zu gedenken uns gerade in diesen Tagen geziemt.

Was dies alles – Hauptamt, Nebenämter, schriftstellerische Produktivität – zusammenhält und Leben und Werk als eine Einheit erscheinen läßt? Ich stehe nicht an zu sagen: Joseph van der Ven leistet als katholischer Gelehrter von internationaler Reputation wissenschaftlichen Weltdienst aus den Impulsen der drei übernatürlichen Tugenden:

Das Fundament des Glaubens und damit auch der Treue zur Kirche ist von großer Klarheit und Festigkeit. Hoffnung und Zuversicht – sein fröhliches Wesen strahlt sie aus und spornt an. Die liebende Zuwendung zum Nächsten, angefangen in seiner großen Familie, ist offenkundig *das* principium agendi.

An einer sehr charakteristischen Stelle setzt Herr van der Ven einmal die „Dialektik der wissenschaftlichen Untersuchung" in Beziehung zum „Dialog des betenden Glaubens"[17]). Mein Eindruck ist, daß dieser „Dialog des betenden Glaubens" für

---

12) Vgl. die Anm. 7 angeführte Schrift

13) Grundfragen einer Rechtstheologie, München 1962, S. 74

14) Rechtsordnung und Heilsordnung (1955), in dem zu Anm. 9 angeführten Sammelband, S. 386–402

15) Vgl. dazu zuletzt: Zur Rechtstheologie. Versuch einer Ortsbestimmung, in: Caduta e ripresa della religiosità in Europa. Rencontre 1982 de l'Institut international d'études européennes „Antonio Rosmini", Bolzano 1985, S. 195–203

16) Vgl. oben Anm. 5 und dazu in dem Werk von *Hegel*, 1. Teil, S. 587

17) Ius humanum (Anm. 9), S. 386

ihn zur letzten Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft und ihrer Analytik und Dialektik geworden ist; jedenfalls ist er der existentiell erfahrene und als solcher ausstrahlende maßgebende Lebensgrund. Hören wir, wie uns unser Freund damit vor die Frage nach unserem Selbstverständnis in unserem Beruf und nach dem Selbstverständnis dieser unserer Gesellschaft stellt?

Wir danken Ihnen, lieber Herr van der Ven, von Herzen und freuen uns darüber, daß wir Sie, dazu in Gegenwart Ihrer Gattin, ehren dürfen.

Hans Michael Baumgartner

In memoriam Norbert A. Luyten

Die Zeit zwischen der 30. und der 31. Arbeitstagung (1986/87) ist für das Institut der Görres-Gesellschaft für Interdisziplinäre Forschung (Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie) zu einem schmerzlichen Jahr geworden. Es hat in ihm den Tod von fünf Mitgliedern zu beklagen; in besonderer Weise aber ist es durch den Tod seines langjährigen Vorstandsmitgliedes, Norbert A. Luyten, betroffen worden.

Pater Prof. Dr. Norbert Alfons Luyten OP starb am 9. September 1986 in Freiburg (Schweiz). Mit ihm hat das Institut eines seiner bedeutendsten und zugleich treuesten Mitglieder seit den Zeiten der Gründung, vielleicht darf man sagen, eine seiner tragenden Säulen, verloren, die es nur schwer wird ersetzen können. Als Redakteur der Reihe „Naturwissenschaft und Theologie" (12 Hefte) und als Herausgeber der sich daran anschließenden Reihe „Grenzfragen" (14 Bände), als Verfasser von vierzehn großen Abhandlungen, als langjähriges Mitglied des Direktoriums und als stimm- und sprachgewaltiger Diskussionsteilnehmer, der ebenso hartnäckig in der Sache wie versöhnlich im Umgang sein konnte, hat sich Pater Luyten große Verdienste um unser Institut erworben.

Alfons Luyten wurde am 8. August 1909 in Antwerpen geboren. Schon früh wandte er sich dem Dominikanerorden zu. Er legte, nach Beendigung des Noviziats, am 24. September 1928 die erste Profess ab. Danach absolvierte er das Ordensstudium in Philosophie und Theologie in Gent bzw. an der Ordenshochschule in Löwen, und wurde schließlich mit einer Dissertation über die Philosophie der Physik von Eddington am „Institut Superieur de Philosophie" der Universität Löwen promoviert. Nach Dozentenjahren in Gent und einer kurzen Zeit als Novizenmeister wurde Pater Luyten, seiner in Löwen geprägten und geförderten naturphilosphischen Orientierung entsprechend, 1945 auf den Lehrstuhl für Naturphilosophie und philosophische Anthropologie an der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz berufen. Er nahm den Ruf an und lehrte in Freiburg bis zu seiner Emeritierung im September 1979. In dieser Zeit war er dreimal Dekan und von 1956 bis 1958 Rector Magnificus der Universität. In dieser Funktion war Professor Luyten auch Teilnehmer der Gründungsveranstaltung unseres Instituts in der Aula der Ludwig Maximilians-Universität München. Zu den vielen Ämtern, die er in diesen Jahren wahrnahm, gehören seine langjährige Mitgliedschaft im Senat der Universität, seine Mitgliedschaft im Engadiner Kollegium, seine Tätigkeit als

Konzilsperitus, der von 1972 bis 1979 dauernde Vorsitz als Präsident der Plenarversammlung der Universität Freiburg und seine Tätigkeit als Konsultor der Kongregation für das katholische Bildungswesen; nicht zuletzt sei auch erwähnt, daß Pater Luyten insgesamt siebenmal mit dem jeweils dreijährigen Amt des Superiors bzw. Priors im Freiburger Ordenshaus der Dominikanerprofessoren Albertinum betraut wurde.

Wie überall, so war Pater Luyten auch in unserem Institut bis zuletzt bereit, Verantwortung und Lasten zu übernehmen und zu tragen. Philosophisch lag ihm an der strikten Unterscheidung, zugleich an der wechselseitigen Ergänzung, von Naturwissenschaften und Naturphilosophie, an der Klärung der Beziehung zwischen Glauben und Wissen, zwischen Wissenschaft und Weltanschauung, am Problem der katholischen Universität; vor allem aber an einer Naturphilosophie und philosophischen Anthropologie auf der Basis der aristotelisch-thomistischen Philosophie, die er immer wieder, in seinen Abhandlungen, in den Diskussionen sowie in den Vorworten und Zusammenfassungen unserer Tagungsbände, fruchtbar ins Spiel brachte und mit Verve, Geschick und Umsicht zu verteidigen wußte. Im gewissen Sinn war der aufrechte und zugleich liebenswerte, der unnachgiebige und zugleich gesprächsbereite Flame das thomistische Gewissen unseres Instituts und, nicht zu vergessen, der in allen europäischen Sprachen heimische und daher oft in Anspruch genommene Übersetzer und Vermittler, vor allem zwischen dem französischen und deutschen Sprach- und Denkraum. Pater Luyten wird uns sehr fehlen. Wir werden ihm ein ehrendes Andenken bewahren. R.I.P.

Sektionsberichte

1. Sektion für Philosophie

Die philosophische Sektion behandelte in diesem Jahr das Thema „Philosophie und Religion". Folgende Gesichtspunkte waren für diese Wahl maßgebend: 1. die philosophie-geschichtliche Erkenntnis, daß die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Religion als ein altes, die Philosophie seit ihren Anfängen begleitendes Thema zu einem entsprechenden Problem erst geworden ist, als die Philosophie, ihrer ontotheologischen Verfassung beraubt, sich nicht mehr in der Lage sah, Sinn und Möglichkeit religiösen Glaubens aus der Perspektive einer philosophischen Theologie (theologia naturalis) bzw. einer spekulativen Theorie des Absoluten zu begründen. 2. der historische Tatbestand, daß seit der Aufklärung die philosophische Beurteilung der Religion immer wieder abwechselnd zu Ablehnung und Anerkennung, zu Negation und Affirmation religiösen Selbst- und Weltverständnisses geführt hat. Die in dieser Zeit sich herausbildende Religionsphilosophie ist ein Beleg dafür, daß einerseits das Verständnis von Religion zu einem zentralen Problem der Philosophie geworden ist, daß andererseits Philosophie als der Gerichtshof erschien, vor dem die Religion einvernommen werden konnte und sich zu rechtfertigen hatte. Sowohl in Religionskritik wie in philosophischer Apologie der Religion zeigt sich ein Herrschaftsgestus, eine Attitüde der Dominanz von Philosophie, die auf ihre sachliche Berechtigung befragt werden muß. 3. die gegenwärtige Erfahrung, daß Religion, religiöses Bewußtsein überhaupt – gelegentlich auch mit sektiererischen Zügen – neue Bedeutung gewonnen hat, daß Religion offensichtlich aus härterem Stoff gemacht ist als sich naive Vertreter der Aufklärung bis in die jüngste Gegenwart gedacht hatten. Welches Selbstverständnis muß Philosophie sich erarbeiten, um dem Tatbestand angemessen zu begegnen, daß sie selbst, und mit ihr, die Wissenschaften, einem Sinnerosionsprozeß ausgesetzt sind, der beider Allmachtsphantasien fundamental in Frage stellt? Schließlich 4. die geistesgeschichtliche Wahrnehmung, daß Aufklärung und Romantik sich seit der Neuzeit, wie unter einem verhängnisvollen Diktat stehend einander abwechseln, und die sich aufdrängende Vermutung, daß demzufolge auch die gegenwärtig wiedergekehrte, zur Schwärmerei tendierende Rationalitätskritik, sei es mystischer Einheitssehnsucht, sei es postmoderner Polymythie, nur das andere Extrem ist, dem ein neuer Aufklärungs- und Rationalitätsschub auf dem Fuße folgen wird. Wäre nicht erneut Philosophie herausgefordert, diesem historischen Mechanismus Einhalt zu gebieten? Aber wie wäre sie dazu in der Lage? Wie müßte sie sich selbst, wie Religion begreifen, wie müßte sie insbesondere zu christlicher Theologie, als dem reflektiertesten Bewußtsein religiöser Weltsicht, sich ins Verhältnis setzen, um dieser Situation gerecht zu werden und der Dialektik bornierter Aufklärung und seelenvoll-diffuser Religiosität zu entrinnen?

Vor dem Hintergrund dieser Probleme sollten beispielhafte Versuche der Philosophie, Religion zu begreifen, daraufhin befragt werden, ob und inwiefern sie in der Lage sind oder Möglichkeiten an die Hand geben, ein angemessenes Verhältnis von Philosophie und Religion zu denken. Zugleich sollte die Frage beantwortet werden, ob dieses Verhältnis nicht als ein solches der wechselseitigen Anerkennung konzipiert werden müßte, wenn anders Philosophie nicht erneut in Versuchung geraten sollte, Religion entweder sich unterzuordnen oder gar in sich aufzuheben. Die zur Klärung dieser Fragen erbetenen Beiträge behandelten vier verschiedene Typen philosophischer Erörterung des Themas Religion: Religion und klassische Metaphysik, Hegels Religionsphilosophie, Religionskritik in der analytischen Philosophie und Levinas' Ansatz einer Phänomenologie der Religion.

Dem ersten Thema widmete sich Prof. Dr. *Joseph Möller,* Augsburg, unter dem Titel „Religionsphilosophie und Metaphysik". Er faßte seinen Vortrag wie folgt zusammen:

Die noch heute anhaltenden Spannungen im Bezug von Religionsphilosophie und Metaphysik sind zunächst einmal historisch bedingt, doch erhob die Religionsphilosophie der Aufklärung gegenüber der traditionellen Metaphysik besondere Ansprüche. Soll die heutige Situation der Religionsphilosophie im Blick auf die Metaphysik befragt werden, so scheint weithin der Abstand dominierend zu sein, während beispielsweise in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts Metaphysik und Religionsphilosophie sich gegenseitig ergänzten und durchdrangen.

Könnte es so sein, daß die Spannung von Religionsphilosophie und Metaphysik in einer sehr einseitigen Auffassung von Metaphysik begründet ist? Denn zweifellos lassen sich in der Religionsphilosophie Momente einer impliziten Metaphysik nachweisen, die freilich weder auf die aristotelische noch auf die neuzeitliche Tradition ohne weiteres zurückzuführen wäre. Eine solche Sicht der Metaphysik ist nicht einfach modernes Konstrukt. Vielmehr beginnt Metaphysik als Auslegung einer Schicksalserfahrung schon bei den Eleaten und bei Heraklit und findet im platonischen Denken eine neue Ausdrucksweise, die Logos- und Mythostradition eint. Zugleich führt dieses Denken in eine Negativität hinein, die die neuplatonische Tradition begleitet und in besonderer Weise bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues explizit wird. Diese „Negativität" bricht im 19. Jahrhundert, durch die Romantik verstärkt, wieder auf und wird in der Gegenwart in verschiedener Weise bedacht. Gegenüber der Daseinsdeutung von Rilke und Kafka wirkt – gerade im Hinblick auf religiöse Erfahrung – die traditionelle Metaphysik ausgesprochen blaß.

Gewiß, Religionsphilosophie läßt sich nicht aus einer Metaphysik ableiten, sie muß auf das Phänomen zurückgreifen. Doch die Bedeutung des Phänomens und seiner Sprache läßt sich weder deskriptiv noch soziologisch noch analytisch beantworten. Hier muß ein transzendentalphilosophisches Denken einsetzen, das jedoch gegenüber der Religionsphilosophie nur eine dienende Funktion einnehmen kann.

Eine Metaphysik, die durch die Spannung von Negativität und Positivität bestimmt ist und sich als Denken der Freiheit auslegt, ist ein integrierendes Moment der Religionsphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts bis in die sogenannte Postmoderne hinein. Diese Problematik ist sowohl von seiten der Religionsphilosophie als auch von der Metaphysikgeschichte her neu zu bedenken und aufzuzeigen.

Privatdozent Dr. *Walter Jaeschke,* Bochum, sprach über „Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums". Im einzelnen führte er aus:

I. Hegels Religionsphilosophie erwächst nicht aus einer ungebrochenen christlichen Tradition, sondern aus der philosophischen Situation am Ausgang der Aufklärung. Ihre unmittelbaren Voraussetzungen liegen in Kants Nachweis der Unmöglichkeit aller spekulativen Theologie und – über Kant hinaus – in der Einsicht in die Unzulänglichkeit der von Kant ersatzweise versuchten moralischen Grundlegung der Religionsphilosophie und der philosophischen Theologie. Demgegenüber führen die Ergebnisse seiner eigenen frühen Beschäftigung mit der Religion Hegel zu der Erkenntnis, daß es zu einer angemessenen Erfassung der Religion einer 'gründlichen metaphysischen Untersuchung' bedürfe. Seine Intention gilt deshalb der Ausarbeitung eines philosophischen Systems, in dessen Rahmen die Möglichkeit metaphysischer Aussagen begründet werden kann, und das heißt letztlich: Sie gilt der Rückgewinnung des Gottesgedankens für die theoretische Philosophie. Er verwirklicht diese Intention jedoch nicht in der Weise einer bloßen Repristination der vorkritischen spekulativen Theologie und ebensowenig durch bloße Voraussetzung der Wirklichkeit und Wahrheit der Religion, sondern teils unter Anerkennung, teils in kritischer Fortschreibung eines durch die Aufklärung geprägten Philosophiebegriffs.

II. Hegels Erneuerung der philosophischen Theologie und seine Begründung einer nicht von der Moral her entworfenen Religionsphilosophie beruht teils auf allgemeinen systematischen Darlegungen über das Wesen der Erkenntnis und der Vernunft, teils auf spezifischen Einsichten in die Bedingungen der Möglichkeit einer philosophischen Theologie und Religionsphilosophie. Zu diesen Bedingungen gehört unausweichlich eine Revision des traditionellen vorkritischen Gottesbegriff und des üblichen Verständnisses von Religion. Doch ist es Hegels Behauptung, daß diese notwendige Reformulierung keine schmerzliche Amputation der philosophischen Theologie und Religionsphilosophie bedeute, sondern allererst ihre Möglichkeit und angemessene Durchführung begründe. Die metaphysische Theologie, die Gott als ens und durch Beilegung von Prädikaten zu denken suchte, habe den Gottesgedanken verkannt und sei deshalb notwendig gescheitert. Ebenso sei eine Auffassung von Religion unzutreffend, die Gott zum bloßen Objekt des Bewußtseins vergegenständliche. Beide dächten Gott nicht wirklich als Geist. Zur Bestimmung dieses Schlüsselbegriffs seiner Konzeption knüpft Hegel jedoch wieder an die Tradition an: Gott ist Geist, und das heißt reine Aktuosität – ein Sein, das nicht von der Tätigkeit unterschieden ist.

Von diesem Begriff des Geistes her denkt Hegel die Einheit von spekulativer Theologie und Religionsphilosophie. Beide bildeten nicht getrennte Teildisziplinen der Philosophie, sondern die philosophische Theologie als Theorie des so verstandenen Geistes schreite notwendig fort zur Natur und zur Realität des Geistes in der Religion wie auch die Philosophie der Religion – als des sein Wesen wissenden Geistes – notwendig zurückbezogen bleibe auf die philosophische Theologie. Diese unverzichtbare Einheit von philosophischer Theologie und Religionsphilosophie bildet die Klammer seines Systems; die Religionsphilosophie ist nicht bloß eine – oder gar eine entlegene – seiner Disziplinen, sondern konstitutives und abschließendes Moment der philosophischen Theologie und damit zugleich des Systems.

III. Die Verifikationsbedingungen dieser Konzeption liegen in der Einsichtigkeit ihrer Begriffe und ihres Argumentationsgangs – nicht in der Übereinstimmung mit der christlichen Religion. Gleichwohl hat Hegel eine solche Übereinstimmung behauptet. Sie beruht nicht darauf, daß er die Schlüsselbegriffe seines Systems der christlichen Theologie entnommen oder nachgebildet hätte – dies täte ihrer philosophischen Evidenz eher Abbruch. Vielmehr hat Hegel im Zuge der Ausbildung seines Systems die Interpretierbarkeit der christlichen Dogmatik durch diese Begriffe und die – wenn auch keineswegs nahtlose – Koinzidenz seines Systems mit der christlichen Dogmatik erkannt. Ihren höchsten Ausdruck findet diese Koinzidenz in der Interpretation der Trinität durch den Geistbegriff. Andere Inhalte des Christentums – Soteriologie und Ethik – treten demgegenüber zurück. Die Explikation der Idee des Christentums betrifft allein die Ontologie – aber damit zugleich die Grundlegung des Gesamtsystems –, wobei jedoch zu berücksichtigen ist, daß das eigentlich Seiende hier eben nicht als Sein zu denken ist, als Substanz, sondern als Geist, als reine Tätigkeit, als absolute Subjektivität.

Die analytische Religionsphilosphie erörterte Prof. Dr. *Kurt Wuchterl,* Stuttgart, in seinem Vortrag über „Analytische Religionskritik und christlicher Glaube", den er wie folgt resümierte:

Das Klischee von der Unvereinbarkeit der Vernunft mit dem Glauben lebt gegenwärtig im Ressentiment gegen analytische Denkmethoden fort. Deshalb wird einleitend gezeigt, daß die analytische Denkweise nicht eo ipso religionskritisch und religionszerstörend ist. Der Vorwurf, das analytische Denken habe die Offenheit für religiöse Probleme beseitigt, übersieht die zahlreichen Bemühungen, welche gerade auf dem Boden dieser Denkweise (v.a. im Anschluß an Wittgenstein) ein vertieftes Verständnis des Religiösen ermöglichten.

Die Vertiefung geht in zwei Richtungen: *Erstens* hat sich eine sprachbezogene phänomenologische Deskription etabliert, die eine neue Sensibilität für das Besondere der religiösen Sprache entwickelte. Dabei wird deutlich, daß Religion nie nur unmittelbares Gefühl oder subjektives Erlebnis einer transempirischen Welt sein will. In Glaubensaussagen wird vielmehr das Sinndefizit von Kontingenzerfahrungen beseitigt und damit die Einheit unseres Wirklichkeitsverständnisses wiederhergestellt. *Zweitens* haben methodologische Reflexionen gezeigt, wie schwankend die Basis der Religionskritik beschaffen ist. Der desolate Diskussionsstand in der Gegenstandsfrage und in der Beurteilung der verschiedenen Wahrheitsauffassungen entlarvt die meisten Angriffe auf die christliche Religion als nicht begründbare Gedankenkonstruktionen. Ein strengeres Methodenbewußtsein ermöglicht es, unerlaubte Extrapolationen (wie in J.L. Mackies Buch „Das Wunder des Theismus") oder die Unglaubwürdigkeit von Lebensformen (wie die der Postmoderne) aufzudecken.

Solche philosophischen Überlegungen sind stets als Grenzziehungsprozesse gedacht und können keine unbezweifelbaren Glaubensbegründungen bereitstellen. „Glauben" bedeutet mehr, als Philosophie vermag. Eine paradigmenbezogene Religionsphilosophie, wie sie hier vertreten wird, vermag nur innere Widersprüche und Inkonsequenzen, verdeckte Prämissen und verleugnete Wertvorstellungen aufzudecken und von bewährten Lebensformen abzuheben. Damit formuliert sie *notwendige* Bedingungen für Wahrheit. Es ist die Aufgabe der Religion selbst, ihre Glaubwürdigkeit in der Verkündigung zu erweisen, weil es keine *hinreichenden* Vernunftkriterien für bewährte Kontingenzbewältigungen gibt.

Den letzten Beitrag zu Levinas verlas dankenswerterweise Prof. Dr. *Alois Halder,* Augsburg, da der Autor, Prof. Dr. *Bernhard Casper,* Freiburg, krankheitshalber verhindert war. Prof. Casper gab folgende Übersicht:

E. Levinas versteht sein Denken als Phänomenologie. Wie Husserl weiß er sich zunächst der Aufgabe verpflichtet, das transzendentale, durch das Spiel von Noesis und Noema eröffnete Feld von Bewußtsein und Sein zu erforschen. Ab 1935/36 erkennt er immer deutlicher, daß die Grenze der Phänomenologie Husserls darin besteht, daß sie der Noematisierung keine Grenzen setzt. Sie ist durch den Verlust jener Transzendenz, die in der Idee des Vollkommenen gründet, gekennzeichnet, sofern sie innerhalb der Kor-

relation von Noesis und Noema immer wieder auf neue Intelligibilität stößt. Im Horizont dieses Denkens erweist sich der Sinn der Gegebenheit der Phänomene als die grenzenlose Kontinuität ihrer Gegenwart für das auf seine Funktion als Zuschauer beschränkte Subjekt. Aus der Einsicht in die Korrelation von Sein, theoretischem Bewußtsein, zeitloser Präsenz und Transzendenzlosigkeit ergibt sich für E. Levinas die Forderung, nach einem die Intentionalität überwindenden Transzendieren, das er als „Streben nach der radikalen Exteriorität" bezeichnet (TU 32), zu suchen. Dabei erkennt er, daß das „événement ultime de l'être lui même" (TI XVI), sich ereignet, sobald ich, angesprochen durch den anderen Menschen, dessen als der eigentlichen Exteriorität gewahr werde. Dieses Ereignis läßt sich in der Struktur Noesis-Noema nicht erschöpfend beschreiben. Denn das Wort, in dem der Andere die Möglichkeit des Gespräches stiftet, bleibt noematisch uneinholbar. Es muß in einem ersten ethischen Akt anerkannt werden.

Das Transzendieren, das in der Verletzbarkeit durch die Exteriorität des Anderen fundiert ist, ist die ursprünglichste Erfahrung. Sie ereignet sich diachron, d.h. in einer Zeitlichkeit, die jede sich in sich schließenwollende Gegenwart sprengt. In der Zuwendung zum Anderen „geschieht die Zeit selber" (vgl. F. Rosenzweig, Ges. Schriften III, 148), jene Geschichte, in die ich, der Angesprochene, bereits verstrickt bin. Wie Th. Wiemer zeigen konnte, kann die Deskription dieses Ereignisses nur als Inszenierung erfolgen, und zwar so, daß sie im ständigen Zerbrechen ihrer sprachlichen Gestalt der Diachronie gerecht wird.

Das „événement ultime de l'être lui même" hat den Sinn der Verantwortung für den Anderen, des „être ôtage pour autrui". Insofern die Verpflichtung zur Güte uneinholbar bleibt, eröffnet sich in der Situation des „l'un pour l'autre" der Zugang zur Erfahrung des Unendlichen. Als Mensch finde ich mich immer schon in der Verantwortung für den Anderen vor. Sie geht mich aus einer unvordenklichen Vergangenheit her an. Derart übersteigt und orientiert sie meine Freiheit. Zugleich wächst die Intensität der Verantwortung gegenüber dem immer Exteriorität bleibenden Anderen mit meiner Bereitschaft, sie zu übernehmen. So bin ich in meiner Menschlichkeit unendlich eingefordert. In dieser Unendlichkeit der Verantwortung berührt mich „la gloire de l'Infini".

Um die Verstrickung in die Geschichte mit dem Unendlichen, deren eingedenk das Denken „mehr denkt als es denkt" (GN 109), zur Sprache zu bringen, erinnert E. Levinas an Descartes 3. Meditation, in der die Differenz zwischen dem Unendlichen selbst und der Idee des Unendlichen thematisiert wird. Wenn Gott ins Denken einfällt, öffnet sich dieses auf das hin, was es nicht einzuholen vermag. In diesem Transzendieren, das sich im Ereignis des être ôtage zuträgt, und das mich unendlich einfordert, zeigt sich die „Nicht-In-Differenz" des Unendlichen gegenüber der menschlichen Freiheit, die in den Kategorien der Korrelation nicht zu beschreiben ist. Denn das Unendliche wird nicht anwesend, sofern Anwesenheit noematische Präsenz bedeutet. Es ab-solviert sich vielmehr ständig. Das wahre Unendliche ist in jedem redlichen Sprechen, in dem ich dem Anderen als ihm selbst antworte und meine Verletzlichkeit durch seine Exteriorität ernst nehme, schon vorübergegangen. Ein solches Sprechen ist dann aber auch schon ein religiöser Akt, insofern es das Verhältnis zum Unendlichen bezeugt. Die Phänomenologie der Religion im Sinne von Levinas erweist sich als „sagesse de l'amour aux service de l'amour" (AQ 207).

Unter Beteiligung einer zahlreichen Zuhörerschaft wurden die Vorträge ausführlich diskutiert. Die eingangs skizzierten Probleme wurden in der Schlußdiskussion aufgegriffen, aber aus Zeitgründen nur noch kursorisch behandelt. Deutlich wurde in erster Linie die jeweilige Abhängigkeit des Religionsverständnisses vom Begriff der Philosophie und der daraus folgenden Selbsteinschätzung ihrer Möglichkeiten. Deutlich wurde auch, daß die Religion als eine Wirklichkeit eigenen Rechts anzusprechen ist, der aus guten Gründen philosophische Anerkennung nicht versagt werden kann und darf. Eine leichtfertige und überhebliche Ablehnung der Religion durch Philosophie erschien als obsolet und der Sache nach als ebenso falsch wie eine unangemessene Anbiederung der philosophischen Reflexion an religiöse oder theologische Autoritäten. Vor allem aber stellte sich heraus, daß auch die neuere kritische, sei es transzendentale sei es sprachanalytische sei es phänomenologische Philosophie, die sich nicht mehr in einer philosophischen Theologie systematisch abschließt und vollendet, ein affirmatives Verhältnis zur Religion, speziell zum christlichen Glauben, einzunehmen vermag. Auch nach der „metaphysikkritischen" Wende der neueren Philosophie ist – so hat sich gezeigt – eine Philosophie der Religion möglich, die deren interne Möglichkeit und Rationalität ebenso wie deren grundsätzliche Eigenständigkeit anerkennt, ohne sie freilich aus dem nega-

tiven Kriterium, ein „rationabile obsequium" sein zu müssen, zu entlassen. Wie das von der Seite der Philosophie her sich abzeichnende Verhältnis wechselseitiger Anerkennung von Religion und Philosophie jedoch begrifflich präzis zu bestimmen ist, wurde lediglich noch in einigen Andeutungen zur Sprache gebracht. Immerhin zeichnete sich ab, daß weder Rationalismus noch Fideismus, weder aufs bloß Analytische sich versteifendes Begriffsdenken noch eine holistisch allen Grenzbestimmungen sich entziehende Neoromantik noch die ebenso begriffslose Anerkennung beliebiger Pluralität argumentativ vertretbare Lösungswege sind, die den philosophierenden Christen zu überzeugen vermöchten, wenn anders er an der Rationabilität des Glaubens ebenso wie an dessen rationaliter nicht einholbarem Ursprung festhält.

Hans Michael Baumgartner

2. Sektion für Pädagogik

Die Vorträge in der Sektion Pädagogik standen unter dem Rahmenthema: Grundfragen der moralischen Erziehung.

Der Eröffnungsvortrag von *Gerhard Mertens* setzte bei der Beobachtung an, daß der Begriff der Gerechtigkeit in der derzeitigen moralpädagogischen Diskussion als ein Schlüsselbegriff fungiert. Unter dem Titel „*Gerechtigkeit, das Prinzip moralischen Handelns?*" prüfte der Referent im Rahmen einer philosophisch-ethischen Grundlagenreflexion die heute vielfach angesetzte These, Gerechtigkeit sei Prinzip und Vollzugsform der Sittlichkeit und als solche zugleich auch das Leitziel moralischer Erziehung.

Eine Strukturanalyse der heutigen Gerechtigkeitsvorstellung sehe sich auf jene umfassende abendländische Lehrtradition verwiesen, die Aristoteles im 5. Buch der Nikomachischen Ethik grundlegte und die seitdem eine bemerkenswerte Einheitlichkeit ihrer Grundstruktur aufweise. Danach sei Gerechtigkeit jene das Gemeinleben ermöglichende sittliche Tugendhaltung, die sich in Zuteilung und Austausch lebensbedeutsamer Güter vom Grundsatz verhältnismäßiger Gleichheit leiten läßt und entsprechend die Rechtsordnung des Gemeinwesens anerkennt. Christliche Patristik und Mittelalter hätten diese Tradition aufgegriffen, dabei aber die Prävalenz der Liebe vor der Gerechtigkeit betont: sie verzichtet auf die Behauptung sogar berechtigter Eigeninteressen, überschreitet den Bereich des Geschuldeten und stellt einen Akt umfassender Wertschätzung des anderen als Person dar. Die im Glauben verbürgte Einsicht in die Würde jedes Menschen als Person wurde in Neuzeit und Moderne, freilich im säkulären Kontext philosophischer Reflexion, zum Movens sowohl des sittlichen Bewußtseins als auch der Grundlegung freiheitlicher Rechtsordnung: auf die Menschenwürde hin ausgelegt besagt Gerechtigkeit jetzt den Anspruch jedes Menschen auf soziale Grundrechte. Diese sogenannten Menschenrechte wurden zunächst als unveräußerliche Rechte sittlich-religiöser wie politischer Freiheit verstanden; in einem zweiten geschichtlichen Schub wird Gerechtigkeit auch auf den Menschen als personales Bedürfniswesen (Marx) hin ausgelegt. Auch durch dieses Fürsorgemoment des Sozialen werde aber weder die sittliche Grundfigur der Gerechtigkeit noch ihr originäres Gegenstandsgebiet, der Bereich des sittlich Geschuldeten, überschritten.

Auch hinsichtlich der gegenwärtigen Gerechtigkeitskonzeptionen (Rawls, Kohlberg) konnte der Vortragende die der Gerechtigkeitsidee eigenen, strukturell bedingten Grenzsetzungen innerhalb des weiten ethischen Anspruchsfeldes aufweisen: zum einen regle Gerechtigkeit ausschließlich den ethischen Bezug nach außen, zum anderen Subjekt, und vermöge Werthaltungen, die sich auf die Entfaltung der Person selbst richten, nicht in den Blick zu nehmen; zum anderen verlaufe ihre Grenze dort, wo der unmittelbare sittliche Umgang von Mensch zu Mensch auf dem Spiel stehe, wo die einspringende Zuwendung, schenkende Fürsorge, Liebe auf die Person des anderen selbst abziele.

Die beiden Vorträge von *Aloysius Regenbrecht* (Münster) und *Fritz Oser* (Fribourg) gerieten zu einer spannenden, vom Bemühen um das Verstehen der Argumente des Ko-Referenten getragenen Auseinandersetzung über den „Beitrag Kohlbergs zu einer Theorie der moralischen Erziehung" im allgemeinen resp. über die „Schulform der 'Gerechten Gemeinschaft'" im besonderen.

Prof. *Regenbrecht* trug eine theoretische Analyse der durch Veröffentlichungen bekanntgewordenen Theorie von L. Kohlberg vor.

Danach stützt sich die Theorie Kohlbergs zur moralischen Erziehung auf Argumente aus drei Wissenschaftsdisziplinen, aus der Psychologie, der Philosophie und der Pädagogik. Am Ausgangspunkt seiner Überlegungen steht eine psychologische Theorie. Moralisches Denken und Handeln wird nach Kohlberg von Grundsätzen (Prinzipien) geleitet, deren Denkstrukturen (Modes of thought) sich im Laufe des menschlichen Lebens in deutlich voneinander abgrenzbaren Stufen entwickeln. Auf dieses, nach Kohlberg in der menschlichen Natur angelegte, Entwicklungsgesetz bezieht er seine pädagogischen und philosophischen Überlegungen. Wenn die Entwicklung der Moral durch den „Gang der Natur" vorgezeichnet ist, dann hat moralische Erziehung keine andere Möglichkeit, aber auch keine andere Aufgabe, als den Gang dieser Entwicklung zu unterstützen. „Erziehung ist die Arbeit", so definiert Kohlberg, „die die Bedingungen bereitstellt, durch die die psychologischen Funktionen in der freiesten und vollständigsten Weise reifen können."

Der Referent machte deutlich, daß eine solche, auf empirische Daten gestützte Erziehungstheorie in der Gefahr des „naturalistischen Fehlschlusses" (naturalistic fallency) steht: Kohlberg steht vor der Frage, warum eine natürliche Entwicklung zugleich eine moralisch gute Entwicklung ist, d.h. er steht vor der Frage des Verhältnisses von Sein und Sollen. Kohlberg beantwortete diese Frage unter Berufung auf die deontologische Tradition in der Moralphilosophie, in der universell gültige Prinzipien beschrieben sind, die auch er als letzte und höchste Stufe der Moralentwicklung empirisch nachgewiesen hat.

Eine kritische Auseinandersetzung mit der Theorie Kohlbergs müsse wenigstens vier unterschiedliche Aspekte aufnehmen: P s y c h o l o g i s c h sei zu fragen, ob eine Theorie der Entwicklung der Moral, die sich lediglich auf eine kognitiv-entwicklungspsychologische Perspektive konzentriert, vollständig sei, wenn zugleich nachgewiesen wird, daß auch affektive und voluntative Aspekte eine wesentliche Rolle bei der moralischen Urteilsfindung, ganz sicher aber bei der moralischen Handlung spielen. P ä d a g o g i s c h sei zu fragen, ob sich Erziehung darauf beschränken darf, lediglich die Bedingungen für das Durchschreiten psychischer Entwicklungsstufen zu verbessern, oder ob nicht auch umgekehrt die Reife psychischer Funktionen eine Bedingung für erzieherisches Handeln sei, das seine regulative Idee im Gedanken der Bildung findet. Aus p h i l o s o p h i s c h e r Perspektive müsse gefragt werden, ob die hier angesprochene deontologische Moralphilosophie die einzige und schlechthin anerkannte Theorie moralischen Urteilens und Handelns darstelle und, schärfer noch, ob sie überhaupt, wenigstens wenn sie in ihrer reinen, strengen Form gefaßt wird, geeignet sei, die moralischen Dilemmata, die Kohlberg beschreibt, urteilend aufzuklären. Als viertes Problem endlich wurde der Z u s a m m e n h a n g v o n U r t e i l e n u n d H a n d e l n angesprochen: Kohlberg schlägt die Bildung sogenannter „gerechter Gemeinschaften", Just Community Schools, vor, in denen moralisches Handeln nicht nur reflektiert, sondern im Umgang von Lehrern und Schülern selbst erlebt werden kann.

Prof. Regenbrecht hob hervor, daß Kohlbergs Vorschläge für eine moralische Erziehung drei große Vorzüge haben:

Zum einen werde die Entwicklung der moralischen Urteilsfähigkeit in ihrer strukturellen Gesetzmäßigkeit analysiert und pädagogischen Überlegungen zugänglich gemacht. Zum zweiten mache Kohlberg ausdrücklich auf die Bedeutung eines „Moralischen Schulklimas" für die Gewinnung einer Motivation zu moralischem Handeln aufmerksam. Und drittens habe sein Entwurf bei aller Kritik, die er erfahren hat, oder vielleicht gerade durch diese Kritik, eine außerordentliche Resonanz gefunden und damit die Aufgabe der moralischen Erziehung in der Schule neu ins Bewußtsein gehoben.

Einschränkend aber müsse gesagt werden, daß sein Entwurf keine geschlossene Theorie der moralischen Erziehung, ja nicht einmal der Entwicklung der moralischen Urteilsfähigkeit sei. Es sei eine Modellvorstellung, die bestimmte Aspekte der Moralerziehung, die Entwicklung der kognitiven Struktur moralischer Urteile und die Motivation zu moralischem Handeln in sozialen Verbänden besser als bisher aufzuklären in der Lage sei. Insofern stelle diese Arbeit einen wertvollen Beitrag für eine umfassendere Theorie der moralischen Erziehung dar. Es gebe aber drei wichtige Felder, in denen der Aspekt der kognitiven (moralischen) Entwicklung im Hinblick auf die moralische Erziehung unvollständig sei: die Form des moralischen Urteils wird in dieser Theorie gegenüber dem Inhalt überbetont, sie konzentriert sich mehr auf die Rechte und Pflichten, als auf das Gute, sie interessiert sich mehr für das moralische Urteil, als für das moralische Handeln. Diese drei Fragestellungen bleiben Desiderate dieses Denkansatzes, die zur weiteren Beschäftigung mit dieser Theorie und ihrer Ergänzung auffordern.

Prof. *Oser* erwies sich als Kenner der *praktischen* Arbeit von *Kohlberg* und konnte sein Engagement für den Ansatz von Kohlberg mit Erfahrungsdaten aus der Forschung belegen. Erstellte die Schulform der „Gerechten Gemeinschaft" als *das* erzieherische Programm von Lawrence Kohlberg vor.

Dabei spielten acht pädagogische Prinzipien eine die angestrebte Reform begründende Rolle. Diese Prinzipien wurden ausgeführt und z. T. mit Forschungsdaten belegt. Die Darstellung wies zusätzlich nach, daß das frühe erzieherische Konzept von L. Kohlberg unter dem Schlagwort „Entwicklung als Ziel der Erziehung" in das spätere integriert werden muß und nur unter dem Gesichtspunkt dieser Integration kritisch beurteilt werden darf. Die Kohlberg'sche Schulreform basiere somit einesteils auf Verantwortungsübernahme durch Demokratisierung und andererseits auf der Stimulierung der Entwicklung des sozial-moralischen Urteils durch das Lösen sozial-moralischer Probleme der Lebenswelt des Schülers.

Die Vorträge der Sektion Pädagogik wurden in diesem Jahr von rund 100 Interessierten besucht. Dankenswerterweise haben die Referenten die bei früheren Veranstaltungen geäußerte Anregung aufgegriffen, ihre Vorträge durch frühzeitige Kontaktaufnahme thematisch aufeinander abzustimmen. So konnte die Diskussion besonders zielführend und fruchtbar geführt werden.

Die Vorträge erscheinen wie gewohnt in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Heft 1/1988. *Heitger/Breinbauer*

3. Sektion für Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie

Rahmenthema der Sektionstagung, in deren Verlauf sechs Referate gehalten wurden, war die Gerontopsychiatrie. Die Gerontopsychiatrie ist eine wichtige, immer mehr an Bedeutung zunehmende Subdisziplin der Psychiatrie. Die demographische Entwicklung der Bevölkerung in den Industriestaaten läßt in den nächsten Jahren und Jahrzehnten eine erhebliche Steigerung des Anteils der über 65jährigen erwarten. Die epidemiologische Häufigkeit von psychischen Alterskrankheiten wird deshalb ebenfalls zunehmen. Unter diesen Umständen wurde es begrüßt, bei der diesjährigen Tagung gerontopsychiatrische Probleme darzustellen und zu diskutieren.

Prof. Dr. med. *H. Lauter* und Dr. *A. Kurz* von der Psychiatrischen Klinik der Technischen Universität München beschrieben in ihrem Vortrag „Anthropologische Aspekte psychiatrischer Alterserkrankungen" die Erkenntnisfortschritte, die auf dem Gebiet der psychiatrischen Krankheitslehre in den letzten Jahrzehnten gemacht wurden. Die Referenten trugen vor, daß es auch im höheren Lebensalter verschiedenartige, voneinander abgrenzbare Krankheitsformen gibt, die sich in bezug auf Erscheinungsbild, Verlauf und andere Kriterien deutlich von der normalen psychologischen Veränderung der zweiten Lebenshälfte abheben. Dennoch stellt die biologische, psychologische und soziale Situation des alten Menschen einen besonders günstigen Nährboden für das Auftreten einiger typischer psychiatrischer Erkrankungen dar. Bei der Häufigkeit dieser Erkrankungen und insbesondere bei der epidemiologischen Ausbreitung der Demenzprozesse ist eine zunehmende Zahl von Personen von solchen Leiden betroffen. Für viele Menschen bedeutet daher die Vorstellung des Sterbens nicht nur das Innewerden der Endgültigkeit des eigenen Lebens oder die ungewisse Frage nach dem Wie und Danach, sondern gleichzeitig den peinigenden Gedanken an das Davor: an die Möglichkeit eines langsamen Dahinsterbens in einem geistigen Siechtum, das das Menschliche in uns noch vor dem körperlichen Tod vernichten kann.

Diese anthropologische Bedrohung menschlichen Daseins durch psychische Krankheiten des Alters bildet schon von jeher einen Topos der dramatischen und erzählenden Literatur. Die Autoren führten hierfür Beispiele an und gingen auf das Lebensschicksal einiger besonders kreativer Persönlichkeiten ein, die von einer psychiatrischen Alterserkrankung betroffen wurden. Außerdem wurde an den Störungen der Leiblichkeit, des Zeitbewußtseins und des Raumerlebens aufgezeigt, daß verschiedene psychische Erkrankungen in der zweiten Lebenshälfte über ihren krankheitsspezifischen oder individualtypischen Charakter hinaus auch unter einem anthropologischen Aspekt zu betrachten sind und daß sich hierbei einige allgemeingültige Strukturgesetze menschlichen Daseins enthüllen.

Prof. Dr. *G.A.E. Rudolf,* Psychiatrische Klinik der Universität Münster, führte in seinem Referat „Zur Entwicklung des Melancholiebegriffes" aus, daß die Diskussion über den Melancholiebegriff mit der Diskussion über die Depression des höheren Lebensalters gleichzusetzen ist. Diese Aussage gilt für die Zeit, seit der man von einer wissenschaftlichen Psychiatrie im modernen Sinne sprechen kann, d.h. seitdem es eine empirische, klinikorientierte psychiatrische Forschung gibt. Schon Dreyfus (1907) meinte: „Die Geschichte der Melancholie hieße die Geschichte der Psychiatrie schreiben, so untrennbar ist dieser Name mit der Entwicklung der Psychiatrie verknüpft".

Methodische Irrungen und Wirrungen, Orthodoxie und Pragmatismus prägten die Vorstellungen von der Melancholie. Alle wissenschaftlichen Zeitströmungen spiegelten sich in der Diskussion um diesen Begriff wider. Daraus resultierten die unterschiedlichsten Arten des therapeutischen Umganges mit dem melancholisch Kranken. Erst als sich auch das wissenschaftliche Denken im Sinne einer zunehmend methodenkritischen, sich selbst reflektierenden Grundhaltung veränderte, als man wieder patientenbezogener forschte, löste sich fast alles, was vorher über die Melancholie gesagt worden war, nahezu vollständig in einer gewissen Ratlosigkeit auf. Der Begriff der Melancholie stand jetzt wieder fast zur freien Verfügung, losgelöst von gleichzeitigem Denken an die depressiven Erkrankungen speziell des höheren Lebensalters. Diese werden heute im Kontext der Gesamtheit aller Erkenntnisse über depressive Erkrankungen diskutiert, wobei gleichzeitig für den therapeutischen Umgang mit dem älteren depressiven Patienten die Erfahrungen der geriatrischen Medizin herangezogen werden.

Rudolf bezeichnete es als möglicherweise sinnvoll, den Begriff Melancholie heute wieder für das Krankheitsbild zu verwenden, das in der Jahrtausende währenden Tradition als Melancholie bezeichnet wurde: Die periodische (endogene) Depression oder die depressive Phase im Rahmen der manisch-depressiven Erkrankung.

Frau Dr. *Christel Kretschmar* und Dr. W. Stuhlmann, Rheinische Landesklinik-Psychiatrische Klinik der Universität Düsseldorf, behandelten in ihrem Vortrag „Stand der Diagnostik zur Differenzierung zwischen Demenz und Depression im höheren Lebensalter" die vielschichtigen Beziehungen zwischen Demenz und Depression bei älteren Patienten. Das überlappende Vorkommen beider Krankheitsbilder bei ein- und demselben Patienten ist oft verwirrend. Die differentialdiagnostische Abgrenzung zwischen Demenz und Depression oder das Stellen der Diagnose beider Krankheitsbilder bei einem Patienten ist nicht immer einfach. Die Schwierigkeiten ergeben sich aus der Tatsache, daß sich bei Patienten mit phänomenologisch depressiven Krankheitsbildern kognitive Defizite mit Gedächtnisstörungen, Konzentrationsleistungsstörungen, Denkverlangsamung und Merkschwäche finden, Symptome, die ebenso auch diagnostischen Kriterien dementiver Prozesse entsprechen.

Andererseits zeigen sehr schwere endogene Depressionen des höheren Lebensalters fast obligatorisch die gleichen kognitiven Einschränkungen. Die Beobachtung dieser Erschei-

nungen führte zu dem umstrittenen Begriff „Pseudodemenz". Daneben gibt es im Verlauf dementiver Prozesse Phasen mit deutlichen affektiven Störungen, wobei nach Behandlung der Depression charakteristische Symptome der Demenz zurückbleiben. Nicht selten werden im Vorfeld dementieller Erkrankungen, insbesondere bei Demenzen vom Alzheimer-Typ, behandlungsbedürftige depressive Syndrome beobachtet. Eine frühe Differenzierung der vorliegenden Grundkrankheit ist von hohem Wert, um das adäquate Therapieverfahren auszuwählen bzw. alle vorhandenen Therapiemöglichkeiten und Rehabilitationsmaßnahmen auszuschöpfen. Die Autoren stellten den heutigen Erkenntnisstand zur Diagnostik der Depression und der Demenz und ihre vielfältigen Berührungspunkte und Beziehungen dar. Darüber hinaus gaben sie einen Überblick über alle diagnostischen Verfahren, mit deren Hilfe sowohl für klinisch-praktische Belange als auch für die wissenschaftliche Auseinandersetzung eine möglichst hohe Treffsicherheit bei der Differenzierung der beiden Krankheitsbilder erreicht werden kann. In diesem Zusammenhang berichteten sie über eine eigene, zur Zeit laufende Untersuchung zur Validierung einer Dementia Rating Scale.

Obwohl es verschiedene Ansätze zur Kritik an einigen der gebräuchlichen Verfahren gibt, kann doch unter dem Einsatz bestimmter diagnostischer Möglichkeiten die richtige Diagnose in der Mehrzahl der Fälle gestellt werden. Nur eine kleine Gruppe von Patienten wird übrigbleiben, die auch nach zielgerichtetem Einsatz aller derzeit verfügbaren diagnostischen Möglichkeiten erst nach Beobachtung des weiteren Verlaufes endgültig diagnostisch zutreffend beurteilt werden kann. Für den Arzt im allgemeinen und für den Psychiater im besonderen nimmt die Bedeutung der richtigen gerontopsychiatrischen Differenzierung zwischen Demenz und Depression angesichts der demographischen Entwicklung immer mehr zu.

Dr. *B. Bogerts,* Rheinische Landesklinik-Psychiatrische Klinik der Universität Düsseldorf, referierte über „Alterungsvorgänge des Gehirns, Relevanz für das Leib-Seele-Problem" unter neuropathologischen Gesichtspunkten, die für die biologische Psychiatrie in den letzten Jahren immer größere Bedeutung erlangt haben. Er führte aus, daß der morphologische Zustand und die funktionelle Kapazität eines jeden Vertebratengehirns von dessen ontogenetischem und phylogenetischem Alter bestimmt wird. Die drei phylogenetisch verschieden alten Komponenten des menschlichen Gehirns, Hirnstamm, limbisches System und Neokortex, interagieren in stammesgeschichtlich fest vorgeschriebener Weise und setzen die Grenzen der menschlichen psychomotorischen Leistungsfähigkeit fest. Die stammesgeschichtlichen Vorgaben sind aufgrund der Plastizität der Hirnstruktur durch individuelle Reifungs- und Alterungsvorgänge modifizierbar. Bogerts erläuterte neuere neurohistologische und neuroradiologische Untersuchungen, die Auskunft über das Ausmaß der individuellen Hirnalterung und der damit in Zusammenhang stehenden funktionellen Einbussen geben. Er vertrat die Auffassung, daß ontogenetische und stammesgeschichtliche Aspekte des Hirnalters eher eine monistische als eine dualistische Betrachtungsweise des Leib-Seele-Problems rechtfertigen. Es wurde dabei deutlich, daß die zeitgenössische biologische Psychiatrie nicht notwendigerweise flach materialistisch ist. Sie hat gelernt, verschiedene kategoriale Forschungsebenen nebeneinander in ihrer Existenzberechnung anzuerkennen und den eigenen Forschungsansatz als einen von mehreren möglichen zu betrachten. Die Forschungsstrategie der biologischen Psychiatrie, hier der Neuropathologie, schließt anthropologische oder psychodynamische Paradigmen nicht aus.

Das Thema „Leben mit dem Demenz" wurde von Dr. *A. Kurz* und Prof. Dr. *H. Lauter,* Psychiatrische Klinik der Technischen Universität München, behandelt. Ausgangspunkt auch dieses Vortrages war die demographische Tatsache, daß in allen hochentwickelten Län-

dern der Anteil älterer Menschen in der Bevölkerung wächst und daß damit die Häufigkeit von psychischen Störungen in der zweiten Lebenshälfte zunimmt. Von den verschiedenen Formen der Demenz kann bis heute nur ein sehr geringer Teil gebessert oder geheilt werden. Obwohl die Familien nach wie vor die Hauptlast der Versorgung von demenzkranken älteren Menschen tragen, nimmt die Zahl der Heimunterbringungen aufgrund einer schweren Hirnleistungsstörung zu. Kurz, der für die Autoren den Vortrag hielt, erläuterte im einzelnen die Probleme, die für die Kranken selbst, für ihre Angehörigen und für die Gesellschaft bei dem Leben mit der Demenz auftreten.

Selbstzeugnisse von Demenzkranken beschreiben das Erleben der Betroffenen unter dem Eindruck der Hauptsymptome der Demenz. Dabei zeigt sich, daß trotz fortschreitenden intelektuellen Abbaues die Sphäre der Gefühle und Werte weitgehend erhalten bleiben kann. Die immer stärker eingeschränkte Fähigkeit, verstehend und handelnd an der Welt teilzunehmen, geht oft mit Verunsicherung, Verlust der Selbstachtung und Vereinsamung einher. Daher darf man in einem Demenzkranken keinen dahindämmernden Behinderten sehen, sondern muß in ihm einen Menschen erkennen, der selbst zutiefst an seinen Verlusten leidet. In diesem Leid verstanden und angenommen zu werden, ist für die Kranken ebenso wichtig wie die Hilfestellung im täglichen Leben.

Die für einen Außenstehenden oft kaum vorstellbare Belastung der Angehörigen rührt daher, daß zwei schwer zu erfüllende Anforderungen zusammentreffen. Es gilt, mit krankheitsbedingten Verhaltensweisen zurechtzukommen, vor denen viele der gelernten sozialen Lösungsstrategien versagen. Darüber hinaus müssen sich die Angehörigen aus der früheren emotionellen Bindung an den geliebten Menschen lösen, dabei aber eine gefühlsmäßige Beziehung zu ihm aufrechterhalten, die es ermöglicht, die Last der Pflege zu tragen und dem Kranken Verständnis und Achtung entgegenzubringen.

Für die Gesellschaft als Ganzes erhebt sich die Frage, wie sie zu den sozialen und ökonomischen Problemen Stellung nehmen soll, die sich aus der zunehmenden Zahl von unheilbaren, zu schwerster Pflegebedürftigkeit führenden Erkrankungen ergeben. Die heutige Diskussion um ein würdevolles Sterben und die sich abzeichnenden Möglichkeiten einer genetischen Frühdiagnose rücken es in den Bereich des Denkbaren, ein Leben mit der Demenz als mit der Würde des Menschen nicht vereinbare Form des Daseins entweder zu verhindern oder abzukürzen. Kurz ließ keinen Zweifel daran, daß dies unter christlichen und humanistischen Gesichtspunkten nicht erlaubt ist. Auch einem Demenzkranken kann und muß Würde entgegengebracht werden. Indem die Angehörigen die Last auf sich nehmen, das Leid der Demenz mit dem Kranken gemeinsam zu tragen, verleihen sie nicht nur seinem Leben Wert und Bedeutung, sondern auch ihrem eigenen. Sie geben damit ein Beispiel für die Menschlichkeit der Gesellschaft. Diese ist aufgefordert, alles zu tun, um die Lebensbedingungen der Kranken und ihrer Angehörigen zu verbessern.

Dr. *Ischi* von der Schweizer Nationalen Stiftung für das Alter Pro Senectute gab eine Übersicht über die schweizer gerontologischen Versorgungsstrukturen. Der Schwerpunkt des Beitrages lag auf der ambulanten Altershilfe mit der ausführlichen Darstellung der Zielsetzung und Tätigkeiten der Stiftung.

Auch in der Schweiz hat die demographische Entwicklung der Bevölkerungsstruktur – starke Abnahme der Kinder, der Jugendlichen, der erwerbstätigen Personen und ständige Zunahme der Betagten, insbesondere der Hochbetagten – entsprechende Auswirkungen auf die Altersarbeit von Pro Senectute : 1966 waren 7 Beratungsstellen mit rund 60 vollberuflichen Mitarbeitern tätig; heute arbeiten 470 Mitarbeiter der Stiftung in rund 100 Beratungsstellen. Zur Verwirklichung einer zeitgemässen Alterspolitik strebt Pro Senectute folgende Ziele an:

1. Die Lebensqualität im Alter zu erhalten oder zu verbessern.
2. Den Betagten ihre Selbständigkeit und ihr Selbstbewußtsein zu bewahren.
3. Die körperlichen und geistigen Fähigkeiten sowie die seelischen Kräfte im späteren Lebensalter zu erhalten und zu entwickeln.
4. Die Selbsthilfe der Betagten zu fördern.
5. Die gesellschaftliche Stellung der Betagten zu verbessern.
6. Die materielle Sicherheit im Alter zu gewährleisten.
7. Die Anliegen der Alten vor Behörden und in der Öffentlichkeit zu vertreten.

Die Tätigkeitsschwerpunkte von Pro Senectute liegen im Bereich der sozialen Beratung, der sozialen Dienstleistungen, der finanziellen Hilfe, der Vorbereitung auf die Pensionierung, der Information der Öffentlichkeit und der Schulung des Betreuungspersonals.

Ischi machte deutlich, daß die moderne Zielsetzung der Altenbetreuung auf die Bewahrung von möglichst viel Selbständigkeit in der Lebensführung ausgerichtet ist. Die Heimideologie spielt keine beherrschende Rolle. Die Verhältnisse in der Schweiz und die in diesem Lande versuchten Lösungsmöglichkeiten sind auch für Länder mit vergleichbarem Sozialsystem bedeutsam. Ohne Zweifel hat eine aktive Lebensführung, ggf. mit ambulanten Hilfen, eine erhebliche präventive Auswirkung gegen den Verlust von sozialen Kompetenzen bei Betagten und Hochbetagten.

Die Referate stießen an den zwei Sektionssitzungstagen auf großes Interesse, die Diskussionen waren entsprechend lebhaft. Aus dem Kreis der in erfreulich großer Zahl erschienenen Teilnehmer an den Sitzungen wurde der Wunsch geäußert, auch künftige Erörterungen der Sektion im Rahmen von Leitthemen durchzuführen. *Kurt Heinrich*

4. Sektion für Geschichte

Am Montag Vormittag nahm die Sektion teil an der Veranstaltung der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft (siehe dort).

Die eigene Sektionsveranstaltung am Montag Nachmittag und Dienstag Vormittag beschränkte sich diesmal auf zwei Referate zur Thematik „Wirtschaftliche Aspekte kirchlichen Vermögens in Mittelalter und Neuzeit".

Die Vorbereitung und Leitung hatte dankenswerterweise Prof. Dr. Hans Pohl (Bonn) übernommen.

Prof. Dr. *Hans Pohl* gab in seinem Referat zur Einführung einen Aufriß der Forschungslage und erörterte grundsätzliche Gesichtspunkte zur Gesamtthematik:

Vor 60 Jahren veröffentlichte Clemens Bauer den grundlegenden Aufsatz über die „Epochen der Papstfinanzen". Leider arbeitete er den „Versuch", wie er den Aufsatz nannte, nie mehr zu einer detaillierten Studie aus. Damit wurde ein großer Aufriß zu einem zentralen Thema gegeben, der wohl auch zu einigen, teils schon 20 Jahre zurückliegenden Arbeiten über Fragen der Finanzen einzelner oder mehrerer Päpste bis ins 17. Jahrhundert anregte. Bis heute fehlt aber eine große zusammenfassende Darstellung, eben jene Umsetzung von Bauers Versuch in ein opus magnum.

Nur zwei Problemkreise des großen Themas kirchliches Vermögen können behandelt werden: die Säkularisation und die Klöster. Auf der „Vermögenssäkularisation" von 1803 beruht bis heute die in der Weimarer Verfassung (Art. 138) und im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Art. 140) der Kirche garantierten Staatszuschüsse zu ihrer Finanzierung. Die Erforschung der Säkularisation begann vor allem seit dem Kulturkampf und konzentrierte sich auf den linksrheinischen Raum, sowie Westfalen und

Bayern. Im Vordergrund der neueren Forschungen stehen Fragen nach den sozialen und wirtschaftlichen Folgen der Säkularisation wie Zusammensetzung der Käuferschicht, Besitzzersplitterung und Bodenmobilität, Folgen für die Bewirtschaftungsweise, Industrieansiedlungen in ehemaligen Klöstern.

Seit dem Frühmittelalter nahm die Kirche am Wirtschaftsleben teil und beeinflußte es. Ihr Landbesitz bzw. ihre Grundherrschaften machten vom Früh- bis Hochmittelalter je nach Jahrhundert und Region ein Fünftel bis ein Drittel des Kulturlandes aus. Ein Großteil dieses Besitzes entfiel auf die Klöster, über deren Wirtschaftstätigkeit, besonders Landwirtschaft, und über deren Grundherrschaften umfangreiche Detailstudien vorliegen, wobei besonders gut die Zisterzienser-Klöster erforscht sind und neuerdings insonderheit Fragen des Verhältnisses zwischen Klöstern und Umland, vor allem Städten, hauptsächlich im Mittelalter, untersucht werden. Für beide Aspekte stehen zusammenfassende Generalstudien ebenso aus wie für die Papstfinanzen.

Prof. Dr. *Walter Ziegler* (Würzburg) hielt einen Vortrag über „Die wirtschaftliche Bedeutung der Klöster in Mittelalter und Neuzeit":

Materieller Besitz und wirtschaftliche Aktivitäten sind seit Beginn des Mittelalters ein konstitutives Element des Klosterlebens, stellen aber gleichzeitig ein Grundproblem dar, da sie zum Gelübde der Armut in Gegensatz stehen. In dieses Spannungsverhältnis eingebettet sind die Ausformungen zu sehen, die die verschiedenen Orden in den einzelnen Zeitaltern ihrer wirtschaftlichen Betätigung gegeben haben.

Unter Beschränkung auf exemplarische Männerklöster im deutschen Raum versuchte das Referat, das Selbstverständnis und die Bedeutung der klösterlichen Wirtschaft vom Frühmittelalter bis zum 18. Jahrhundert zu verfolgen, und zwar in Bezug auf die Größe des Besitzes, seine Organisation, die kolonosatorischen Leistungen und das Verhältnis des Klostergutes zu den weltlichen Mächten. Für die Karolingerzeit ergibt sich dabei die Grundlegung jener traditionellen, auf Königs- und Adelsschenkungen aufgebauten Großgrundherrschaft, die sich im wesentlichen aus Abgaben versorgt, gleichzeitig für den Herrschaftsaufbau Bedeutung hat. Diesem in allen folgenden Epochen wichtigen und wirksamen Traditionsstrang treten im Hochmittelalter die Reformorden, vor allem die Zisterzienser, im späten Mittelalter die Bettelorden entgegen, die jedoch beide, trotz des grundsätzlichen Neuansatzes, sich in wesentlichen Punkten bald der traditionellen Klosterwirtschaft angleichen. Diese wies in ihrer Blütezeit als Vorreiter der wirtschaftlichen Entwicklung überragende Leistungen auf. Im 15./16. Jahrhundert sprengen dann die Observanzen der Bettelorden, die Maßnahmen des landesherrlichen Kirchenregiments und die Folgen der lutherischen Reformation das überlieferte System und gehen grundsätzlich neue Wege, was jedoch auch zu umfangreichen Säkularisationen führt; die Klöster sind dabei für die weltlichen Mächte vornehmlich nur noch Finanzobjekte. In der nachreformatorischen Periode ist die Einheit des Klosterwesens in Bezug auf die wirtschaftliche Bemühung aufgespalten. Die modernen Ordensgründungen, wie etwa der Jesuiten, führen die Klosterwirtschaft nur als Grundlage für den Rentenbezug, ordnen also den Besitz streng den geistlichen Zielen unter. Dagegen wenden sich die alten Orden von neuem ihrer Grundherrschaft zu und bauen diese vielfach zu glanzvollen 'Klosterstaaten' aus, in denen die Wirtschaft ihr Eigenleben führt und auch ein Zentrum klösterlicher Bemühungen bildet. In Konkurrenz zu den weltlichen Grundherrschaften zu großer Blüte gelangt, werden sie dann durch die Säkularisation gewaltsam beseitigt.

Dieses Bild, das über Jahrhunderte hin Linien zu zeichnen versuchte, dabei freilich vieles nicht verfolgen, manches auch nicht einordnen konnte, wurde in der dem Vortrag folgenden lebhaften Diskussion in mehreren Punkten ergänzt und korrigiert. Wichtig erscheint dabei unter anderem die Unterstreichung der sozialen Funktion der Klöster in der frühen Neuzeit (Sparkasse für die kleinen Leute; Arbeitgeber bei den großen Bauten). Das Neuaufblühen der Klostergrundherrschaften der Prälatenklöster, das im Referat eher negativ, als mit dem Klosterideal schwer vereinbar, gezeichnet worden war, fand so in der Diskussion eine positivere Wertung: ist doch zu fragen, ob Klosterleben und Armutsideal nicht stärker epochenspezifisch und vom unterschiedlichen Regelverständnis her interpretiert werden müssen. Für den Gesamtbereich des Themas, speziell aber auch zum 18. Jahrhundert, bleiben so viele Fragen offen, etwa die nach der Forstwirtschaft (Raubbau oder Forstpflege) in Mittelalter und Neuzeit, nach dem Verhältnis von geistlichen und weltlichen Grundherrschaften oder die interessante Frage, ob im 18. Jahrhundert die spezifische Wirtschaftsgestaltung der mittelalterlichen Zisterzienser noch erkennbar und von der anderer Orden absetzbar ist. Für deren Beantwortung wäre ein Einzelvergleich von Orden und Epochen wünschenswert. Insgesamt wirkte der Vortrag außerordentlich anregend.

Der Vortrag von Dr. *Winfried Müller* (München) behandelte „Die Bedeutung der Säkularisation von 1803 für das Kirchenvermögen":

Der Zäsurcharakter der Säkularisation von 1803, die mit der Auflösung der geistlichen Reichsstände gleichermaßen das Ende der alten Reichskirche wie auch des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation einleitete, ist – ungeachtet einer fehlenden Gesamtdarstellung – hinlänglich bekannt. Über der Darstellung der politischen Ereignisse gerieten freilich wirtschaftshistorische Fragestellungen, die sich mit der zur Herrschaftssäkularisation parallel verlaufenen Vermögenssäkularisation auseinandersetzten, lange Zeit ins Hintertreffen. Seit annährend zwei Jahrzehnten wurde mit Blick auf die gewaltigen Besitzumschichtungen im Zuge der Kirchengutsanierung die Säkularisation zwar als wirtschafts- und sozialgeschichtliches Problemfeld in den Mittelpunkt gerückt. Nach wie vor ist die Forschungslage allerdings durch einen empfindlichen Mangel an quantifizierenden und systematisierenden Untersuchungen gekennzeichnet. Für den linksrheinischen Raum wird diese Lücke durch groß angelegte Forschungsprojekte allmählich geschlossen, für die rechtsrheinischen Gebiete stehen vergleichbare Vorhaben noch aus.

Auf der Grundlage des aktuellen Forschungsstandes näherte sich der Vortrag der Bedeutung der Säkularisation von 1803 unter drei Gesichtspunkten an.

In einem ersten Schritt kamen die vermögensrechtlichen Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses zur Sprache, die ja nicht nur in den aufgehobenen geistlichen Staaten, sondern auch in allen anderen Reichgsgebieten zur Kirchengutseinziehung ermächtigten. Eingegangen wurde dabei auch auf die eigentumstheoretische Diskussion des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die neben der politischen Konstellation dem Zugriff auf das korporative Kircheneigentum in entscheidender Weise den Weg geebnet hatte.

In einem zweiten Schritt wurde dann das Schicksal der verschiedenen Varianten kirchlichen Vermögens (bewegliches Kirchengut, Immobilienbesitz, Einkünfte aus Forderungsrechten) nach 1803 untersucht. Hier wird einerseits zu differenzieren sein zwischen den links- und rechtsrheinischen Gebieten, andererseits zwischen jenen Territorien, die den immobilen Kirchenbesitz ihren Domänen eingliederten, und solchen, die ihn verkauften.

Ein abschließender, kürzerer Abschnitt stand unter der Fragestelung, wie die um ihre materielle Grundlage gebrachte katholische Kirche nach 1803 weiterexistieren konnte. Angesprochen sind damit die aus dem Reichsdeputationshauptschluß ableitbaren Staatsleistungen an die Kirche. Während sich die Pensionszahlungen an die säkularisierte Geistlichkeit und die Ausstattung der Domkirchen aufgrund eindeutiger Vorgaben relativ problemlos gestalteten, rankte sich vor allem um die Aufwendungen 'für Gottesdienst, Unterrichts- und andere gemeinnützige Anstalten' eine langanhaltende juristische Kontroverse, von der sich eine direkte Linie zum Ablösungsauftrag der Staatsleistungen ziehen läßt, wie er in der Weimarer Verfassung formuliert und im Bonner Grundgesetz erneuert wurde.

An beide Referate schloß sich eine lebhafte Diskussion an. *Laetitia Boehm*

Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum e.V.

Bericht über die Mitgliederversammlung am 06. Oktober 1987 in der Universität Augsburg:

Der stellvertretende Vorsitzende erstattete Bericht über die laufenden Publikationen.

Die Mitgliederversammlung beruft einstimmig die Herren Dr. Bosbach und Dr. Alois Schmid in den Ausschuß.

Die Mitgliederversammlung nahm Kenntnis, daß der Ausschuß dem Vorstand Entlastung erteilt hat.

Den Vortrag hielt Herr Professor Dr. *Peter Rummel*, Donaualtheim, über das Thema: „Kirchliches Leben in der Reichsstadt Augsburg vom ausgehenden Mittelalter bis 1537":

„Mußte es vielleicht... zur Kirchenspaltung kommen?" Ausgehend von dieser Frage, die Papst Johannes Paul II. am 4. Mai 1987 in Augsburg stellte, wird der Versuch unternommen, am Beispiel des kirchlichen Lebens in der Reichsstadt Augsburg die Hintergründe der religiösen Entwicklung aufzuzeigen, die hier im katholischen Bereich 1537 durch die „Abthuung der papistischen Abgötterey" einen vorläufigen Endpunkt erreichte.

Der Vortrag, dessen voller Wortlaut im „Historischen Jahrbuch" (1988) erscheint, gliedert sich in drei Abschnitte:

1. Der Kirche von Augsburg innerhalb des reichsstädtischen Gefüges.
2. Der religiöse Alltag im ausgehenden Mittelalter.
3. Kirchliches Leben im Widerstreit der Konfessionen.

Zunächst werden die spätmittelalterlichen Strukturen innerhalb der Stadt dargestellt und die Spannungen angedeutet, die zwischen Rat und Bischof, Bürgerschaft und Domkapitel, Laien und Klerus bestanden, desgleichen wird das Verhältnis der Religiosen zu den Bewohnern skizziert. Hier finden sich Ansatzpunkte, welche die rasche Ausbreitung der nachfolgenden Reformation trotz einer bis etwa 1520 kirchentreuen Haltung der Bevölkerung verständlicher machen.

Das 2. Kapitel befaßt sich mit dem religiösen Leben in der Reichsstadt und hebt augsburgische Eigentümlichkeiten hervor, die z.T. über die Grenzen Schwabens hinaus Aufsehen erregten, z.B.: täglicher Kommunionempfang einer Gruppe von Laien – Diskussion über die Echtheit der Wunderhostie von Heilig Kreuz – die fromme „hochsteizlerin" Laminit. Zugleich wird an große kirchliche Veranstaltungen in Anwesenheit des Kaisers erinnert, die noch Glaubensstärke und Glaubenseinheit dokumentierten.

Erwin Iserloh

5. Sektion für Altertumswissenschaft

a) Abteilung für Klassische Philologie

Schon das gut besuchte Sektionstreffen am Sonntag, dem 4. Oktober 1987, im „Hasenbräu-Stüberl" machte deutlich, daß die Mitglieder auch in diesem Jahr der Einladung zur Generalversammlung in erfreulich großer Zahl gefolgt waren.

Im Verlaufe des geselligen Abends konnte Herrn Dr. Elmar Hartmann ein herzliches Wort des Dankes dafür ausgesprochen werden, daß er nun schon seit genau drei Jahrzehnten mit unermüdlichem Engagement für die Ziele der Görres-Gesellschaft und der altertumswissenschaftlichen Sektion eintritt.

Anläßlich der Eröffnung der Sektionsveranstaltungen am folgenden Montag vormittag war es eine besondere Freude, unter den Besuchern auch die Vertreterin der Klassischen Philologie an der gastgebenden Universität Augsburg, Frau Prof. Dr. Marion Lausberg, begrüßen zu können.

Die Reihe der wissenschaftlichen Vorträge wurde sodann eröffnet von Herrn Prof. Dr. *Lambert Isebaert* (Namur), der über das Thema „Der Begriff σχολή in den Schriften Platons" sprach:

Die Erforschung sämtlicher Belegstellen der Wortsippe σχολή, σχολάζω usw. im *corpus Platonicum* lehrt, daß hier der Begriff „Muße" nicht ein „Nichtstun", sondern vielmehr eine „ausschließliche Beschäftigung mit etwas" ausdrückt. Zwischen σχολή und ἀσχολία besteht kein eigentlicher Gegensatz; *vacatio* und *occupatio* sind komplementäre, keine kontradiktorische Aspekte eben desselben Vorganges: jede σχολη ist naturgemäß zugleich ἀσχολία τῶν ἄλλων. Eine richtige Opposition trifft man nach Plato nur zwischen höheren und niedrigeren σχολαί, je nachdem, ob sie sich auf einen ernsthaften (wertvollen) oder auf einen spielerischen (minderwertigen) Gegenstand beziehen. – An niedrigen Erscheinungen der σχολή findet sich mancherlei; gemeinsam ist ihnen, daß sie sklavischer Natur sind: sie genügen äußeren, d.h. stofflichen Anforderungen und führen zu zwar unmittelbarem, aber nur kurzfristigem Genuß. Dem stellt Plato lediglich eine höhere σχολη gegenüber, und zwar das *otium philosophicum*, d.h. die seelische Freiheit und die daraus folgende Fähigkeit, zur Kenntnis und zum dauerhaften Glück zu gelangen; sie entspricht dem inneren Drang jedes Menschen zur *vita contemplativa*. Im Hinblick auf diese σχολή sind alle niedrigen σχολαί insgesamt als ἀσχολίαι („Hemmungen") zu betrachten. Denn: „es gibt für Sklaven keine Muße".

Anschließend hielt Herr Prof. Dr. *Hermann Tränkle* (Zürich) einen Vortrag über „Gebet und Schimmeltriumph des Camillus":

Die Vorgänge, die mit einem der spektakulärsten Erfolge der römischen Frühgeschichte, der Eroberung der mächtigen Etruskerstadt Veji im Jahre 396 v.Chr. durch den Dictator M. Furius Camillus, zusammenhängen, sind in der historischen Überlieferung stark aus- und umgestaltet worden. Die berühmte Darstellung des Livius im fünften Buch von *Aburbe condita* steht am Ende dieser Entwicklung, und man hat immer wieder gefragt, auf welcher Überlieferungsstufe die einzelnen Elemente seiner Erzählung entstanden sind und wie stark er selbst umgestaltend eingegriffen hat. Im Vortrag wurde gezeigt, daß der Schimmeltriumph des Camillus entgegen der herrschenden Auffassung einer besonders frühen Überlieferungsstufe angehört, daß er aber ursprünglich mit einer anderen Kriegstat des Camillus in Verbindung stand. Das Gebet des Camillus im Anblick der brennenden Stadt kann nicht vor Ende des zweiten Jahrhunderts v.Chr. in die Geschichte hineingekommen sein. Livius gibt im wesentlichen die spätannalistische Überlieferungsstufe treu wieder, hat sie aber durch gewisse Auslassungen verändert, was vor allem der von ihm mit sichtlicher Anteilnahme gezeichneten Gestalt des Camillus zugute kam.

Der Nachmittag wurde eingeleitet mit Ausführungen von Herrn Prof. Dr. *Arbogast Schmitt* (Mainz) über „Ödipus und Adam. Zur Wahrheitsproblematik in Kleists 'Zerbrochenem Krug' und Sophokles' 'König Ödipus'":

Zwischen Kleists „Zerbrochenem Krug" und Sophokles' „König Ödipus" gibt es eine Reihe nicht unwesentlicher Analogien. Beide Stücke sind sogenannte „analytische" Dramen, in denen es ausschließlich um die Aufdeckung einer bereits begangenen Tat geht, in beiden Stücken ist die Hauptperson zugleich Täter und Richter u.ä.m.. Aus einem Hinweis Kleists geht hervor, daß er das Vergleichbare zwischen Ödipus und Adam in einem problematischen Verhältnis zur Wahrheit gesehen hat. Diesem Fingerzeig ging der Vortrag genauer nach. Dabei zeigte sich, daß von dieser Perspektive auf beide Dramen ein bezeichnendes Licht fällt. Weder ist Kleists Adam von einer „Dämonie der Lüge" noch Sophokles' Ödipus von einer „Dämonie des Wissenwollens" geprägt. In der Komödie wie in der Tragödie geht es vielmehr um das Problem, wie sich einem Subjekt durch Sprachgebrauch, Konvention, Verfallensein an den Augenblick u.ä. auf vielfältige Weise die Wahrheit verstellt.

Die Vorträge des Montags fanden ihren Abschluß mit einem Referat von Herrn Prof. Dr. *Kurt Smolak* (Wien) „Zur literarischen Technik des Bibelepikers Eupolemius":

Das lateinische Epos des pseudonymen Autors Eupolemius über die Kämpfe des Messias und dessen Gegner Cacus (d.i. das böse Prinzip), um 1100 wohl im deutschen Kulturraum entstanden, versucht erstmalig in der mittellateinischen Literatur eine Kunstmythologie zu schaffen, zunächst um dadurch den Erfordernissen der Gattung zu entsprechen. Die traditionelle allegorische Deutung sowohl des Alten Testaments als auch der klassischen lateinischen Dichter (als Beispiel dient Theodulf von Orléans, carm. 45, aus karolingischer Zeit) legten diese Möglichkeit eines Epos christlich-biblischen Inhalts nahe. In deren Realisierung wird die biblische Historie insofern berücksichtigt, als sie durch das reichlich verwendete Mittel der Beschreibung kunstvoller Gegenstände, besonders von Schilden, stets gegenwärtig bleibt und somit für die Handlung motivierend wirkt. Da der Dichter selbst am Schluß seines Werkes einen Deutungshinweis gibt – die geschilderten Kämpfe seien die Knochenhülle, die das wohlschmeckende Mark umschließe –, ist die Vermutung gestattet, daß das Epos sich auf konkrete historische Ereignisse der Zeit bezieht. Der erfolgreiche erste Kreuzzug wäre ein derartiger zeitgeschichtlicher Anlaß.

An die Vorträge schlossen sich jeweils eingehende und zum Teil lebhaft geführte Diskussionen an, welche die starke Resolanz erkennen ließen, die sie beim Publikum gefunden hatten.

Nicht minder großes Interesse brachten die Zuhörer am Dienstag, den 6. Oktober 1987, den erstmals ins Sektionsprogramm aufgenommenen Informationen und Berichten über Neuigkeiten aus der Altertumswissenschaft entgegen.

Zunächst referierten Prof. *Mossay* (Louvain-la-Neuve) und Prof. *Sicherl* (Münster) über die Fortschritte bei dem von der Görres-Gesellschaft geförderten Forschungsunternehmen „Gregor von Nazianz". Dabei zeigte sich, daß das letzte Jahr sowohl für die Ausgabe der Reden als auch für die Arbeit an den Gedichten beträchtliche Fortschritte gebracht hat und wichtige Teile erfolgreich abgeschlossen werden konnten.

Anschließend beleuchtete Prof. *Bartelink* (Nijmwegen) die Probleme, die im Zusammenhang mit seiner Arbeit an einer Ausgabe des griechischen Textes der „Vita Antonii" des Athanasios zu bewältigen sind.

Allgemein wurde es als besonders verdienstlich angesehen, daß Prof. *Lebek* (Köln) es übernommen hatte, über neue, seit Anfang der Achtzigerjahre aufgetauchte, literarische Texte zu berichten. Der Mitherausgeber der „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" verstand es, trotz der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit einen informativen Überblick über die bedeutendsten Entdeckungen und deren innovativen Wert für die Forschung zu geben.

Es war die einhellige Auffassung der Zuhörer, daß derartigen Informationen nach Möglichkeit auch künftig im Sektionsprogramm ein fester Platz eingeräumt werden sollte.

Hans Jürgen Tschiedel

b) Abteilung für Alte Geschichte

Am Montag sprach Herr Dr. *Stephan Elbern,* Berlin, über das Thema „Das Verhältnis des spätantiken Kaisers zur Stadt Rom".

Die Veränderung der strategischen Lage des Römischen Reiches und die damit verbundene Militarisierung des Kaisertums im 3. Jh. erzwangen das Ende der dauernden Präsenz der Kaiser in Rom und damit den Verlust der Hauptstadtfunktion für die Stadt. Der Entwicklungsprozeß zur Entstehung neuer Residenzen, unter der Tetrarchie begonnen, erreichte seinen Höhepunkt in der Gründung Constantinopels als „altera Roma".

Obwohl über hundert Jahre nicht mehr tatsächliches Machtzentrum, blieb Rom der ideelle Mittelpunkt zumindest des Weströmischen Reiches; seine Bewohner genossen weiterhin die traditonellen Privilegien. Das kaiserliche Interesse an der Stadt – aufgezeigt an der Münzprägung der Herrscher, Stiftungen von Baumwerken und Besuchen in Rom – ging allerdings im Laufe des 4. Jhds. kontinuierlich zurück und verlagerte sich auf den religiösen Bereich.

Die Unzufriedenheit der Römer mit den Verlust der politischen Bedeutung ihrer Stadt wurde zur ideologischen Grundlage von Usurpatoren; die in der Stadt erhobenen illegitimen Herrscher hoben sich durch ihre auf die Ewige Stadt orientierten „Regierungsprogramme" deutlich von den rechtmäßigen Kaisern dieser Zeit ab.

Seit dem Beginn des 5. Jhds. mehrte sich die Zahl kaiserlicher Aufenthalte in Rom; seit der Regierung Valentinians III. löst die Stadt wieder Ravenna als Residenz ab; diese Verlagerung des Kaiserhofes war vermutlich in der tatsächlichen Machtverteilung zwischen Kaiser und hohen Militärs begründet.

Am Ende der Untersuchung stand die Analyse der kaiserlichen Besuche in Rom, in denen das „Rom-Erlebnis" der Kaiser und die noch in der Spätantike einzigartige Stellung der Stadt deutlich werden.

Heinrich Chantraine

c) Abteilung für Archäologie

Bei der Abteilung für Archäologie wurden drei Vorträge gehalten. Es sprachen:

Frau *Marie-Louise Cremer,* Köln: „Dionysische Kulte in Kleinasien: Der bewaffnete Dionysos"

Entstehung und Wandel der Dionysosikonographie sind jedem Archäologen wohlbekannt. Im 6. Jh. v. Chr. erscheint der Gott bärtig, im langen Gewand, Rebzweig, Thyrsos und Kantharos in den Händen haltend, ab dem 5. Jh. v. Chr. ist das Bild des jugendlichen Gottes vorherrschend. Vom Hellenismus bis in die Spätantike bleibt er in der Gestalt des schönen Jünglings geläufig. Wenig beachtet hingegen sind die Darstellungen des bewaffneten Dionysos. Wie ein Hoplit ausgestattet, kämpft er in archaischer Zeit an der Seite der olympischen Götter gegen die Giganten. Diese Darstellungsweise ändert sich im Hellenismus, er erscheint nun nicht mehr als Kämpfer im Harnisch, sondern als unbewaffneter, junger Gott im kurzen Chiton, nur den Thyrsos führend, auf den Darstellungen der Gigantomachie; ein bewaffneter Dionysos war um diese Zeit ikonographisch wohl nicht mehr möglich. Umso mehr erstaunt es, im nord-

westlichen Kleinasien zwei Weihreliefs des 2. Jh. v. Chr. zu finden, auf denen Dionysos, auf dem einen inschriftlich benannt, gepanzert und bewaffnet vor dem Opferaltar steht. Die Frage stellt sich, warum der Gott auf diesen Reliefs bewaffnet und im Panzer erscheint und aus welchem Grunde er in dieser Form verehrt wird.

Bewaffnete Götter sind im kleinasiatischen Raum seit hethitischer Zeit geläufig, noch im 8. Jh. v. Chr. treten sie im Schmuck ihrer Waffen auf. So steht Tesup, der oberste Gott, genau wie sein Sohn Telepinu bewaffnet auf den Reliefs; als Wettergötter herrschen sie über Blitz und Donner und sorgen für den lebensnotwendigen Regen; ihr Begleittier ist der Stier. Nach neueren Forschungen ist Telepinu aber auch der Schutzgott der Wasserversorgung; er läßt die Quellen fließen und sorgt dafür, daß die Flüsse nicht versiegen. Mit seinen Waffen wehrt er die Feinde ab, die diese Ordnung stören wollen. Die Verbindung von Wettergott und Quellwasser zeigt z.B. das bekannte Felsrelief von Ivriz. Als Beschützer der Fruchtbarkeit hält der Gott hier Ähren und einen Rebzweig und läßt als Schutzgott der Quelle, über der das Denkmal errichtet ist, das Wasser aus seiner Hand fließen. Im griechischen Pantheon übernimmt dann Dionysos den Rebzweig, auch führt er den Stier als Reittier und kann, wie es Vasenbilder aufzeigen, eine Axt tragen. Sie könnte wie bei Telepinu auf eine Schutzfunktion hinweisen, und dies könnte der Aspekt sein, unter dem der bewaffnete Dionysos als Nachfolger des hethitischen Wettergottes im Hellenismus in bestimmten lokalen Kulten Kleinasiens verehrt wird. Als Schutzgott der Wasserversorung steht er, wie einst der hethitische Wettergott bewaffnet vor seinen Adoranten, um die Feinde abzuwehren, die die für die Menschen notwendige Ordnung der Wasserläufe stören wollen. Als Dank hierfür stellte man ihm im nordwestlichen Kleinasien, wo orientalische Vorstellungen und Darstellungsformen offenbar lange weiterleben, derartige Votive auf.

Professor Dr. *Marc Waelkens*, NFWO, Leuven: „Neue Archäologische Forschungen in Nord-Pisidien"

Seit 1982 wird der nördliche Teil Pisidiens, d.h. das Bergland nördlich von der türkischen Südküste, von einer gemischten englisch-belgischen Gruppe erforscht mit der Absicht, alle noch erhaltene archäologische Reste systematisch zu untersuchen. Bisher wurden die antiken Städte Antiocheia (Yalvaç), Cremna (Camlik) und Sagalassos (Aglasun) untersucht. Aus diesen Untersuchungen hat sich bereits ergeben, daß Pisidien während der hellenistischen Zeit, nicht wie bisher meistens angenommen wurde, ein rückständiges Gebiet war mit einer kriegerischen Bevölkerung, sondern daß die großen Städte und sogar auch mehrere kleinere Ortschaften während der späthellenistischen Epoche richtige Kulturzentren geworden waren mit einer bodenständigen architektonischen Tradition, die sich sehr gut mit jener der großen Zentren an der türkischen West- und Südküste vergleichen ließ. Dabei lassen sich ausgeprägte pergamenische Einflüsse feststellen. Diese Tradition wurde in der frühen Kaiserzeit fortgeführt und weiterentwickelt. Nur in den augusteischen Kolonien wie Antiocheia und Cremna wurden damals auch kennzeichnende römische Bautypen introduziert, was jedoch vor allem mit der Herkunft der Kolonisten zusammenhängt. Im 2. Jh. war die Architektur dieser Kolonien auch schon völlig kleinasiatisch geworden, wobei sehr starke Verbindungen mit dem benachbarten Pamphylien festgestellt werden können. Auf jeden Fall war Pisidien seit der hellenistischen Zeit eine Landschaft mit einer völlig entwickelten, hochqualitätsvollen Bautradition, die bis in die späte Kaiserzeit beibehalten wurde.

Professor Dr. *Georg Daltrop*, Eichstätt: „Der Apoll vom Belvedere – Überlieferung und Restaurierung"

Als sich 1816 ein englischer Parlamentsausschuß mit dem Ankauf der Parthenonskulpturen beschäftigte, diente ihm zum Vergleich die Statue des Apoll vom Belvedere. Was hatte diese antike Statue so bekannt gemacht, daß sie als Wertmaßstab herangezogen wurde? Über ihre Herkunft läßt sich nichts Sicheres nachweisen; da Ausgrabungsberichte fehlen, scheiden Auskunft gebende Fundzusammenhänge für die Erklärung und Deutung der Statue aus. Bei dem bisher ältesten, sicheren Zeugnis handelt es sich um eine Zeichnung aus dem Ende des 15. Jhds mit dem Hinweis auf den römischen Aufbewahrungsort S. Pietro in Vincoli. Die erste literarische Notiz findet sich in Francesco Albertinis Opusculum de mirabilibus novae et veteris urbis Romae von 1510, nach der diese Statue Apollons im Statuenhof des Belvedere steht. Warum ließ Julius II. sie in den Vatikan bringen? Auf Wunsch von Clemens VII. wurde 1532 die Apollonstatue von Montorsoli ergänzt. Was beabsichtigte der Papst mit der modernen Vervollständigung, eine der frühesten Antikenrestaurierungen? Napoleon brachte den Apoll von Belvedere 1798 wie in einem Triumphzug nach Paris und heftete bei der feierlichen Eröffnung des Musée Napoleon im Louvre am 10. April 1800 selbst die Inschrifttafel an ihre Basis: General Bonaparte erbeutete sie im 5. Jahr der Republik und stellte sie im 1. Jahr seines Konsulats auf! Im Jahre 1924 wurde die Statue von Guido Galli unter dem Generaldirektor Bartolomeo Nogara ent-restauriert, d.h. die Ergänzungen entfernt. Wurde damit der originale Zustand wiedergefunden? Die Eisenstangen der Stützkonstruktion oxydier-

ten in der Folgezeit und eine Erneuerung wurde unumgänglich. Die Ausstellung in den Vereinigten Staaten bot die Gelegenheit, diese Statue erneut zu restaurieren und ihr einen freien Stand ohne Wandstütze zu geben.

Tony Hackens

6. Sektionen für Deutsche, Englisch-Amerikanische und Romanische Philologie

Ausgehend von dem Faktum, daß die gewaltige Bildersprache der Geheimen Offenbarung bis in die jüngste Gegenwart ihre Faszination für Literatur und Bewußtseinsbildung nicht verloren hat, veranstalteten die Sektionen für Deutsche, Englisch-Amerikanische und Romanische Philologie ein gemeinsames Kolloquium mit dem Thema *Apokalypse und Antichrist in der europäischen Literatur.* Dabei ging es weniger um die Darstellung formgeschichtlicher Entwicklungen als um problemgeschichtliche Fragestellungen, da für die diffusen apokalyptischen Ängste am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrtausends Antworten auch aus der Geschichte der Literatur gesucht wurden.

Im 20. Kapitel der Geheimen Offenbarung (des Neuen Testamentes) ist jene Rede vom tausendjährigen Friedensreich Christi enthalten, welche die Grundlage aller chiliastischen Strömungen der nachchristlichen Zeitalter geworden ist. In Krisen- und Wendezeiten, vor allem aber in Zeiten der Verfolgung und Unterdrückung, haben sich diese Vorstellungen, verbunden mit den Gedanken vom Ende der Welt, von Gericht, Untergang und einer neuen Erde, jeweils verdichtet, so daß sich die Situation der Entstehung der Geheimen Offenbarung (in der Christenverfolgung unter Domitian) in ihren literarischen und propagandistischen Adaptationen aller Zeiten und Völker spiegelt. In den genannten Krisen- und Wendezeiten aber verbindet sich die Vorstellung von Endzeit und Gericht mit der Gestalt des Antichrist, die im Neuen Testament nur unscharf zu greifen ist und vielleicht eben deshalb die literarische Phantasie besonders stimuliert hat. Der Antichrist (der von Luther so genannte Endchrist, der Widerchrist) ist schon in urchristlicher Vorstellung ein der Parusie Christi vorausgehender Widersacher des Göttlichen und Guten, auf dessen Gestalt alles Böse, Gerichtsängste, Schuld- und Strafbewußtsein, Verfolgungsfurcht und, in der Klimax der Unterdrückung, auch die Hoffnung auf die endgültige Bändigung von Tod und Verderben übertragen werden. Nero und das brennende Rom wurden (immer wieder in der Geschichte der Literatur) mit dem Antichrist und dem apokalyptischen Feuer identifiziert; Mohammed war in christlicher Vorstellung ein Antichrist; die Mauren wurden im 8. Jahrhundert in den christlichen Ländern als die Boten des Antichrist gesehen, wie die Türken im 16. und 17. Jahrhundert. Den Namen Napoleons gar meinten die Zeitgenossen im Apollyon (dem Engel des Untergangs der Geheimen Offenbarung) unmittelbar greifen zu können; für die Katholische Bewegung des 19. Jahrhunderts (und noch für Selma Lagerlöf, 1897) waren Materialismus und Sozialismus Konfigurationen des Antichrist, so daß Donoso Cortés den großen Endkampf zwischen den Heeren des Katholizismus und des Sozialismus erwartete. Der pervertierte Messianismus der Nationalsozialisten bediente sich solcher Versatzstücke ebenso, wie die Literatur des innerdeutschen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus, die in Hitler die Personifikation des antichristlichen Bösen gesehen und bezeichnet hat. So ist auch das apokalyptische Feuer immer wieder der Anspielungshorizont für das brennende Rom, das brennende Moskau (in der russischen Literatur), das brennende Paris (z.B. bei Zola), und noch Thomas Manns berühmte Formel „München leuchtete" enthält jenen apokalyptisch-drohenden Unterton, der am Ende der so eingeleiteten Erzählung („Gladius Dei") in dem breiten, auf das der Wollust verfallene München herabzuckenden Flammenschwert Bild geworden ist.

Offenkundig gibt es bei der literarischen (und propagandistischen) Verarbeitung apokalyptischer Bilder und Figuren Konstanten, die auch eine rationale Erklärung für die unbewußten und die bewußten Endzeitvisionen eines alternden Europa erlauben. Eine solche Konstante scheint der unmittelbare Quellenbezug der Literatur von der Spätantike bis zur Gegenwart auf die Geheime Offenbarung zu sein. In wörtlichen Zitaten, in einem festen Bildbestand (in dessen Mittelpunkt das apokalyptische Feuer und sein Abbild: das Rot der untergehenden Sonne stehen), in der Evokation eines kenntlichen Anspielungshorizontes ziehen sich apokalyptische Themata und Bilder durch die Literatur der Jahrhunderte, ohne daß die Kraft dieser Bilder abgenommen hätte; im Gegenteil: sie scheint an Intensität noch zuzunehmen.

Apokalyptische Bildlichkeit (in dem genannten, auf die Geheime Offenbarung bezogenen Sinn) aber – und dies ist eine zweite Konstante eines reichen Bildfeldes – scheint das Einfallstor starker religiöser Energien in Literatur und Propaganda zu sein, so daß von hier aus die immer wieder zu erkennende, in östlicher freilich stärker als in westlicher Literatur ausgeprägte Verbindung von Mystik und Politik wurzelt. Die Eindringlichkeit, mit der die Vorstellungen von Apokalypse und Antichrist in den slawischen Ländern seit der Reformation rezipiert wurden, könnte mit der insgesamt verspäteten Rezeption der Geheimen Offenbarung in der Ostkirche zusammenhängen, wie die Verbindung von Mystik und Politik im religiösen Sozialismus Westeuropas (Gustav Landauer) starke Impulse aus dem russischen Anarchismus (Kropotkin) erhalten hat.

An Wendezeiten (mit allen Hoffnungen, die sie wecken, mit allen Ängsten, die sie hervorrufen), findet sich das apokalyptisch-endzeitliche Thema besonders häufig in der Literatur, so daß die Verbindung zur politischen und ökonomischen Entwicklung jeweils unmittelbar herzustellen ist. Jahrhundertwenden und gar Jahrtausendwenden sind solche Verdichtungszeiten, so daß die „Schwellenzeiten" der Geschichte (etwa das 14. Jahrhundert in Europa) besonders intensiv mit apokalyptischer Literatur besetzt sind. Utopie und Anti-Utopie sind dabei nur herausragende Formen aus dem Gesamtbestand der apokalyptischen Themata.

Die Variable aber, welche eine starke Dynamik innerhalb der unschwer zu vermehrenden Konstanten erzeugt, ist das Phänomen der Säkularisation, nicht als ein punktuelles Ereignis, sondern als ein langandauernder Prozeß verstanden, der bereits im späten Mittelalter beginnt und an der Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert nur einen ersten Höhepunkt erreicht hat. Individualisierung (im 16. Jahrhundert), Psychologisierung (im 18. Jahrhundert) und Physikalisierung (in der nachdarwinistischen, monistischen Moderne) scheinen die Stationen dieses Prozesses einer Säkularisierung apokalyptischer Bildlichkeit zu kennzeichnen, wobei mit der Individualisierung die Moralisierung einhergeht, die Psychologisierung sich bei Goethe und in der Romantik abzeichnet, und die Physikalisierung den Untergang der Welt durch Entropie mit apokalyptischen Bildern zu mischen sucht.

Die Referate des Kolloquiums – insgesamt sicher Inseln, die einem unübersehbaren Kontinent von Themen und Formen vorgelagert sind – versuchten nicht nur, einzelne Schnitte durch die europäischen Nationalliteraturen (durch deutsche, englische, russische, italienische und spanische Literatur) zu legen, sondern auch das gesamte Panorama vom Mittelalter bis zur Neuzeit zu skizzieren, so daß je zwei Referate dem Mittelalter, zwei den frühen Jahrhunderten der Neuzeit und zwei der Moderne gewidmet waren.

Walter Berschin, Professor für Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit an der Universität Heidelberg, verdeutlichte in dem einleitenden Referat über „Anselm von Havelberg und die Anfänge einer Geschichtstheologie des hohen Mittelalters" die geschichtstheologische Strukturierung des ersten nachchristlichen Jahrtausends, die u.a. durch die Paulinische Dreizeitenlehre (ante legem – sub lege – sub gratia) geschehen konnte, durch die

Sechs-Weltalter-Lehre, durch den virulenten Chiliasmus, durch die Identifikation der Kirchengeschichte mit der Lösung der sieben Siegel der Apokalypse.

Der Prämonstratenser Anselm (Bischof von Havelberg 1129–1155; Erzbischof von Ravenna 1155–1158) war 1136 als Gesandter Kaiser Lothars in Konstantinopel. Auf Anregung des großen Literaturmäzens Papst Eugen III. berichtete er um 1149 über die öffentlichen Disputationen, die er damals mit den gelehrten griechischen Theologen geführt hatte, in einem „Dialogi" betitelten Buch (Migne PL 188, col. 1139–1248). Die Begegnung mit der Orthodoxie hat ihm den Blick für das Besondere der kirchlichen Entwicklung des Abendlandes geschärft. Er fragt sich, wie es möglich ist, daß die christliche Religion so verschiedene Formen annehmen konnte, daß zum Beispiel im Abendland seiner Zeit, im Gegensatz zum Morgenland, neue Orden entstanden, Riten sich wandelten, Neuerung auf Neuerung folgte. Anselm stellt die Frage nach dem Plan Gottes mit der Menschheit und insbesondere nach dem Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte. Die Apokalypse ist ihm ein Schlüssel für das Verständnis der Geschichte als fortwährende Offenbarung.

So aufschlußreich die Darstellung von Anselms Vision der Menschheitsgeschichte (von Abel bis zum letzten ins Gottesreich berufenen Menschen) auch für die mittelalterliche Sicht von Endzeit und Apokalypse war, so deutlich wurde doch auch, daß Anselms Geschichtsoptimismus, der mit dem antiken Geschichtspessimismus gebrochen hat, eine relativ isolierte Position im 12. Jahrhundert geblieben ist und keine Nachfolger gefunden hat.

Die Frage nach einem apokalyptischen Pessimismus und der Vision einer neuen Erde und eines neuen Himmels war auch eine der zentralen Fragen in dem Vortrag von *Willi Erzgräber*, Professor für Englische Philologie an der Universität Freiburg i.Br., der über „Apokalypse und Antichrist in der englischen Literatur des 14. Jahrhunderts. William Langlands 'Piers Plowman', Joachim von Fiore und der Chiliasmus des Mittelalters" referierte.

Die Pest und der Bauernaufstand, der Hundertjährige Krieg und das Schisma (seit 1378), das Auftreten Wyclifs und die Lehren der Lollarden erzeugten in England in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine Atmosphäre geistiger, politischer, sozialer und religiöser Unruhe, die sich in dem mutmaßlich zwischen 1362 und 1399 entstandenen Epos 'Piers Plowman' spiegelte, das allgemein William Langland zugeschrieben wird. Langland war davon überzeugt, daß das sechste und letzte Weltzeitalter, in dem die Menschheit nach der Lehre der mittelalterlichen Theologie lebte, nun tatsächlich zu Ende gehe. Prophezeiungen, die auf das Weltende und die damit zu befürchtenden Katastrophen hinweisen, sind an mehreren Stellen des 'Piers Plowman' anzutreffen; Bilder unbekannter Herkunft und Anspielungen auf die Apokalypse des Johannes werden dabei in der Regel mit moraltheologischen Warnungen verknüpft. Die apokalyptisch-eschatologische Sicht erreicht in Langlands Dichtung in den Szenen ihre stärkste Ausprägung, die das Auftreten von Lady Meed, einer Gestalt, die der Babylonische Hure nachgebildet ist, und des Antichrist und seines Gefolges darstellen. Aus dem erzählerischen Kontext wurde ermittelt, welche Bedeutung Langland diesen beiden Gestalten zuwies, und wie die Szenenfolgen, in denen sie erscheinen, aufeinander bezogen sind. Die knappe Darstellung eines vollendeten Weltzustandes, die Langland in den III. Passus des B-Textes des 'Piers Plowman' einarbeitete, gab in der Forschung Anlaß zu der Vermutung, daß Langland mit der apokalyptisch-eschatologischen Thematik auch Anregungen aus den Schriften des Joachim von Fiore verarbeitet habe, in denen chiliastische Ideen vertreten werden. Diese These wurde anhand des Textes überprüft, die Anspielungen auf das Christuskönigtum wurden eruiert und insgesamt die sehr breite, nicht auf eine Quellenschicht (Apokalypse, Mystik, Chiliasmus) festzulegende Traditionsanbindung des Epos erläutert.

Daß Lady Meed nicht die Versuchung durch die politische, sondern durch die ökonomische Macht bedeutet, wurde in der Diskussion mit der Schwellenzeit des 14. Jahrhunderts in Verbindung gebracht, auf die vor allem Joseph Görres in seiner Deutung des Mittelalters immer wieder zurückgewiesen hat.

Das Referat von *Werner Welzig*, Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Wien, über das Thema „'Es werden Zeichen an Sonne, Mond und Sternen sein'. Endzeit in der geistlichen Rede des Barockzeitalters" schien zunächst quer zur allgemeinen Interpretationsrichtung des Kolloquiums zu liegen.

An ausgewählten Predigten katholischer Prediger des 17. Jahrhunderts, nämlich an Adventspredigten des Kapuziners Prokop von Templin (1608–1680), des Dominikaners Ludwig Schmutzer (1661 zum Prie-

ster geweiht) und des Jesuiten Gerhard Pauli (1648–1713), demonstrierte der Referent seine dezidiert vorgetragene These vom eschatologischen Desinteresse der barocken Predigt, welche das apokalyptische Thema nur zum Anlaß nimmt, eine Theologie des Handelns in der Gegenwart zu entwickeln. Zwei gegenläufige Konzepte wurden erkannt. Dem einen zufolge wird die „apokalyptische" Rede des Evangeliums zu amplifizierenden Darstellungen einer Schrecken erregenden und damit zur Einkehr bewegenden Schaubühne des Weltuntergangs genutzt. Nach dem anderen gelten die biblischen Worte über das, was „alsdann" geschehen wird, als unmittelbare „Zeichen" für das, was „anheut" erforderlich ist. Dieser Widerstreit von eher futurisch und eher präsentisch orientierter Rede von Advent und die höchst merkwürdige, am Begriff der „Zeichen" ansetzende Transformation der biblischen Worte über Endzeit in geistliche Rede von Jetztzeit standen im Mittelpunkt des Vortrags

Seine These von einem demonstrativen Desinteresse an Eschatologie in den von ihm erörterten Predigten wollte der Referent allerdings nur als einen signifikanten Befund für katholische, oberdeutsche Adventspredigten gewertet wissen und nicht verallgemeinert sehen. Da er selbst auf den Einleitungssatz des 'Simplicissimus Teutsch' hingewiesen hatte, in dem es heißt: „Es eröffnet sich zu dieser unserer Zeit (von welcher man glaubt / daß es die letzte seye)...", wurde in der Diskussion die These aufgestellt, daß ein demonstratives eschatologisches Desinteresse katholischer Volksprediger als eine Strategie der Abweisung von in der Zeit wuchernden eschatologischen und apokalyptischen Vorstellungen gewertet werden müsse.

Mit dem Referat von *Hans Rothe,* Professor für Slavische Philologie an der Universität Bonn, über „Eschatologisches Denken und Entstehung der Staatsauffassung in Rußland" war der Übergang in die neueren Jahrhunderte gegeben, da das ungemein gelehrte Panorama einer Strukturierung russischen Staatsdenkens (von Ivan dem Schrecklichen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts) durch Apokalyptik von Dostojevskijs Roman 'Die Brüder Karamazov' ausging, der ohne dieses, Juristisches und Mystisches mischende, Staatsdenken nicht verständlich ist.

Eschatologisches Denken, so wurde aus dem Referat deutlich, war in Rußland eine Folge der Reformation und muß daher an seinen nicht-russischen Wurzeln aufgesucht werden. In Lemberg und Wilna wurde im Anschluß an Kyrillos von Jerusalem (4. Jahrhundert) zur Abwehr der polnischen Gegenreformation die Lehre ausgebildet, daß Rom und der Katholizismus der Antichrist seien. Hierbei wurden Gedanken polnischer, weißrussischer und in Polen wirkender italienischer Protestanten benutzt. Diese Schriften wurden in Kiev übernommen (1620 ff.) und kamen von da nach Moskau (1644). In Moskau verbanden sie sich einerseits mit der seit Beginn des 16. Jahrhunderts bekannten Lehre von Moskau, dem „dritten Rom", das nun der letzte Hort gegen den abgefallenen Westen vor dem Auftreten des Antichrist sei; andererseits nach 1667 mit der starken Bewegung der sogenannten Altgläubigen, die dann in Peter dem Großen und allen Zaren den Antichrist sahen. Vorstellungen dieser Art gehörten bei den oppositionellen Intellektuellen in Rußland im 18., 19. und noch im 20. Jahrhundert zum tragenden Grund ihres Staats- und Geschichtsdenkens. Eine historische Verbindung zu den Auseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts ist zwar bisher weder bewiesen, noch auch nur vermutet, wurde jedoch von dem Referenten wahrscheinlich gemacht.

Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für die Verbindung von Apokalyptik und Staatsdenken bot der Referent in der Darstellung des Streites um die Kalenderreform, da der Prediger Stefan Zizanij aus Lemberg die Einführung des Gregorianischen Kalenders bei den Katholiken damit begründete, daß diese so versuchten, die Welt über die Ankunft des Antichrist zu täuschen.

Ulrich Broich, Professor für Englische Philologie an der Universität München, sprach anschließend über „Apokalypse und Entropie als konkurrierende Konzepte zur Beschreibung des Weltendes in der Literatur der Gegenwart und in William Goldings 'Darkness Visible'".

Obwohl Apokalypse und Entropie Konzepte des Weltendes darstellen, ist ihre ursprüngliche Bedeutung völlig verschieden. Das Konzept der Apokalypse ist religiösen Ursprungs, es bezeichnet eine punktuelle Weltkatastrophe am Ende der Heilsgeschichte und ist in seiner christlichen Form mit religiösen Vorstellungen wie dem Kommen des Antichrist, der Wiederkehr Christi, dem Millenium und der Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde verbunden. Das Konzept der Entropie wurde dagegen

von der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts entwickelt; ihm zufolge ist der Weltuntergang ein langer Prozeß, an dessen Ende sich die Energiedifferenzen im Universum ausgeglichen haben und der Wärmetod der Welt erfolgt. Seitdem die Literatur im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer häufiger vom Thema des bevorstehenden Weltendes fasziniert wurde, hatten beide Konzepte auch in literarischen Werken Konjunktur. Dabei wurden im Zuge einer wachsenden Säkularisierung des Apokalypse-Begriffes und eines wachsenden Pessimismus die Unterschiede zwischen beiden Konzepten immer mehr nivelliert; Apokalypse und Entropie wurden geradezu austauschbare Begriffe. Am deutlichsten wird dies in der modernen Science Fiction, welche in ihren zahlreichen Weltkatastrophenerzählungen entropische und apokalyptische Modelle als beliebig varriierbare und kontaminierbare Versatzstücke verwendet. Eine Ausnahme in dieser Entwicklung bildet der 1979 erschienene Roman 'Darkness Visible' des englischen Nobelpreisträgers William Golding. In seinem Roman gewinnt Golding nicht nur den ursprünglichen Sinn von Apokalypse zurück und nimmt eine Entsäkularisierung des Begriffs vor, sondern er baut seinen Roman geradezu auf dem Kontrast von Apokalypse und Entropie auf, indem er seinen beiden Hauptfiguren jeweils eines dieser Konzepte zuordnet und aus diesem Gegensatz zugleich die unterschiedlichen moralischen Implikationen beider Konzepte ableitet. Die Wiedergewinnung der religiösen Dimension des Apokalyptischen, im Unterschied zu – fast nihilistischen – Erklärungsversuchen eines Endes der Welt durch Entropie (die sich der Mensch willentlich zueigen machen und so beschleunigen kann), ist die einzigartige Bedeutung Goldings innerhalb der Gegenwartsliteratur.

Der abschließende Vortrag von *Bernhard König,* Professor für Romanische Philologie an der Universität Köln, über „Geschichte und Geschichten im Zeichen des Weltendes. Zur Bedeutung apokalyptischer Elemente bei Umberto Eco und Mario Vargas Llosa" verdeutlichte nicht nur das souveräne ästhetische Spiel mit apokalyptischen Bildern, Motiven und der zeichenhaften Struktur der Geheimen Offenbarung, sondern auch die breite Traditionsbindung des modernen Romans, in dem das ganze Panorama chiliastisch-eschatologischen Denkens (bis zurück zu Joachim von Fiore und nach vorne bis zum Thomas Manns 'Doktor Faustus') präsent ist, und in dem die Frage nach der Integration der Marginierten auch die Rolle der Amtskirche ins Gespräch bringt.

Im Abstand von nur wenigen Monaten erschienen zu Beginn unseres Jahrzehnts zwei bedeutende historisierende Romane, deren epische Welt ein „Reich des Untergangs" (im Sinne der thematologischen Bestimmung H. Petriconis) ist: Umberto Ecos 'Il nome della rosa' (1980; deutsch: 'Der Name der Rose', 1982) und Mario Vargas Llosas 'La guerra del fin del mundo (1981; deutsch: 'Der Krieg am Ende der Welt, 1982). Gemeinsam ist beiden Erzählwerken der explizite Rekurs auf die Johannes-Offenbarung, auf ihre vieldeutige Bildwelt von Endzeit und Vollendung der Welt. Während diese apokalyptischen Vorstellungen in der 'Chronik' des gelehrten peruanischen Romanciers Vargas Llosa, der (u.a. auf der Basis des von einem Augenzeugen, dem brasilianischen Schriftsteller E. da Cunha, zusammengestellten Materials) ein polyperspektivisches Bild vom wundersamem Wirken der religiösen „Erwecker"-Gestalt des „Ratgebers" (Consejero/Conselheiro) gegen Ende des 19. Jahrhunderts im ländlichen Nordost-Brasilien, seiner schnell mit den merkwürdigsten Gestalten sich füllenden Siedlung Canudos und deren Verteidigung gegen die – erst beim vierten Versuch erfolgreichen – Truppen der vom Ratgeber zum Antichrist erklärten jungen brasilianischen Republik entwirft, vornehmlich aus der dem Romangeschehen zugrundeliegenden historischen Personenkonstellation und Ereignisfolge herrühren und mit ihr verbunden bleiben, setzt der nicht minder gelehrte italienische Autor Eco die apokalyptischen Vorstellungen zusätzlich als kompositionslenkenden Elemente ein. Zusätzlich, denn auch bei ihm wird im Hintergrundsraum, auf der Basis historischer Quellen, eine von apokalyptischen Vorstellungen bestimmte sozialgeschichtlich und sozialpsychologisch zu erklärende religiöse Erneuerungs- (d.h. Protest-) Bewegung (die der 'Apostelbrüder' des ausgehenden 13. und frühen 14. Jahrhunderts in Italien) dargestellt. Doch vor diesem Hintergrund und in vielfältiger Beziehung zu ihm spielt sich das fiktive Romangeschehen ab, die Serie der seltsamen Kloster-Morde, die (natürlich ist dies nur ein Spiel des Autors, das im Werk als Spiel des Zufalls erklärt wird) von einem gründlichen Kenner der Offenbarung des Johannes systematisch inszeniert zu sein scheinen, in einer auch sonst – von den Skulpturen des Kirchenportals bis zum Kern der Sammlungen der Klosterbibliothek und bis hin zum Weltbild der 'traditionalistischen' Benediktinermönche – apokalyptisch bestimmten und gestimmten Welt.

In den regen Diskussionen, an denen sich neben Literarhistorikern und Studenten auch Theologen und Historiker beteiligten, wurde insbesondere die Frage gestellt, ob die Ästhetisierung der Apokalypse in der modernen Literatur mehr sei als ein vordergründiges Interesse an Sprache, Bildhaftigkeit und Strukturmustern der Geheimen Offenbarung? Ihr wurde ent-

gegengehalten, daß in der Moderne zwar kaum Ansätze zu einer christlichen Auslegung der Geheimen Offenbarung zu finden seien, wohl aber die elementare Sehnsucht nach dem Religiösen und seiner welterklärenden Kraft. *Wolfgang Frühwald*

7. Sektion für die Kunde des Christlichen Orients

In der Sektionsveranstaltung am Dienstag, dem 6.10.1987, wurde im Seminarraum 2104 um 10 Uhr ein Vortrag gehalten.

Univ.-Prof. DDr. P. *Ludger Bernhard*, Salzburg: „Literarischer Austausch zwischen verfeindeten Ostkirchen – Geben und / oder Nehmen?"

Die HS Add. 14,711 im British Museum wird im zugehörigen Katalog von W. Wright u.a. folgendermaßen beschrieben: This volume ist written in a rather inelegant, MALKITE hand, and dated A. Gr. 1533 (17. Juli) A.D. 1222. Zum Inhalt heißt es: Select Offices for various occasions, according to the Malkite use. Auf S. 1 aber findet sich an Arabic note, rather indistinctly written, which states that this book was presented as a waḳf of the Syrian convent in the desert of Macarius in the year of the martyrs 993 (18. Juli) A.D. 1277. Man fragt sich, was die den Melkiten so feindlich gegenüberstehenden Jakobiten veranlassen konnte, eine HS mit Offiziums-Texten der fremden Konfession nicht nur innerhalb von auf den Tag genauen 55 Jahren auf dem weiten Weg von Nordmesopotamien her zum Syrerkloster in der ägyptischen Wüste bringen zu lassen, sondern sich ihren Besitz auch noch durch den Waqf-Vermerk zu sichern. Eben der Inhalt, der zwar tatsächlich aus Texten für das Melkiten-Offizium bestand, aber genau deswegen auch Bestandteile enthielt, die von den Jakobiten wie eigenes Literaturgut behandelt wurden, nämlich die (liturgischen) Kanones des byzantinischen Offiziums. Es handelt sich dabei um gedichtete und in Musik gesetzte Einschaltstrophen zu bestimmten biblischen Texten, die in der Liturgie neben den Psalmen als Gebets- und Gesangstexte verwendet wurden und durch ein immer weitergehendes Wuchern der frei gedichteten Einschalttexte die biblischen Texte, zu denen sie gehörten, allmählich verdrängten, worüber sie zu einem selbständigen Bestandteil des Chorgebets wurden. Im Syrischen hatte es eine genau gleichgeartete Entwicklung liturgischer literarischer Texte gegeben, wobei der zeitliche Vorrang in der gegenseitigen Übernahme und Beeinflussung umstritten ist, sicher aber das literarische genus als solches ein gemeinsames Erbe aus einer ungeteilten Vergangenheit darstellt, an dem man trotz allem konfessionellen Gegensatz auch in der Weiterentwicklung gegenseitig festhielt.

Im Bereich der Liturgie gab es auch sonst auf gemeinsamem Ursprung beruhenden Austausch zwischen „verfeindeten" Konfessionen. So wird etwa in der Hs Vat. Syr. 37, die ein jakobitisches Kalendarium enthält, mehrmals bei Festangaben auf Unterschiede zwischen den „Syrern" = Jakobiten und den „Griechen" = Byzantinern bezüglich der gleichen Feste oder Heiligenfeiern hingewiesen. Umgekehrt findet sich im Vat. Syr. 21, einem melktitisch-byzantinischem Kalendarium, die gleiche Art auf die „Syrer" = Jakobiten zu verweisen, obwohl die Hs selbst in syrischer Sprache niedergelegt ist. Für die vorösterliche Fastenzeit findet sich darin bezüglich der Leseordnung folgende Rubrik: „Lies, was Dir gefällt, aus den Perikopenbüchern der Griechen oder der Syrer".

Ein dritter Weg des stillschweigenden Austausches literarischen Gutes zwischen „verfeindeten" Kirchen verschiedenen Bekenntnisses war die direkte Übernahme von Schriften und Texten, die aus einem gemeinsamen Erbe hervorgehend, von den jeweiligen Konfessionskirchen als das Werk eines ihrer hervorragenden Kirchenführer bzw. Theologen ausgegeben wurden. Dafür gibt es viele Beispiele, wir begnügen uns hier, auf das „Buch vom Priestertum" zu verweisen, das auf jakobitischer Seite meist Iwannis von Dara, aber auch Moses b. Kepha zugeschrieben wird, von den Maroniten dagegen ihrem Nationalheiligen Johannan Maron. Auf dem gleichen Gebiet liegt es, wenn eine von der Forschung eindeutig für Dionysios b. Salibi vindizierte Erklärung der Messfeier von den Maroniten unbedenklich ebenfalls für ihren geistigen Ahnherrn Johannes Maron in Anspruch genommen wird.

Noch weiter auf diesem Wege geht der „Austausch" literarischen Gutes zwischen den beiden offiziell sich „feindlich" gegenüberstehenden syrischen Kirchen, wenn literarische Werke hervorragender Jakobiten bei voller Namensnennung des „häretischen" Autors von den Maroniten übernommen werden. So hat etwa der später von Rom zu einem Bischof der Maroniten eingesetzte Schreiber der HS 174 des vatikanischen Katalogs, Sergius Risius, zum geistlichen Nutzen seiner Glaubensgenossen einen Sammelband religiöser Dichtungen meist jakobitischer Verfasser niedergeschrieben. Dabei geht er so weit, dem großen Jakobiten Barhebraeus den vielleicht in der Vorlage gefundenen Ehrentitel „Unser verehrungswürdiger Vater, der heilige Gregor" zu geben, ja in einer Nachschrift scheut sich dieser maronitisch-katholische Amanuensis nicht, die Fürbitte des jakobitischen Kirchenhauptes anzurufen.

War vielleicht der literarisch so oft scheinbar ganz unversöhnlich zum Ausdruck gebrachte Gegensatz zwischen den verschiedenen Konfessionskirchen doch keine echte Feindschaft, so daß ihm zum Trotz sich ein literarischer Austausch als ein echtes Geben und Nehmen vollzog? Die Art, wie Bar Hebraeus von dem gemeinsamen Verdienst aller Christen mit syrischer Kirchensprache am Zustandekommen einer auf griechischen Vorlagen beruhenden arabischen Übersetzungsliteratur spricht, gibt uns doch wohl ein Recht, das Verhältnis zwischen den „verfeindeten", weil konfessionell gespaltenen Kirchen so zu sehen. In seiner Weltgeschichte zählt er jedenfalls an solchen Übersetzern sowohl Mitglieder seiner eigenen, der jakobitischen Kirche wie auch Nestorianer wie auch einen Maroniten auf, um dann abschließend festzustellen: „Sie alle sind Syrer". Und wenn er über die im Orient seiner Zeit verwendeten Chronologien spricht, sagt er zusammenfassend von den Mitgliedern der gleichen konfessionell gespaltenen Kirchen, sie gleichsam in einem Bund zusammenfassend: „Wir Syrer (verwenden die seleukidische Zeitrechnung)"!

Die Teilnehmer zeigten sich in der anschließenden Aussprache sehr an diesem Thema interessiert, das noch kaum in das Blickfeld der Forschung getreten und auch vom Standpunkt der Ökumene aus von erheblicher Bedeutung ist, und baten den Referenten, weitere Forschungen auf diesem Gebiet anzustellen. *Julius Aßfalg*

8. Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft

„Braucht Demokratie den Gehorsam?" Das Rahmenthema, das sich die Sektion gestellt hat, rührt an ein demokratisches und an ein deutsches Tabu. Es ist zwar heute üblich, bei jeder sich bietenden Gelegenheit über Widerstand und Widerstandsrecht, über die Ausnahme von der Regel des staatsbürgerlichen Rechtsgehorsams, zu reden, nicht über die Regel selbst. Sogar die Wörter sind verpönt, die herkömmlich die Normalität der staatsbügrelrichen Pflichtenstellung gegenüber dem geltenden Recht bezeichneten: „Gehorsam", „Untertan", „Obrigkeit". Adäquate neue Wörter sind nicht an deren Stelle getreten. Die Sache wird, wo sie denn trotz der obwaltenden Gehorsamsprüderie berührt werden muß, umständlich umschrieben oder umschwiegen. Die politische Rhetorik ruft dagegen die „Kultur des Ungehorsams", des zivilen oder des militanten, herauf und die des zeitversetzten, zu seiner Zeit versäumten, nun nachgeholten Widerstandes inmitten demokratischer Normalität. In der politischen Tradition galt es als Selbstverständlichkeit, daß jedwede Herrschaftsordnung des Gehorsams der Herrschaftsunterworfenen bedarf und durch diesen überhaupt erst begründet wird: oboedentia facit imperantem. So steht denn am Anfang des rechtlichen wie des ethischen Kodex der Bürgerpflichten herkömmlich die Pflicht zum Gehorsam gegenüber der „Obrigkeit", wie immer diese in der historisch wechselnden Verfassungslage sich präsentiert: in der Person des Herrschers, in der Herrschaftsinstitution, in der nach Maßgabe des Herrschaftssystems gültigen Norm. Diese hergebrachten Vorstellungen werden durch politische Verheißungen, die sich an die Demokratie knüpfen, in Frage gestellt und, so mag es scheinen, überwunden: durch die Utopien der Identität von Regierenden und Regierten, der Aufhebung des Gehorsams durch Einsicht, der Ablösung von Entscheidung, Befehl und Zwang durch den herrschaftsfreien Diskurs. Der Rechtsgehorsam erscheint als vordemokratisches Überbleibsel, mit dem sich noch spezifisch deutsche Traumata der historisch erlebten Gehorsamsperversion verbinden.

Die Realität der parlamentarischen Demokratie jedoch bleibt hinter jenen demokratischen Utopien zurück und wird durch sie in Legitimationsbedrängnis gebracht. Der infinitesimale politische Einfluß des Bürgers, den ihm die demokratischen Mitbestimmungsrechte vermitteln, hebt die Differenz zwischen Regierenden und Regierten nicht auf. Unter den Bedingungen demokratischer Prinzipien der Freiheit, der Mehrheit, der Repräsentation und der Macht

auf Zeit sind alle positiven Gesetze diskutabel. Die freie Einsicht aller Bürger in die Notwendigkeit und die Vernunft der einzelnen Gesetze ist angesichts des babylonischen Pluralismus nicht zu erwarten, angesichts der technischen Schwierigkeiten der meisten Materien praktisch nicht möglich, angesichts der Willkür und der Überflüssigkeit vieler Regelungen nicht zumutbar und angesichts der Hoffnung auf demokratische Evolution auch nicht zu erhoffen. So vermag die Demokratie das Gehorsamsproblem nicht zu lösen; sie macht es, soweit sie es zu beseitigen versucht, nur noch verwickelter, als es zuvor in der heute als „obrigkeitsstaatlich" abgetanen Epoche gewesen ist. Der Gehorsamsbedarf der Demokratie wächst mit ihrem Regelungsdrang, mit der Normenflut. So ist denn der effektive Gehorsamsbedarf der heutigen aktionistischen Demokratie größer als der vergangener autoritärer Staaten, deren Macht nach Tocqueville „gewalttätig, aber begrenzt" war, indes die der Demokratie „sanft, aber unbegrenzt" ist.

Die Frage nach Sinn und Notwendigkeit des Gehorsams in der Demokratie führt über den Horizont der Demokratie, des modernen Staates und seines Rechts hinaus auf ihre vorrechtlichen theologischen und philosophischen Grundlagen. So entfaltete sich die Thematik denn in der theologischen, der philosophischen und der (staats-)rechtlichen Dimension. Am Anfang stand die neutestamentarische Lehre vom Gehorsam im locus classicus des Römerbriefes, dem Ursprung einer ungeheuren Wirkungsgeschichte. Prof. Dr. *Paul Mikat* behandelte die überaus heiklen Probleme, die der Text der heutigen Exegese stellt: „Gehorsam und Widerstand im Lichte von Röm. 13,1–7". Prof. Dr. *Hermann Krings* wandte sich der Frage zu, wie die (als solche vorausgesetzte) Rechtspflicht zum Gesetzesgehorsam in der Demokratie philosophisch begründet und ethisch unterfangen werden könne, nachdem die alten Legitimationsmuster nicht mehr passen; und er ging auf die Suche nach einer gegenwartsgerechten „Tugend ohne Namen", für deren Ortsbestimmung die rechte Mitte im aristotelischen Sinne Orientierungshilfe bieten könne: „Die Tugend zwischen Gesetz und Freiheit". Der staatsrechtliche Aspekt des Problems war Gegenstand des dritten Referats, das der ehemalige Bundesverfassungsrichter Prof. Dr. *Willi Geiger* hielt: „Rechtsgehorsam im demokratischen Rechtsstaat – Grund und Grenzen". Ausgangsthese war, daß der Gehorsam in der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland aus der Tafel der Tugenden getilgt sei und daß gleichwohl die Gesetze dieser Gesellschaft auf Gehorsam angelegt seien. Er ging den rechtlichen Grenzen des Rechtsgehorsams nach wie seinen realen Defiziten und deren Ursachen in Staat und Gesellschaft. – Die drei Referate werden vollständig in diesem Jahres- und Tagungsbericht wiedergegeben (S. 19, 34 u. S. 49).

Die Veranstaltung war ungewöhnlich gut besucht von Angehörigen aller Sektionen und aller Generationen. Die Diskussionen waren lebhaft und kontrovers. Grundsatzfragen und aktuelle Exemple, Sinnprobleme und Sprachregelungen wurden erörtert, ohne daß die Fülle der Problematik hätte ausgeschöpft werden können. Ungeachtet aller offenen und streitigen Fragen zeichnete sich Konsens im einzelnen ab: daß der Rechtsgehorsam (welchen Namen man ihm auch heute zu erkennen mag) eine notwendige, wenn auch keineswegs hinreichende Bedingung für die Lebensfähigkeit des demokratischen Gemeinwesens ist; daß die Rechtfertigung des Rechtsgehorsams sich nicht (aus der zumeist bestreitbaren) Vernünftigkeit der zu befolgenden Norm ableitet, sondern aus den Lebensbedingungen des freiheitlichen Gemeinwesens, nicht zuletzt aus den Erfordernissen des inneren Friedens, daß also das Legitimationsproblem das positive Recht, die formalen Kompetenz- und Verfahrensregeln der Demokratie transzendiert.

Josef Isensee

9. Sektion für Wirtschafts- und Sozialwissenschaft

Die am 5.10.1987 durchgeführte Veranstaltung beschäftigte sich mit Fragen der Vermögenspolitik. Auf der Basis eines den theoretischen Grundlagen gewidmeten Referates wurden sodann aktuelle einschlägige Fragen behandelt.

1. Als erster sprach Prof. Dr. *Wolfgang J. Mückl*, Passau, über „Theoretische Grundlagen der Vermögenspolitik".

Mit den beiden Vermögensbeteiligungsgesetzen (1984 / 1986) ist in die Vermögenspolitik der Bundesrepublik Deutschland wieder Bewegung gekommen. Damit hat ein wirtschaftpolitischer Aktionsbereich eine Neubelebung erfahren, dessen Bedeutung für die Gesellschaftsordnung unseres Landes kaum überschätzt werden kann. Auf diesem Felde haben sich seit vielen Jahren insbesondere Vertreter der katholischen Soziallehre engagiert.

Der Vortrag befaßte sich mit den Zielen, den Ansatzpunkten, den Instrumenten und den wichtigsten Wirkungen der Vermögenspolitik. Die Ziele wurden in ihrer Beziehung zu den grundlegenden Zielvorgaben der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik analysiert. Die Ansatzpunkte ergaben sich aus den (Kreislauf-)Zusammenhängen, die zwischen der Verteilung und der Verwendung der Einkommen bestehen. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Ersparnisbildung, aber auch den Anlageentscheidungen der Wirtschaftssubjekte zu.

Die Instrumente der Vermögenspolitik wurden daraufhin untersucht, inwieweit sie die Sparfähigkeit, die Sparneigung und die Anlageentscheidungen der Wirtschaftssubjekte beeinflussen. Dabei wurden im wesentlichen die Sparförderung, der Investivlohn sowie die Gewinn- bzw. Ertragsbeteiligung behandelt. Die Analyse beschränkte sich nicht auf die Darstellung der verschiedenen Funktionsprinzipien dieser Instrumente, sondern befaßte sich auch mit deren Auswirkungen auf die Vermögensneubildung sowie auf die Einkommens- und Vermögensverteilung.

2. Das zweite Referat hielt Ministerialdirigent *Richard Zimmer* vom Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, Bonn, über „Vermögensbildung in der Bundesrepublik Deutschland in den letzten Jahren – Zielsetzung, Erfolge und Probleme".

Die Förderung des Sparens und der Vermögensbildung, die in ihrem Ursprung überwiegend auf die Wiederaufbauphase der Nachkriegszeit zurückgeht, hat bis in die 80er Jahre hinein vorrangig die Anlage in Geldsparformen, bei Lebensversicherungen und Bausparkassen bewirkt.

Mit den beiden Vermögensbeteiligungsgesetzen von 1983 und 1986 wurde aus sozial- und wirtschaftspolitischen Gründen die staatliche Förderungspolitik stärker auf Produktivkapitalbeteiligungen konzentriert. Im Vermögensbildungsgesetz wurde die Förderung für Vermögensbeteiligungen auf 936,– DM aufgestockt, und die Anlagemöglichkeiten wurden insbesondere um mittelständisch orientierte Beteiligungsformen erweitert. Mit dieser Neuorientierung der Vermögenspolitik wird nicht nur eine breitere Beteiligung der Arbeitnehmer am Kapital der Wirtschaft angestrebt, sondern auch die Partnerschaft zwischen Arbeitnehmern und Unternehmen gefördert. Zugleich kann sie zur Verbesserung der unternehmerischen Kapitalstruktur beitragen.

Die Erfahrungen mit den neuen vermögenspolitischen Regelungen zeigen, daß die Arbeitnehmer die damit geschaffenen Möglichkeiten und Chancen zur Vermögensbildung zunehmend erkennen und nutzen: Während 1983 noch ca. 98 v.H. der vermögenswirksamen Leistungen in das Konten-, Versicherungs- und Bausparen geflossen sind und nur etwa 2 v.H. in Vermögensbeteiligungen angelegt wurden, werden gegenwärtig rd. 10 v.H. der vermögenswirksamen Leistungen zum Erwerb von Vermögensbeteiligungen verwendet.

Im Anschluß an die Ausführungen der beiden Referenten wurden die in den Vorträgen angeschnittenen Fragen intensiv diskutiert.

J. Heinz Müller

10. Sektion für Kunstgeschichte

Das Programm der Sektion war in diesem Jahre sehr reichhaltig. Dazu gehörte auch der Eröffnungsvortrag, der im Zusammenhang mit einigen anderen Referaten den kulturellen Rang des Tagungsortes und die künstlerischen Erscheinungen in der näheren und weiteren Umgebung von Augsburg erhellen wollte. Zwei weitere Vorträge waren allgemeinen Problemen der mittelalterlichen Bilderwelt gewidmet, – einmal Fragen des Bilderstreites in Byzanz in seinen eventuellen Auswirkungen auf das Abendland, zum anderen neuen Interpretationen eines wichtigen Werkes mittelalterlicher zyklischer Bildkunst.

Professor Dr. Dr. h.c. *Bruno Bushart*, dem Augsburger Kunstkreis in langjähriger musealer wie universitärer Tätigkeit sowie in vielen Publikationen eng verbunden, sprach am Vorabend des Beginns der Jahresversammlung vor vollbesetztem Plenum über das Thema „Augsburg und Italien".

Augsburg, die einstige römische Provinzhauptstadt Augusta Vindelicum steht seit der Gründung in reger künstlerischer Beziehung zu Italien. Während aber für das Mittelalter von einem stilbildenden Einfluß Italiens nur in Einzelfällen die Rede sein kann und nach dem Dreißigjährigen Krieg eine weithin eigenständige Entwicklung der Kunst zu verzeichnen ist, vollzieht sich zwischen 1500 und 1630 gleichzeitig mit der politischen und wirtschaftlichen Blüte der Reichsstadt ein Assimilierungsprozeß, wie er an Intensität und Umfang im damaligen Deutschland nirgendwo anzutreffen ist. Den Anfang bildet die zwischen 1506 und 1518 erbaute Fuggerkapelle bei St. Anna, der sich die Kirchen der Dominikaner und Dominikanerinnen, die Fuggerhäuser am Weinmarkt oder städtische Bauvorhaben wie der Perlachturm als Beispiele früher Renaissance-Architektur anschließen. Auch die gleichzeitige Skulptur, Malerei, Graphik und das Kunstgewerbe zeugen für die nachhaltige Wirkung italienischer, vornehmlich venezianischer Anregungen. Das Ergebnis ist jedoch nicht eine kopistenhafte Nachahmung, sondern die Umsetzung der südlichen Vorbilder in das heimische Idiom. Mit Tizians und vielleicht Paris Bordones Aufenthalten in Augsburg beginnt ein neues Kapitel der künstlerischen Beziehungen. Italiener oder in Italien geschulte Niederländer und Deutsche besstimmen das Bild der Ausgburger Kunst zwischen 1550 und 1590. Die meisten Künstler verließen Augsburg wieder nach Erledigung ihrer Aufträge, um an den Höfen von München, Prag oder Wien ihr festes Auskommen zu suchen. Damals entstehen auch die ersten Sammlungen italienischer Kunstwerke in Augsburg. Blieben diese Unternehmungen im wesentlichen auf den privaten oder den durch die Gegenreformation bestimmten kirchlichen Raum beschränkt, so kommt der intensive Einfluß der italienischen Kunst ab Ende des 16. Jahrhunderts vor allem der Erneuerung der ganzen Stadtgestalt und des Stadtbildes zugute. Die monumentalen Brunnen und Bildwerke aus Bronze, die anspruchsvollen öffentlichen Gebäude, die Neuausstattung der Kirchen, die Bemalung der Tore obliegen zunächst noch immer Künstlern, die aus Italien berufen wurden. Ihre langjährige oder dauernde Tätigkeit in Augsburg bietet die Garantie für die zunehmende Einbürgerung der italienischen Kunst. Am Ende des Prozesses stehen der Neubau und die Ausstattung des prächtigen Rathauses, das trotz der unverkennbaren Bezüge zu Italien der besonderen Situation Augsburg zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges in grandioser Weise Rechnung trägt.

Der erste Vortrag der eigentlichen Sektionsveranstaltungen war dem 1200-Jahres-Gedenken des 2. Konzils von Nikaia gewidmet, mit dem der byzantinische Bilderstreit zu Ende ging. Er wurde vom *Sektionsleiter* gehalten und war unter das Thema gestellt:

„Die Libri Carolini und die liturgische Kunst um das Jahr 800".

Mit dem 2. Konzil von Nikaia 787 war eine der bittersten Auseinandersetzungen in der Geschichte der frühen Kirche zu Ende gegangen: der „Bilderstreit", der von 730 bis 843 vor allem die Kirche im Osten tief aufgewühlt und zerrissen hatte. Die Tendenzen des Ikonoklasmus hatten sich bald lähmend, ja zerstörerisch auf dem Felde der kirchlich-liturgischen Kunst ausgewirkt. Mit den Formulierungen von 787 wurde der Weg gebahnt zur Pflege und rechten Verehrung des sakralen Bildes, ein Ereignis, das seit 843 und bis heute im „Fest der Orthodoxie" von der Ostkirche gefeiert wird.

Die ins Karolingerreich übermittelten (und fehlerhaft aus dem Griechischen übersetzten) Konzilstexte fanden dort einen sehr kritischen Widerhall. Im Auftrage König Karls verfaßte der (aus Spanien gebürtige) Theologe Theodulf, später Bischof von Orléans, im Jahre 791 eine offizielle Stellungnahme in den „Libri Carolini", an denen auch Karl der Große persönlichen Anteil nahm. Der Vortrag hatte sich zum Ziel gesetzt, möglichst konkrete, methodologisch weiterführende und zugleich praxisbezogene Aspekte

aus kunsthistorischer Sicht herauszuarbeiten. Er wollte vor allem der Frage nachgehen, in welchen Werken und in welcher Weise sich die Pflege der sakralen Bildkunst gerade in den „kritischen Jahren" zwischen der Abfassung der „Libri" und dem Beginn der Hochblüte karolingischer Kunst wiederspiegelt. Die hier festzustellende Übung bildlicher Darstellungen ist in verschiedenen Gattungen und Objektreihen vergleichend überprüft worden, unter Heranziehung reichen Bildmaterials und von monumentalen Mosaiken bis zu liturgischem Gerät kleiner und kleinster Formate. Wichtig erweist sich dabei auch die Frage nach den handelnden und verantwortlichen Persönlichkeiten im karolingischen Umkreis. Ausgehend von dem entschiedenen Wort in der Praefatio der „Libri Carolini": „nec cum illis frangimus, nec cum istis adoramus" gelangt die Untersuchung zum Ergebnis, daß die Reaktion auf das Konzil von Nikaia nicht in einer Art von karolingischer Bilderfeindlichkeit bestanden hat. Vielmehr wurde in den künstlerischen Kreisen offensichtlich bald verstanden, daß die „Libri" nicht primär eine künstlerische, sondern eine theologische Stellungnahme bedeutete, und daß sie gegen eine für falsch gehaltene Art der Bildverehrung, nicht aber gegen künstlerische Tätigkeit im religiös-liturgischen Bereich gerichtet war.

Das folgende, ebenfalls den ikonographischen Bereich mittelalterlicher Kunst betreffende Referat wurde von Priv.-Doz. Dr. *Christoph Eggenberger* von der Universität Zürich gehalten, der sich einen Namen in der Erforschung spätantik-frühmittelalterlicher Kunst gemacht hat. Das Thema lautete: „Die romanische Bilderdecke von St. Martin in Zillis/Graubünden".

Die Decke von Zillis bedarf keiner Vorstellung mehr, wohl aber eines frisches Zugangs. Ausgeklammert bleibt dabei die Frage der noch immer umstrittenenen Datierung; die Forschung pendelt sich bei einem Zeitansatz „um 1200" ein. Wichtiger erscheint zum einen die Datierung des Vorlagematerials, das den Malern von Zillis zur Verfügung gestanden hat, und zum anderen die Einbettung des Bilderzyklus in die zeitgenössische Mentalität. Einzelne Bildelemente, aber auch das Prinzip der bemalten Kassettendecke lassen sich über karolingische und ottonische Vorlagen vornehmlich aus dem Inselkloster Reichenau bis in die Spätantike zurückverfolgen. Im Vordergrund steht dabei die gemalte Kassettendecke des konstantinischen Palastes in Trier sowie die karolingischen Kopien des Kalenders von 354 und der illustrierten Ausgabe der Werke von Prudentius; der Codex Bernensis 264 als reichenauischer Miniaturenzyklus der Zeit um 900 weist aufschlußreiche Parallelen zu Zillis auf.

St. Martin liegt an einer wichtigen Nord-Süd-Achse in unmittelbarer Nähe zur Viamala, der gefährlichen Schlucht, die es auf der Straße von Chur über den San Bernardino-Paß nach Bellinzona oder über den Splügen nach Chiavenna zu überwinden galt. Die Kirche und ihr Bildprogramm darf deshalb füglich mit den Wallfahrtskirchen an den Pilgerrouten verglichen werden; der Wasserfries mit den Mischwesen, der die ganze Bilderdecke umschließt, läßt sich so ohne Zwang mit dem Tympanon von Beaulieu-sur-Dordogne in Parallele setzen. Die Decke spiegelt aber auch eine Frömmigkeit wider, die in den Schriften Bernhards von Clairvaux oder des Honorius Augustodunensis zu fassen ist, die aber auch den damals modernen dominikanischen und franziskanischen Idealen entspricht. Der Hinweis auf Honorius führt zum ungefähr mit Zillis gleichzeitigen Nordportal der Schottenkirche St. Jakob in Regensburg, wo die Mischwesen ebenfalls in die Nähe der Darstellung Christi gerückt erscheinen. Die zeitgenössische franziskanische Note wird in der Geisteshaltung deutlich, die den Mäanderfries mit den Sibyllenbüsten, neben anderen Bildelementen, der Sequenz „Dies irae" zur Seite stellen läßt.

Die Unmittelbarkeit des künstlerischen Ausdrucks, der naive Zeichenstil, die plakative Farbigkeit sind uns Zeugnis dafür, daß die Künstler eine aus dem damaligen Leben gegriffene Haltung und Stimmung eingefangen haben. So finden wir auch in verschiedenen Bildfolgen die Spuren damaliger liturgischer Formen und geistlicher Spiele. Die Decke ist übertragenes Abbild der Realität und heilsgeschichtliche *Vision* in einem. Nur in einer Vision können die Mischwesen des umlaufenden Wasserfrieses und die Posaunenengel auftreten, genauso wie die verschiedenen Verkündigungsengel für die Betroffenen, für Maria, Joseph und die Hirten Visionen darstellen.

Die folgende Gruppe von drei Referaten wurde eingeleitet von Dr. *Johannes Wilhelm*, der seit seiner Magisterarbeit bzw. Dissertation mit Augsburgischen Themen wohlvertraut ist. Als Mitarbeiter beim Landesdenkmalamt Baden-Württemberg steht er der Denkmälerpraxis in besonderer Weise nahe. Sein Thema behandelte „Die Entwicklung des profanen Wandbildes in der Gotik am Beispiel der Stadt Augsburg". Der Referent entfaltete darin ein höchst aufschlußreiches Bild von der bürgerlich-patrizischen Wandmalerei in einer reichen Stadt im späten Mittelalter.

Die ehemalige freie Reichsstadt Augsburg ragt mit dem überlieferten und erhaltenen Bestand profaner gotischer Wandmalereien nicht unter den anderen im Mittelalter bedeutenden Städten Süddeutschlands besonders hervor. Wie überall kam es auch hier im profanen Bereich zu einem raschen Wechsel der Stile und Moden, der repräsentativen Ausstattungen der Bürgerhäuser, einem Wechsel, der im Gegensatz zu dem auf dem sakralen Bereich steht, wo Altehrwürdiges meist die Tradition der Heiligkeit des Ortes unterstreicht. Stellt man jedoch die überlieferten Bilder zusammen, gibt die Auswertung einen exemplarischen Einblick auf die Entwicklung dieser repräsentativen Gattung der bürgerlichen Kunst.

Wie eng die Beziehung zwischen der profanen und der sakralen Malerei im Mittelalter war, zeigt das Bild des Zinsgroschengleichnisses der ehemaligen Leonhardskapelle (heute Senioratsgebäude der Fuggerei), das eine Replik der Abbildung gleichen Themas der Heidelberger Bildhandschrift des Sachsenspiegels (Cpg 164) ist, wo das Gleichnis der Evangelien dazu diente, weltliche Herrschaft und die Freiheit des nur Gott verpflichteten Menschen darzustellen. In Augsburg zeigte das um 1330 entstandene Beispiel an seinem ehemaligen Standort der alten Hoheitsgrenze zwischen der bürgerlichen und der bischöflichen Stadt die Durchdringung sakraler und profaner Themen und Bereiche.

Das untergegangene Wandbild des Mäusekrieges aus den achziger Jahren des 13. Jahrhunderts spiegelte in monumentaler Größe (2 auf 8 m) am Giebel des am dem Fronhof gegenüberliegenden Stadtvogthauses deutlich die Vorgänge der politischen Auseinandersetzung durch seine emblemartige Legendendarstellung wider. Höfische Einflüsse und Elemente finden sich in den Bildern der Hirschjagd und der berühmte Männer des Pfettnerhauses (Philippine-Welser-Str. 20). Die 1362 / 1368 entstandene Wanddekoration eines Saales, die den Anspruch der Ausstattung im Gebäude des damaligen Stadtpflegers Paul Pfettner belegt, entspricht auch in der Qualität der Ausführung und der künstlerischen Auffassung der Komposition gehobenen Ansprüchen.

Außer den figürlichen Wandmalereien herrschte im profanen Bereich weit mehr als im sakralen die rein ornamentale Malerei vor. Das großflächige mit Papageien belebte Rankenwerk unter einer Scheinarchitektur im Fuggerchor der St.-Anna-Kirche stammt aus einem Wohngebäude der achziger Jahre des 14. Jahrhunderts, das hier von der Kirche überbaut wurde.

Heraldische Malerei, oftmals an den Türmen der Stadt ausgeführt, ist uns weitgehend nur aus den Archivalien bekannt. Nur eine Kopie des Jahres 1913 überliefert einen mit Wappenschilden geschmückten gemalten Wandbehang aus der Dominikanerkirche, dessen Entstehung auf die Jahre 1370 / 1380 zu datieren ist. Das Turnierbild des ehemaligen Stettenhauses (Martin-Luther-Platz 5) stellt das zu Beginn des 15. Jahrhunderts aufkommende Thema des Historienbildes in besonderer Weise vor. Der Schaukampf mit Keulen und stumpfen Schwertern bezieht sich auf das große Turnier des Jahres 1416, bei dem die Vertreter der Reichsstädte und die Mannschaften der Bayernherzöge teilgenommen hatten. Eine Parallele dazu findet man in der zeitgleichen Turnierdarstellung des Hauses Marktstraße 63 in Ravensburg.

Historienzyklen größeren Ausmaßes entstehen gegen die Mitte des Jahrhunderts. So der Geschichtszyklus am Haus Peter Egens nach der Küchlinschen Reimchronik, den Meister Jörg Aman 1437 / 1442 für den damaligen Bürgermeister hatte malen lasse. Auch für das Rathaus berichten spätere Quellen von großen Historienbildern, die in dieser Zeit entstanden sein sollen. Das bürgerliche Interesse an der Geschichte schlägt sich in dieser Zeit auch in Büchern nieder.

Einziges erhaltenes Beispiel für einen so ausgedehnten Historienzyklus ist das Getäfer der Weberzunftstube, das 1457 Peter Kaltenhofer schuf. Schöpfungsgeschichte, Altes und Neues Testament und der Alexanderroman stellen die Weltgeschichte dar, deren kosmologischer Anspruch durch die Bilder der neun Helden, der Zehn Weisen und der Kurfürsten des Reiches sowie der Kaiserbildnisse ergänzt wurde.

In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts treten nun auch privatere Themen in den Vordergrund. So das Bild des Hochzeitsbades aus dem Haus Ludwigstraße 1 (zerstört beim Wiederaufbau), welches um 1490 zu datieren ist. Auch die Malerei an der Brandwand des Hauses Hunoldsgraben 27 (freigelegt beim Abbruch des Gebäudes 1972, zerstört 1983), die eine Hochzeitsgesellschaft mit dem tafelnden Paar, den Gabenträgern und Tanzpaaren zeigte, ist als Beispiel des beginnenden 16. Jahrhunderts dieser Gattung zuzuordnen.

Die Fassadenmalerei dieser Zeit kennt neben dem Bild auch das rein geometrische Muster. Bekannt sind die Beispiele, die sich in der Tafelmalerei niedergeschlagen haben, z.B. auf dem Jahreszeitenbild von 1531. Belegt sind diese Wanddekorationen jedoch auch durch Befunde (wie für St. Peter) oder Überreste (wie für das Gebäude Maximilianstraße 12), die durch photographische Aufnahmen dokumentiert sind.

Endpunkt der Entwicklung der Malerei der Gotik ist die für Augsburg berühmte Renaissancemalerei. Neben der Rathausbemalung (1516 durch Ulrich Apt d.Ä., Jörg Breu und Ulrich Maurmüller nach einem

Programm Conrat Peutingers ausgeführt) ist dabei besonders die der sogenannten Fuggerhäuser am Weinmarkt zu nennen. Letztere Malereien, angeblich nach einem Programm, das Kaiser Maximilian selbst seinem Sekretär Marx Treytzsaurwein diktierte, sind zum Teil noch durch Zeichnungen und Photographien des 19. Jahrhunderts überliefert. Die Fassadenmalereien beinhalten noch deutlich die Grundzüge der illusionistischen Malerei der Spätgotik, aber sie zeigen auch den Umbruch in die manieristische Malerei.

Die wenigen Überreste der profanen Wandmalerei in Augsburg geben einen Einblick, welchen Wert diese über die Kunstgeschichte hinaus als Dokumente der Kulturgeschichte besitzen. Die wissenschaftliche Aufarbeitung kann hier noch einiges an Aufklärung beitragen, so daß wenigstens die immer noch vorkommende Zerstörung solcher Dokumente ein Ende findet.

Einen glänzenden Vortrag über „Das Chorgestühl von St. Martin und die Memminger Bildhauer des frühen 16. Jahrhunderts" hielt Dr. *Albrecht Miller* von der Bayer. Verwaltung der Staatl. Schlösser, Gärten und Seen, wo er seit 1982 als Museumsdirektor für den Bereich der Schlösser in Mittel- und Unterfranken tätig ist, durch zahlreiche Publikationen über spätmittelalterliche Skulptur, aber auch über Kunstgewerbe (Fayence und Porzellan) bestens ausgewiesen.

Das Chorgestühl von St. Martin in Memmingen entstand 1501–1507 in Zusammenarbeit zwischen dem Schreiner Heinrich Stark und dem Bildhauer Hans Herlin von Dapratzhausen nebst einer Reihe wechselnder Gesellen. Die Rechnungsbücher des Kirchenpflegers sind erhalten, so daß der Fortgang des Werks und darüber hinaus sogar die Namen der Gesellen im einzelnen belegt sind.

Ikonographisch setzt sich das Gestühl deutlich von den älteren schwäbischen Gestühlen in Ulm, Konstanz und Weingarten ab. Als Bekrönungen der Stuhlwangen erscheinen Reliefbildnisse der weltlichen und geistlichen Prominenz der Stadt – ein Zeichen des neuen bürgerlichen Selbstbewußtseins. Propheten, Sibyllen und Apostel haben dagegen ihren Platz unter den Baldachinen. Die Stilanalyse zeigt bei den Wangenfiguren relativ große stilistische und qualitative Einheitlichkeit, bei den Halbfiguren unter den Baldachinen jedoch unterschiedliche Gesellenhände.

Der Bildschnitzer Hans Herlin wurde in der Forschung bisher völlig vernachlässigt. Seine Werke sind bisher falsch lokalisiert worden. Das von Lore Göbel 1953 zusammengestellte und zu spät datierte Werk des Meisters der Reinstettener Marienkrönung ist nicht in Biberach entstanden, sondern Hans Herlin zuzuweisen. Die hochwertigsten Arbeiten, die Reinstettener Marienkrönung und Maria und Johannes in Türkheim lassen sich stilistisch und qualitativ mühelos mit den besten Halbfiguren des Chorgestühls in Einklang bringen. Dasselbe gilt für das große Salemer Marientod-Relief von 1507–1508 im Badischen Landesmuseum, das bisher keine überzeugende Zuschreibung erfahren hat, und einen knapp lebensgroßen hl. Leonhard im Frankfurter Liebighaus, der dort als tirolisch gilt.

Der in Memmingen zwischen 1514 und 1530 als Bildhauer nachweisbare Christoph Scheller lieferte 1511 einen kleinen Altar für die Friedhofskapelle in Schwaz. Um dieses erhaltene Werk läßt sich ein umfangreiches Oeuvre gruppieren. Scheller war demnach von ca. 1510 an vor allem als Zulieferer von Skulpturen für die Werkstatt Ivo Strigels beschäftigt. Seine Hauptwerke sind der bildhauerische Schmuck der Altäre aus Maria Calanca 1512 und Tartsch 1514. Es fällt nicht schwer, die Handschrift Schellers an einigen Reliefs des Memminger Chorgestühls zu erkennen. Der Meister muß deshalb mit dem von 1501 bis 1507 in den Abrechnungen regelmäßig erscheinenden Altgesellen „Stoffel" identifiziert werden.

Der Bildhauer Hans Thoman erscheint zwischen 1514 und 1525 in den Memminger Archivalien. Sein Werk läßt sich über die erhaltenen Skulpturen der gesicherten Altäre von Feldkirch 1515 und Wangen 1515–1516 erschließen. Noch vorher sind drei Schreinfiguren des ehemaligen Hochaltars in Untrasried entstanden. Diese Basis ermöglicht die Identifizierung mit dem Meister von Ottobeuren, dessen Werk Alfred Schädler 1964 zusammengestellt hat. Der Rückblick von den Untrasrieder Frühwerken auf die Arbeiten Hans Herlins macht deutlich, daß Thoman den Formenschatz der Herlinwerkstatt gut gekannt hat. Ebenso deutlich ist aber auch der Ansatz der Entwicklung in eine neue Richtung zu spüren. Thoman wandte sich vom spannungsreichen, sperrigen Stil Herlins ab, und strebte nach flüssigen, rhythmisch bewegten, bildhaften Kompositionen. Mit größter Wahrscheinlichkeit ist er identisch mit jenem Gesellen Hans, der längere Zeit am Chorgestühl mitgearbeitet hat. Die Buchstaben HAN T am Kleid der europäischen Sibylle darf als versteckte Signatur gewertet werden.

Das Chorgestühl von St. Martin erweist sich damit als die Basis der Memminger Bildhauerei des frühen 16. Jahrhunderts, deren Geschichte noch zu schreiben ist.

Von besonderem Interesse für den weiteren Umkreis von Augsburg war der Vortrag von Dr. *H.A. Braun* (Beckum), der den Hörern schon von der Jahresversammlung in Osnabrück bekannt war. Mit dem unscheinbaren Thema „Eine Allgäuer Architektenschule des 18. Jahrhunderts" vermochte der Referent einen weiten architekturgeschichtlichen Horizont abzuschreiten, mit sehr klaren Kennzeichnungen lokal bedeutender Meister von J.J. Herkomer zu Dominikus Zimmermann, dem Meister der Wieskirche.

Die unter den Namen „Füssener Schule" zusammengefaßte Architektengruppe orientierte sich am Werk des Johann Jakob Herkomer (1652–1717). Ursprünglich Maler, bildete dieser sich in Venedig und dessen Umland zum Architekten aus, wie an seinem Formenschatz abzulesen ist. Durch den Bau der Abteikirche St. Mang in Füssen, einer Wandpfeilerhalle mit ausladendem Querschiff auf dem Grundriß des romanischen Vorgängerbaues, erlangte er überregionale Bekanntheit, die ihm weitere große Aufträge einbrachte. Die Leitmotive seiner Architektur, Thermenfenster und Spiegelkuppeln, fallen sofort ins Auge, während die Struktur der Wand sich erst eingehender Analyse erschließt. Herkomers bedeutendes letztes Werk, die Hauptpfarrkirche St. Jakob in Innsbruck, bei welcher sein Anteil und der seines Nachfolgers Johann Georg Fischer nicht eindeutig zu unterscheiden ist, wurde typusbildend für die Entwicklung im Kirchenbau des 18. Jahrhunderts in Tirol.

Der Neffe Johann Georg Fischer (1673–1747) führte die Tradition der Füssener Schule fort. Er entwickelte in seinem Hauptwerk, der Stiftskirche in Wolfegg, einen Typ von Einheitsraum, der dem Formempfinden des fortgeschrittenen 18. Jahrhunderts entsprach. Das Langhaus erhielt die Gestalt eines Wandpfeilersaales, der von einem eigenwillig wannenförmigen Spiegelgewölbe bedeckt wird. Im Osten schließt sich kontrastierend ein überkuppeltes Chorquadrat an. Eine durch Verzicht auf die Abseiten gewonnene Reduktionsform dieses Typus, die Fischer der Franziskanerinnenkirche in Dillingen zugrunde legte, wurde von seinem Schüler Franz Xaver Kleinhans (1699–1776), dem Vertreter der dritten Schulgeneration, bei der Frauenkirche in Bobingen aufgegriffen und variiert.

Formengut und Strukturmerkmale der Füssener Schule finden sich auch bei einer weiteren Gruppe von Baumeistern, die gewissermaßen eine parallele Traditionslinie bildet. Ihr Exponent ist Dominikus Zimmermann (1685–1766), der am Beginn seiner Laufbahn in Füssen Herkomers Mitarbeiter als Altarbauer gewesen ist. Gerade bei den für ihn bezeichnenden rhythmisch gruppierten kurvierten Fenstern und der Umwandlung der tektonischen Gliederung zur Dekoration zeigt sich deutlich Herkomers Einfluß.

Zimmermanns architektonisches Werk, insbesondere die Frauenkirche in Günzburg, wirkte als Vorbild anregend auf die Gestaltung der Kirchenräume der Brüder Dossenberger, obwohl sie in keinem direkten Schülerverhältnis zu ihm standen. Hans Adam Dossenberger (1716–1759) schuf mit der Theklakirche in Welden einen der reizvollsten Räume des späten Rokoko, während Joseph Dossenberger (1721–1785) sich in seinen späten Bauten wie der Pfarrkirche in Dischingen der Schwelle zum Frühklassizismus näherte, ohne die rokokohafte Bewegtheit in der Komposition ganz aufzugeben.

Eine Analyse der Bauten zeigt, daß sich bei den Werken Zimmermanns und der Brüder Dossenberger in Fenstergestaltung, Gewölbeformen und Raumstruktur Eigentümlichkeiten finden, die auf Anregungen durch Herkomer und seine Schule zurückgeführt werden können.

Die Referate des ersten Tages fanden überaus regen Zuspruch der zahlreichen Hörer. Die Frequenzen der letzten Vorträge waren durch die sehr aktuelle Thematik einiger anderer Veranstaltungen des gleichen Vormittags beeinträchtigt. Gleichwohl gab es fruchtbare Diskussionen zu den sachlich und in der Präsentation qualitätvollen letzten Referaten der Sektion.

Victor H. Elbern

11. Sektion für Musikwissenschaft

Die Sektion für Musikwissenschaft war an der diesjährigen Generalversammlung in doppelter Weise beteiligt. Zum einen dadurch, daß der Unterzeichnete selbst einen öffentlichen Vortrag übernommen hatte, und zum anderen durch drei Vorträge im Rahmen der Sektionssitzungen.

Der öffentliche Vortrag fand am Sonntag, dem 4. Oktober 1987, im Albertus-Magnus-Hörsaal der Universität statt: „Konfessionalität in der Kirchenmusik des 16. Jahrhunderts".

Das Thema war mit Bedacht im Hinblick auf den Tagungsort gewählt und bedeutete nicht mehr und nicht weniger als den ersten Versuch einer konfessionsübergreifenden musikwissenschaftlichen Betrachtung jener Epoche der Reformation und der Katholischen Reform, die auch den Gang der Musikgeschichte fundamental beeinflußte.

Vier Themenkreise kamen ausführlich zur Sprache: 1. Martin Luther und die katholische Kirchenmusik, 2. Die Musikauffassung Luthers, 3. Die katholische Kirchenmusik des 16. Jahrhunderts und die lutherische Reformation, 4. Die Auswirkungen der Katholischen Reform in der Musik.

Mehrere Klangbeispiele ergänzten das Gesagte, so im 1. Themenkreis die einzige mehrstimmige Komposition Luthers „Non moriar, sed vivam, et narrabo opera Domini" und eine Vertonung des gleichen Psalmverses von Ludwig Senfl (ca. 1486–1543), dem von Luther hochgeschätzten (katholischen) Münchner Hofkapellmeister, der auch für den Augsburger Reichstag von 1530 musikalisch tätig war. Der Vortrag klang aus mit dem Versuch, ein mit Noten abgedrucktes Evangelium (Joh. 1,19–28) aus Luthers „Deutscher Messe" (1526) dem entsprechenden modernen katholischen Evangelientext zu adaptieren, sozusagen als Probe aufs Exempel einer ökumenisch-musikalischen Verkündigung.

Der Vortrag wird in erweiterter Form abgedruckt in einem der nächsten Jahrgänge des Kirchenmusikalischen Jahrbuchs.

Bei der Sektionssitzung, die am Montag, dem 5. Oktober 1987, stattfand, sprach als erster Dr. *Heribert Schröder*, Bonn: „Anmerkungen zur Geschichte und zum Funktionswandel katholischer Kirchenmusik im Dritten Reich".

Das Referat gab Hinweise auf Ansatzpunkte einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Geschichte der katholischen Kirchenmusik im Dritten Reich. Diesem Gebiet wurde bislang nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Die in den letzten Jahren vorgelegten Studien zur Musikgeschichte des Dritten Reiches nehmen die katholische Kirchenmusik, von einigen Marginalien abgesehen, nicht zur Kenntnis.

Diese Tatsache verwundert, denn gerade in den zwanziger und dreißiger Jahren setzt innerhalb der katholischen Kirchenmusik eine Erneuerungsbewegung ein, die mit dem Schaffen der Komponisten Joseph Haas (1879–1960), Heinrich Lemacher (1891–1966), Hermann Schroeder (1904–1984), Ernst Tittel (1910–1969) und Kaspar Roeseling (1894–1960) eng verbunden ist.

Einleitend wurden skizziert: die Diskussion über die Rolle der evangelischen Kirchenmusik im Dritten Reich (Söhngen, Gottwald, Prolingheuer), Hitlers Verhältnis zur Kirche und Kirchenmusik, und einige Themen der kirchenmusikalischen Diskussion der Zeit.

An einigen Beispielen wurde verdeutlicht, welche Themen in der Auseinandersetzung von Staat und Kirchenmusik eine Rolle spielten: Entkirchlichung der Orgel, Umtextierungen alttestamentlicher Oratorientexte und Retuschen an lateinischen Texten, die Auseinandersetzungen um das Verhältnis der Kirchenchöre und -musiker zur Reichsmusikkammer.

In einigen Teilbereichen katholischer Kirchenmusik läßt sich ein Funktionswandel erkennen, der sich vor allem im Kirchenlied offenbart. Einige der Texte dieser Lieder markieren eine inhaltliche Gegenposition zum NS-Regime und seinem Totalitätsanspruch, was sich in zahlreichen geheimen Lageberichten spiegelt, die von SD und Gestapo erstellt wurden. Diese Berichte gehen, vor allem während des Krieges, auch auf die wachsende Bedeutung kirchenmusikalischer Konzerte ein.

Den zweiten Vortrag in der Sektionssitzung hielt Dr. *Dorothea Schröder*, Hamburg, über das Thema „Die späten Messen von Johann Georg Albrechtsberger (1736–1809)".

Albrechtsberger, Organist und Domkapellmeister in Wien, gilt allgemein als bedeutender Theoretiker der Fux-Nachfolge und Verfechter des strengen Stils in einer Zeit der Verweltlichung der Kirchenmusik, gleichzeitig wird er jedoch als Komponist mit dem Urteil, seine Werke seien trocken, uninspiriert oder gar epigonal, lediglich unter die „Kleinmeister" des ausgehenden 18. Jahrhunderts gerechnet. Aus der älteren Literatur übernahm man die Ansicht, Albrechtsberger habe in seiner geistlichen Musik eine Synthese von hochbarocken Traditionen und frühklassischen Einflüssen der zweiten Jahrhunderthälfte nicht vollziehen können. Neueste Forschungen (D. Schröder, Die geistlichen Vokalkompositionen Johann Georg Albrechtsbergers, 2 Bde., Hamburg 1987) haben das Gegenteil nachgewiesen und Albrechtsberger als einen Komponisten gezeigt, der bis ins hohe Alter fähig war, neue Anregungen in seinen persönlichen Stil zu integrieren und besonders auf dem Gebiet der Harmonik zu Lösungen zu gelangen, die

bis ins 19. Jahrhundert (Beethoven, Bruckner) fortwirkten.

Gerade seine reifsten Werke (Missa Dei Patris, 1781; Missa Assumptionis B.M.V., 1802) konnten durch die Umstände ihrer Entstehung keine weitere Verbreitung finden und waren in der Fachliteratur bislang unbekannt. Hinsichtlich der Dimensionen und der musikalischen Qualität lassen sie sich durchaus mit den zeitgleichen Mesen Joseph Haydns vergleichen, zu denen sie in nachweisbarer Beziehung stehen. Ebenso wird in der Missa Dei Patris Albrechtsbergers Kenntnis der Krönungsmesse KV 317 von Wolfgang Amadeus Mozart deutlich, während einige Details aus der Missa Assumptionis bei Beethoven (Missa solemnis op. 123 u.a.) wiedererscheinen.

Deutlicher als bei Joseph Haydn zeichnet sich in Albrechtsbergers gesamten Schaffen zwischen 1750 und 1806 eine Entwicklung von spätbarocker Tonsprache zur Klanglichkeit der Frühromantik ab, wobei sich das Orchester zu einem gleichberechtigten Partner der Singstimmen mit eigenem Anteil an der Gesamtaussage entwickelt. Mit den Auftragswerken für die Wiener Cäcilien-Bruderschaft und Fürst Nikolaus II. Esterhazy, d.h. frei von den Auflagen seines Kapellmeisterdienstes und den konservativistischen Tendenzen des Hofes bzw. des hohen Klerus, schuf Albrechtsberger Kompositionen, die die Bezeichnung „Klassiker" für ihn rechtfertigen.

Der dritte Vortrag hatte das Thema „Die Kirchenmusik von Leopold Mozart (1719–1787)". Dazu war gewonnen worden der in Augsburg tätige Editionsleiter der Neuen Mozart-Ausgabe, Dr. *Wolfgang Plath*. Er ist einer der besten Kenner der Quellen und des Stils der Werke Wolfgang Amadeus Mozarts und seines Vaters Leopold, der in Augsburg geboren wurde und hier die Grundlagen seiner umfassenden allgemeinen und musikalischen Bildungen erworben hat.

In einem einleitenden Überblick skizzierte der Referent den Gesamtbestand der geistlichen Vokalmusik Leopold Mozarts und erläuterte die Situation der Überlieferung. Wie auf dem instrumentalen Sektor, so muß auch hier im Bereich der geistlichen Musik mit Verlusten gerechnet werden, deren Größenordnung sich kaum annähernd abschätzen läßt. Offensichtlich hat Lepold Mozart seine eigenen Manuskripte nicht so sorgsam gehütet wie die seines Sohnes. Die Werkverluste scheinen vor allem die lateinisch- oder deutschsprachigen Kantate (Oratorium etc.), fernerhin auch das Offertorium sowie die geistliche Aria zu betreffen.

Bezeichnend für den gegenwärtigen Forschungsstand ist die Tatsache, daß wir erst seit relativ kurzer Zeit eine genaue Kenntnis der Handschrift Leopold Mozarts besitzen. Nur mit dieser Kenntis war es in der Folge möglich, falsche Autorenzuweisungen der früheren Literatur richtigzustellen. So haben sich z.B. die traditionell W.A. Mozart zugeschriebenen Messenfragmente KV 116 (90 a) und KV 417 B (Quoniam) als Autographe Leopold Mozarts herausgestellt, die zusammen mit den Fragmenten KV Anh. A 18 und 19 den Torso einer breit angelegten Missa brevis in F bilden. Auch das inzwischen wieder aufgetauchte Autograph der fragmentarischen Missa brevis in C KV 115 (166 d) ist in Wirklichkeit eine Kompositionshandschrift Leopold Mozarts. Wenn demnach Werke des Vaters mehr als 100 Jahre lang unbeanstandet als Werke des Sohnes gelten konnten, so spricht das sicherlich für die Qualität des Komponisten Leopold Mozart.

Anhand von ausgewählten Tonbeispielen wurde eine Reihe von bezeichnenenden Eigentümlichkeiten der Kompositionsweise Leopold Mozarts diskutiert, insbesondere die tonal nicht fixierten modulierenden „Zwischensätze" (Chöre) in den beiden Missae solemnes in C (Seiffert 4 / 1 und 2), zu denen sich entsprechende Parallelen etwa in den Litaniae lauretanae in Es (Seiffert 4 / 7 = 8) zeigen lassen. An solchen Stellen zeigt sich – ziemlich unvermutet – Leopold Mozart als eindrucksvoller Harmoniker, dessen Spuren sich bis in W.A. Mozarts c-moll-Messe KV 427 (417 a) – man vergleiche die Chorsätze „Jesu Christe" und „Gratias" des Gloria – verfolgen lassen. Die scheinbare Unausgewogenheit von konventionell und harmonisch eher „langweilig" gestalteten Sätzen einerseits und davon scharf kontrastierenden „arbeitenden" Blöcken andererseits zeugt wohl vielmehr von der sorgfältigen Planungen von Effekt und Farbe im Verlauf des Werkganzen.

Unter den handwerklichen Mitteln des Harmonikers Leopold Mozart bleibt die Chromatik ein auffälliges, zugleich aber auch besonders problematisches Phänomen. Stellvertretend für manche andere Werke läßt sich z.B. am Beginn der Kyrie der Missa solemnis in C (Seiffert 4 / 1) zeigen, wie maniriert und geradezu „aufgesetzt" die Chromatik nach Art eines exotischen Gewürzes verwendet wird, ohne daß der durch einfachste harmonische Verhältnisse gekennzeichnete Satz im Grunde davon betroffen würde. Ob sich aus derartigen Beobachtungen Indizien für eine Werkchronologie nach stilistischen Kriterien gewinnen lassen, wird sich erweisen müssen.

Günther Massenkeil

12. Sektion für Volkskunde

Die Sektion für Volkskunde tagte an zwei Vormittagen unter der Leitung des Unterzeichneten. Das Rahmenthema lautete: „Die Behörden und das Volksleben im 19. Jahrhundert. Kirche – Schule – Militär – Verwaltung als Ideenproduzenten und Vermittlungsinstanzen". Die Referate zogen viele Besucher, vor allem die Historiker an, so daß sich anregende Diskussionen entspannen. Ziel war es, anhand von Beispielen auf wirksame Bildungsaktivitäten im 19. Jahrhundert aufmerksam zu machen, damit wir der historischen Wirklichkeit von sogenanntem Volkswissen und volkstümlicher Traditionspflege genauer auf die Spur kommen, indem wir den Wurzeln der öffentlichen Kommunikationsfelder, der Institutionen der Geschmacksbildung und Verhaltenseinübung nachgehen. Dies kann natürlich nur anhand der reichen archivalischen Überlieferung des 19. Jahrhunderts geschehen.

Karl-Heinz Ziessow referierte am Montag, 5.10.1987 aus seinen Studien, die in Zusammenarbeit zwischen dem Lehrstuhl für Neuzeitgeschichte der Universität Oldenburg (Prof. Hinrichs) und dem Freilichtmuseum Cloppenburg (Prof. Ottenjann) entstanden sind und Kirchspielsprotokolle des evangelischen Artlandes um 1800 auswerten. Sein Thema lautete: „Orthodoxe Camera obscura oder aufklärerische Vivisektion? Das Kirchspiel im Urteil Osnabrücker Pastoren um 1800". Mit der Beobachtung von Lesegesellschaften auf dem Lande für eine reiche Bauernlandschaft im heutigen Süd-Oldenburg fügte der Referent den systematischen Erhebungsprojekten der Realienforscher in dieser Gegend zum Bauwesen, Möbelbesitz, Bekleidungsgewohnheiten und Tanzpflege einen weiteren wichtigen Aspekt der Bildungsaneignung im Zeitalter des Umbruchs hinzu. Dafür suchte er drei Faktoren genauer herauszuarbeiten. Ideenvermittlung durch Schlüsselfiguren, Eigendynamik von Bauerschaft und Kirchspiel, kulturelle Erwartungen und eigenkulturelle Entwicklungen. Auf letzteres vor allem konzentrierten sich die weiteren Ausführungen des Vortragenden. Das gesamte Material hat er inzwischen durch das Museum Cloppenburg im Druck vorlegen können.

Im Anschluß an die Diskussionen zum Referat Ziessow sprach Dr. *Alfred Fickel*, Landshut, Pädagoge und Landeshistoriker, über „Lesegesellschaften im Urteil Augsburgischer Landpfarrer um 1800", womit sich die Möglichkeit des regionalen Vergleichs anbot. Doch meinte „Lesegesellschaft" diesmal nicht eine für die Landbevölkerung, sondern eine zur geistlichen Bildung des ländlichen Klerus, nämlich den Versuch der aufklärerischen staatlichen Schulaufsicht, eine ihr genehme Ideenvermittlung unter den Multiplikatoren ins Werk zu setzen. Das aber ging im Kreis Friedberg bei Augsburg kurz nach 1800 schief, wie auf Grund eines erhaltenen Beschwerdeakts der Districtschulinspektion in allen Einzelheiten zu rekonstruieren ist. Solches hat der Referent durch eine genaue Analyse von fünf schriftlichen Reaktionen der um Mitarbeit gebetenen Ortspfarrer getan. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß diese für ihre Schullehrer zuständigen Lokalschulinspektoren gar nichts von der neuen bayerischen Lehrerbildung und dem dahinterstehenden Zeitgeist hielten. Je nach Temperament nahmen sie offen und deutlich Stellung gegen die modernen pädagogischer Bemühungen und machten auf den krassen Gegensatz zwischen hochfliegenden Ideen und die durch das Säkularisierungsgeschehen verminderten Finanzierungsmöglichkeiten der Lehrer aufmerksam.

Am ersten Vormittag sprach noch Dipl. Theol. *Wolfgang Weiß*, der beim Lehrstuhl für fränkische Kirchengeschichte der Universität Würzburg (Prof. Wittstadt) an einem DFG-Projekt arbeitet, über die Veränderungen der Funktionen des Pfarrers auf dem Dorfe im Verlaufe des vorigen Jahrhunderts anhand unterfränkischer Beispiel. Das Thema lautete: „Wandel von Rolle und Selbstverständnis katholischer Landgeistlicher des Bistums Würzburg im

19. Jahrhundert". Der Referent ging von der aufgeklärten Seelsorgpraxis um 1800 aus. Hier entstand jene mentale Diskrepanz des religiösen Bewußtseins im Bildungsbürgertum von der sogenannten Volksfrömmigkeit. Der Kuratklerus stand damit gegen die Gewohnheiten und Empfindungen seiner Pfarrkinder. Mit der Neuordnung der Priesterausbildung von 1809 setzte sich bis in die 40er Jahre ein neuer Pfarrertypus mit geistiger Konformität zum breiten Kirchenvolk durch. Nicht mehr der intellektuelle, rationalistische Akademiker, sondern der fromme, pflichtbewußte, gehorsame und kirchentreue Priester wurde zum Ideal. Daraus konnte dann im Zeichen des politischen Katholizismus seit der Jahrhundertmitte im Sinne der Piusvereine die Organisation der Massenrelegiosität beginnen. Der Pfarrer gewann einen zusätzlichen Funktionsbereich in der pluralistischen Öffentlichkeit. Er wurde zum herausragenden Vertreter und gesellschaftlichen Propagandeur katholischer Weltanschauung, was sich im Kulturkampf zu konkreten politischen Aktivitäten steigerte.

Die Identifikationsmöglichkeiten von Kirche und kleinbürgerlicher und bäuerlicher Kreise wurde mit dem Problem der Industrialisierung unübersehbar; die Solidarisierungsmechanismen in den staatlichen Auseinandersetzungen steigerten das Prestige der katholischen Pfarrherrn auf dem Lande bis zum allgegenwärtig wirksamen Dorfpatriarchen. Dieses Bild vom Pfarrer und seiner Gemeinde hat die seit der Jahrhundertwende publizistisch in Erscheinung tretende religiöse Volkskunde für das alte intakte Dorf schlechthin ausgegeben, so daß es Zeit wird, hier die historische Realität genauer wahrzunehmen. Der Pfarrer als kirchlicher Seelsorger, staatlicher Beamter und volkserzieherischer Weltanschauungsträger, wie er in den Filserbriefen polemisch überspitzt karikiert erscheint, war eine zwar wirksame, aber lediglich zeitbedingte Erscheinung einer bestimmten Epoche.

Am Dienstag, dem 6.10.1987, standen Inhalte volkserzieherischer Absichten des 19. Jahrhunderts in Bayern auf dem Programm: Musik und Tracht, wiederum zwei Bereiche für falsche Traditionsvorstellungen unserer Tage über deren „Fund und Erfindung" vor 150 Jahren in bewußter amtlicher Pflege und gesamtbayerischer Identitätsfindung. Dr. *Fritz Markmiller*, Dingolfing, ausgewiesen durch seine Edition geistlicher Lieder in Niederbayern, berichtete zunächst über Wandlungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts im geistlichen Schulunterricht am Beispiel eines Salzburgischen Katechismus. Das Thema lautete: „Aufklärung durch Schulgesang. Die neue Gattung ‚Schullied' im Kontext der Musikerziehung Altbayerns". Der Referent skizzierte zunächst das System der Elementarschulen des 16.–18. Jahrhunderts und deren Musikpraxis in der gesangsmäßig vermittelten Glaubenslehre. Eine eigene Gattung „Schullied" brachte dann im Jahre 1800 der Salzburger Seelsorggehilfe Gregor Krämer mit seinem Buch „Hundert Neue Schulgesänge, nebst einigen Bemerkungen über den Schulgesang und einem Anhange" auf den Markt, zu denen im selben Jahre der Organist von Sankt Peter in Salzburg, Philipp Schmelz, „Melodien zu Herrn Gregor Krämers hundert neuen Schulgesängen" erscheinen ließ. Krämers Buch machte in Bayern wirklich Schule und wurde bis 1830 in München unter dem Titel neu herausgegeben „Schul- und Christen-Lehr-Gesänge über alle wichtigere Dinge und Umstände, die man für den Schul- und Christen-Lehr-Gesang benützt wünschen mag, nebst Liedern für Freunde und Beförderer des Schul- und Erziehungswesens", Markmiller behandelte sodann die Gelegenheiten für Schullieder und das Verhältnis von sogenannter Volksmusik und Schule in bezug auf das geistliche wie das weltliche Lied und den Lehrer als Musikpädagogen vor Ort.

Zeitlich fortgeführt und ideengeschichtlich vertieft wurde dieser Einstieg in die konkrete Volksbildung des 19. Jahrhunderts durch den Vortrag von Dr. *Johannes Timmermann*, Didaktik der Geschichte an der Universität München. Der Referent faßte aus seinem großen thematischen Überblick besonders die geistigen Grundbedingungen ins Auge, über deren fol-

genreiche Wirkungen dann in der lebhaften Diskussion noch weitere konkrete Details nachgeliefert werden konnten. Der Vortrag lautete: „Staatliche Pflege des Gesangs und der Instrumentalmuisk volkstümlicher Art im Königreich Bayern". Es handelt sich um die zu Beginn des 19. Jahrhunderts von der Universität Würzburg durch den Philosophen Schelling und den Ästhetiker und Musikpädagogen Fröhlich für Bayern ausgehenden und nachhaltig auf die Könige Ludwig I. und Max II. wirksam gewordenen Volkserziehungsideen durch Musikausbildung. Sie galt dem Lehrer für Schule, Kirche, Gesangvereine und Landwehrmusikcorps sowie für das Erziehungsinstitut Militär samt seinen Wirkungen auf das gesamte Volk, sei es in öffentlichen Konzerten wie etwa durch Streck in München, der Musik als Wesensaufgabe des Menschen im Sinne von Schelling und Fröhlich ansah, sei es durch besondere Instrumentenförderung, Musikaliendrucke und damit die Popularisierung der großen Klassiker des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Dies alles bietet neue Einblicke in das weite Feld noch unerschlossener Quellen zu der Frage: wie entsteht ein sogenannter volkstümlicher Geschmack etwa der altbayerischen getragenen Stubenmusi. Es ist der gemütvolle Stil gewünschter Wohlanständigkeit, wie ihn Bischof Sailer propagiert hatte.

Den letzten Vortrag hielt *Armin Griebel*, M.A., Mitarbeiter der mittelfränkischen Bezirksmusikpflege und Autor einschlägiger Studien zum Trachtenfolklorismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Er stellte ein methodisch eindrucksvolles Beispiel der genauen Analyse eines bayerischen Verwaltungsvorganges der frühen 50er Jahre des 19. Jahrhunderts vor, der die Förderung der „provinzialen" Landes-„Costüme" zur „Hebung des bayerischen Nationalgefühls" beabsichtigte, wie die amtlichen Formulierungen lauteten. Der Referent stellte dies unter den Titel: „Wittelsbacher Trachtenpolitik nach 1848. Eine Initiative des Königs und die Reaktion seiner Verwaltung".

Der Autor entwickelte, immer nahe an den Quellen, die konrekten Vorstellungen König Max' II. sowie die zögerliche bis mißmutige Ausführung durch seinen skeptischen Verwaltungsapparat der Ministerien und der Mittelbehörden in den acht Kreisen des Königreiches. Von dort sind zwar nicht alle Reaktionen erhalten, aber typische aus Franken und Niederbayern haben sich finden lassen. Die Regierungspräsidenten mußten Berichte der unteren Instanzen vor Ort einholen, ob und inwieweit die „eigentümliche Provinzialtracht" noch getragen wurde und inwieweit deren Erhaltung zu fördern sei, versprach sich doch der König davon eine Festigung der politischen Sitten durch Förderung der „Nationalkultur". Schließlich sollten Kanzelverkündigungen beider Konfessionen – wie sie tatsächlich aus Oberfranken überliefert sind – den Leuten ins Gewissen reden. Die Verwaltungsbeamten jedoch blieben skeptisch und drangen z.B. in Unterfranken eher auf Abstellung tatsächlicher sozialer Nöte, um die Bevölkerung für den neuen Staat besser zu gewinnen. *Wolfgang Brückner*

13. Sektion für Naturwissenschaft und Technik

Nachdem in allen Medien über die Reaktorkatastrophe von Tschernobyl vom 26. April 1986 mit begreiflicher Unruhe und im Streit der Meinungen berichtet worden war, bemühte sich die Sektion für Naturwissenschaft und Technik bei der Generalversammlung 1987 in Augsburg, dieses Ereignis sachlich und wissenschaftlich zu behandeln und zu bewerten. Daher lautete das Rahmenthema auch nicht etwa „Tschernobyl und die Folgen" oder „Tschernobyl ist überall" (ähnlich wie seinerzeit Seveso) sondern „Probleme der Nukleartechnik heute".

Im Sinne der interdisziplinären Zusammenarbeit von Naturwissenschaft, Technik und Geistes- und Gesellschaftswissenschaften fanden im Hörsaal 2106 („Ernst Troeltsch" nach dem evangelischen Theologen und Geschichtsphilosophen, geb. 1865 in Augsburg, gest. 1923 in Berlin) der Universität Augsburg als Grundlage für eine anschließende Podiumsdiskussion drei Vorträge statt, in denen als Spitzenfachleute aus Technik und Naturwissenschaft ein Ingenieur der Reaktortechnik und ein Industrie-Manager der Nuklearchemie sowie ein technisch interessierter Sozial- und Politikwissenschaftler zu Wort kamen. Es ging wie schon in früheren Veranstaltungen der Sektion darum, nach einer wissenschaftlichen Analyse des technischen Sachverhalts die Auswirkungen auf die Gesellschaft und den Einzelmenschen zu betrachten und einen Beitrag zur Bewältigung der von Naturwissenschaft und Technik ausgehenden ethischen, philosophischen und religiösen Probleme zu leisten.

Nach der Eröffnung durch den Sektionsleiter sprach zunächst Prof. Dr. *Rudolf Schulten* (RWTH Aachen und Kernforschungsanlage Jülich) über das Thema „Reaktortechnik und Reaktorsicherheit". Nachdem die Technik vielerlei Gefahren, die – wie z.B. Überschwemmungen, Hungersnöte oder Seuchen – die Menschheit in früheren Zeiten bedrohten, mit beachtlichem Erfolg – wenigstens für einen großen Teil der Welt – überwunden habe, stellten sich im Zusammenhang mit dem technischen und wirtschaftlichen Fortschritt neue Gefahren ein, die man anfangs weithin unterschätzte. Man brauche nur an die schädlichen Nebenwirkungen des Industriezeitalters zu denken wie Kriege mit moderner Waffentechnik und die Probleme im Verkehrswesen, in der Landwirtschaft und in der Energietechnik. Es unterliege keinem Zweifel, daß die Technik auf wissenschaftlicher Grundlage zu einem wirtschaftlichen Aufblühen der Industrie und zu einer wesentlichen Verbesserung des Lebensstandards unzähliger Menschen geführt habe. Jedoch müßten für das bessere Leben auf dieser Welt auch ein Preis bezahlt und möglicherweise Opfer gebracht werden. Die Verantwortlichen in Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Politik hätten dafür zu sorgen, daß die schädlichen Nebenwirkungen der Technik in Grenzen blieben, damit auch den Menschen in den Entwicklungsländern und den nachfolgenden Generationen auf unserer Erde ein menschenwürdiges Dasein gesichert werden könne. Dabei könne man sich keinen technisch-wirtschaftlichen Rückschritt leisten. Gerade von dem überwiegenden Teil der Menschheit in der dritten Welt werde der Fortschritt zur Überwindung ihres Elends und zur Angleichung an den Zustand in den Industrieländern gebraucht und von dort notfalls mit Gewalt gefordert. Der Energietechnik komme in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle zu. Von den verschiedenen Wegen zur Wahrung der Sicherheit und zur Bewältigung der Risiken komme ein völliger Verzicht auf die wissenschaftlich begründete Technik nicht in Betracht. Ein zweiter Weg, nämlich die Anwendung sog. alternativer Energien wie der Solartechnik, der Wasserstofftechnik oder der Kernfusion sei heute noch nicht gangbar. Daher bleibe heute nur die Nukleartechnik für die Deckung des weltweit steigenden Energiebedarfs, wenn man den restlosen Verbrauch aller nicht erneuerbaren Vorräte der irdischen Kraftquellen vermeiden wolle. Man müsse nur geeignete Wege zur Wahrung der Sicherheit finden und sie beschreiten. In Deutschland sei eine weltweit anerkannte, hohe und zuverlässige sicherheitstechnische Konzeption entwickelt worden. Sie beruhe auf der Anwenung „aktiver" Systeme, die allerdings eine weit entwickelte Technik und vor allem eine hohe Zuverlässigkeit der beteiligten Menschen voraussetze. Die Katastrophe von Tschernobyl beweise die Mängel dieses Sicherheitssystems. Als Lösung für das Problem der Schadenbegrenzung biete die deutsche Nukleartechnik das Ssytem der „passiven" Sicherheit an, das z.B. bei dem Hochtemperatur-Reaktor verwirklicht und von der Qualität des Betriebspersonals unabhängig sei. Als leichtverständliche Beispiele für diese „passive" automatische Gefahrenabwehr könne man den Zentrifugalregulator der herkömmlichen Dampfmaschine und die anstelle einer höhengleichen Eisenbahnkreuzung

errichtete Brücke anführen. Für die Behandlung der radioaktiven Abfälle der Kernenergieerzeugung habe man noch kein solches System gefunden, das etwa in der völligen Vermeidung jeder Art von „strahlendem Müll" bestehen müsse. Hier seien jedoch Verfahren der „aktiven" Sicherheit zur Reife entwickelt, bei denen das „Restrisiko" kleiner als bei allen vergleichbaren menschlichen Tätigkeiten gehalten werden könne. Man dürfe daher die Kernenergie weltweit im Verhältnis zu anderen Energieformen in den nächsten Jahrzehnten als eine bevorzugte, wirtschaftliche und umweltfreundliche Art der Energiegewinnung betrachten.

Im zweiten Vortrag sprach Prof. Dr. *Wolfgang Stoll* (Universität Karlsruhe und Alkem GmbH Hanau) über das Thema „Die Rolle des Kernbrennstoffkreislaufs in der Bundesrepublik Deutschland". Er ging von den überall in der Natur anzutreffenden Kreisläufen aus und nannte als Beispiel den Kreislauf des Wassers mit Hilfe der Sonnenenergie. Unbedachte Eingriffe des Menschen in natürliche Kreisläufe führten zu schweren Schäden wie etwa die jahrhundertelange Abholzung der Wälder im Mittelmeerraum oder die Erzeugung übergroßer Mengen von Kohlendioxid bei der Verbrennung organischer Stoffe wie Holz, Kohle, Öl oder Erdgas. Auch die Freisetzung der in den Atomen gebundenen Energie stelle einen bedeutenden Eingriff des Menschen in das Gleichgewicht der Natur dar und fordere die Herstellung eines Kreislaufs der Kernbrennstoffe für die friedliche wirtschaftliche Nutzung der neuen Energieform. Dabei komme es darauf an, anstelle der z.B. in Schweden und den USA ausschließlich praktizierten Endlagerung radioaktiver Abfälle eine möglichst weitgehende Wiederaufarbeitung und Rückgewinnung (recycling) der Kernbrennstoffe durchzuführen. Das entspreche auch einer ethischen Grundforderung, die Schätze der Natur so zu gebrauchen als gebrauche man sie nicht, d.h. der Natur keinen dauernden Schaden zuzufügen. Im Zusammenhang mit der Nutzung der Kernenergie ergäben sich trotz aller Wiederaufarbeitungsbemühungen Probleme der Versorgung mit Brennstoffen und der Entsorgung der noch unvermeidlichen Abfälle. Vor allem die Entsorgung und dabei besonders der Weg des bei der Kernspaltung als Nebenprodukt entstehenden Plutoniums bewege heute die Gemüter. Es sei aber völlig falsch und einseitig, deshalb mit einem „Reizwort" von einer „Plutoniumwirtschaft" zu sprechen. Man müsse sich ein richtiges Bild von der energiewirtschaftlichen und sicherheitstechnischen Bedeutung des Plutoniums machen, anstatt auf die Möglichkeit hinzuweisen, man könne damit auch Atombomben bauen. Aus demselben Gesichtswinkel betrachtet müßten Sprengstoffe, chemische Erzeugnisse, Messer, schnelle Autos und Flugzeuge verboten werden, wenn man nur die möglichen Risiken und nicht auch den überwiegenden Nutzen gelten ließe. Da es unmöglich sei, die technisch-wissenschaftliche Entwicklung „zurückzudrehen", bleibe es unser Schicksal, die ggf. möglichen Schäden in sachkundiger Verantwortung so gering wie möglich zu halten. Der interessante Vortrag wurde durch Lichtbilder ergänzt, aus denen Art und Zusammensetzung der Spaltprodukte und der Kreislauf der Kernbrennstoffe eindrucksvoll zu erkennen war.

Im dritten Vortrag führte Prof. Dr. *Joachim Wiesner* (Kath. Fachhochschule Köln und Universität zu Köln) unter dem Thema „Tschernobyl als geistige und praktisch-politische Herausforderung" die Hörer in diejenigen Probleme ein, die über die technisch-naturwissenschaftlichen Zusammenhänge der Kernenergieverwendung hinausgehen und das „Leben mit der Atomtechnik" betreffen. Zunächst gab der Redner einen Überblick über die Quellen, die es auch einem technisch-naturwissenschaftalich nicht speziell vorgebildeten kritischen Beobachter erlauben, den Sachverhalt der Katastrophe vom 26. April 1986 in Tschernobyl darzustellen und dann die gesellschaftliche, politische und ethische Auswirkung in seine Bewertung einzubeziehen. Dabei gab der Vortragende einen Überblick über die politischen Strukturen in den Bundesländern, in der Bundesrepublik, in der Europäischen Gemein-

schaft, in der Sowjetunion sowie über die Internationalen Atombehörden, soweit sie für die Sicherheit der Kernkraftwerke einschließlich ihrer Ver- und Entsorgung von Bedeutung sind. Die Katastrophe von Tschernobyl mit ihren weitreichenden Folgen werfe eine große Anzahl von Fragen auf, die zunächst auf naturwissenschaftlichem und chemisch-physikalischem Gebiet lägen, führe dann aber zu wirtschaftlichen, wirtschaftspolitischen, sozialen und umweltbezogenen Fragestellungen. Schließlich verlange sie eine Bewertung und Bewältigung in politischer, weltanschaulicher und ethisch-religiöser Hinsicht. Es handele sich eben nicht nur um ein „akademisches" Problem, sondern um eine existentielle Herausforderung, deren Verknüpfung mit der Atombombe oft zu emotional und irrational geführten Kontroversen führe. Die Politiker stünden heute vor der Aufgabe, das außerordentlich komplexe Phänomen von Kernenergie, Reaktortechnik und Energiewirtschaft soweit wie möglich selbst zu begreifen und dann in Verantwortung vor der betroffenen Bevölkerung und der zukünftigen Generation eine Entscheidung zu treffen. Anhand von Lichtbildern erläuterte der Vortragende in klar verständlicher Darstellung die Arbeitsweise des Reaktors von Tschernobyl und die zur Katastrophe führenden Fehlhandlungen des Betriebspersonals. Dabei knüpfte er an die Ausführungen seiner Vorredner über Reaktorsicherheit und Entsorgungsprobleme an. Die Katastrophe von Tschernobyl habe typische Eigenschaften des Sowjetsystems in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht offenbart und die Mängel in der Sicherheitsphilosophie und der technischen Ausführung erkennen lassen. Ein Vergleich mit dem Reaktor-Störfall von 1979 in Harrisburg in den USA sei nicht angebracht, da dort gerade die Notwendigkeit und Wirksamkeit der eingebauten Sicherheitsvorkehrungen bewiesen worden sei. Die Zerstörung dieses Reaktors sei ohne nachteilige Folgen für die Bevölkerung und die Umwelt geblieben. In Tschernobyl hätten über 100 000 Bewohner der Umgebung des Kraftwerks evakuiert werden müssen, und fast ganz Europa habe monatelang unter den Folgen der Nuklearkatastrophe gelitten. Noch heute wirke in vieler Hinsicht die damals aufgekommene Angst vor der radioaktiven Verseuchung von Lebensmitteln nach. In Verbindung mit nuklear-technischen und nuklear-chemischen Fragestellungen, wie sie die Vorredner behandelt hätten, erscheine es notwendig, die Befunde empirisch zu prüfen und danach normative Konsequenzen zu überdenken. Tschernobyl stelle eine geistige Herausforderung an die wissenschaftliche Redlichkeit dar, die in der öffentlichen Diskussion oft fehle. Das ganze Problem müsse eingebettet werden in die Welt-Energieproblematik des nächsten Jahrtausends. Die Nuklear-Energie sei die „Hoffnung der Armen" in der dritten Welt. Deren Existenz sei durch das Schwinden der heutigen Energiequellen erheblich bedroht; zunächst könne nur durch eine verantwortungsvolle Nutzung der Kernenergie ein Verteilungskampf zwischen armen und reichen Nationen um die Energiequellen vermieden werden, solange die von der Wissenschaft bereits erkannten, in der Technik und Wirtschaft aber noch nicht realisierbaren Energieformen nicht zur Verfügung stehen. Die Kernenergie möge „ein Teufelszeug" sein. Hier sei aber das Ethos der Technik gefordert, dieses „Urfeuer" so zu zähmen, daß die Existenznöte der nächsten Zukunft mit seiner Hilfe bewältigt werden könnten. Abschließend gab der Redner seiner Überzeugung Ausdruck, daß die heutige Generation es ohne die Kernenergie nicht schaffen könne, die Welt von morgen menschlicher zu machen – trotz Tschernobyl.

Nach den drei Vorträgen fand eine Podiumsdiskussion statt, die zunächst vom Sektionsleiter mit den drei Referenten geführt wurde und dann die Gesamtheit der Zuhörer mit einschloß. Es wurde über die sachgerechte Einschätzung des Plutoniums diskutiert, das im Brennstoffkreislauf entstehe und sicher und wirtschaftlich wiederverwendet werden könne. Im übrigen komme der von Prof. Schulten entworfene Hochtemperatur-Reaktor mit einem Minimum an Plutonium aus. Verschiedene Beiträge bedauerten die irrationale und von Ideologien geleitete Bekämpfung der Kernenergie in Deutschland. Dabei wurde auf die Notwen-

digkeit hingewiesen, sachlich und ethisch begründete Entscheidungen von den Politikern zu fordern. Deutschland und seine europäischen Nachbarn in Ost und West müßten bald entsprechende Abmachungen treffen. Schließlich sei die friedliche Nutzung der Kernenergie ein existentielles Problem für die ganze Welt, für Arme und Reiche, für Menschen auf der Nord- und auf der Südhalbkugel der Erde, für Industrienationen und für Entwicklungsländer.

Zum Schluß der Veranstaltung übergab der Sektionsleiter nach achtjähriger Tätigkeit die Geschäfte an seinen Nachfolger, Prof. Dr.-Ing. Kurt Mauel (Leverkusen / TU Berlin), der die Sektion vom 1.1.1988 an leiten wird. *Alfred Schieb*

14. Sektion für politische Wissenschaft und Kommunikationswissenschaft

Das Rahmenthema der Sektion hieß: Wie entsteht eine revolutionäre Situation? Die Französische (Prä)Revolution als Kommunikationsereignis. In Zusammenarbeit von Historikern, Politik- und Kommunikationswissenschaftlern sollte nach Vorbedingungen revolutionärer Aktionen gefragt werden; die zugrundeliegende Modellvorstellung war, die Französische Revolution noch einmal so „ablaufen" zu lassen, als ob sie sich heute ereignete, und sie mit dem Instrumentarium zeitgenössischer „Medienwissenschaften" zu untersuchen.

Theo Stammen (Augsburg) erinnerte in seinen Bemerkungen „Zur vorrevolutionären Literatur" an Mirabeaus Wort, die Französische Revolution sei das Werk der Literatur und der Philosophie gewesen. Unter den literarischen Formen, die zeittypisch auf das öffentliche Bewußtsein wirkten, wählte er die Satire aus, die „erfundene Geschichten in pragmatisch-didaktischer Absicht" erzähle. Am Beispiel der „Lettres persanes" von Montesquieu, der „Contes philosophiques" von Voltaire und des „Supplément au voyage de Bougainville" von Diderot sowie mit einem Seitenblick auf Wezels „Belphegor" machte er deutlich, daß diese Literatur, im Unterschied zu der sonst herrschenden „Situationslosigkeit" oder „Zeitüberhobenheit", absichtsvoll einen Bezug zur realen politisch sozialen Welt herstellt, die als „verkehrte Welt" erfahren wird, und daß sie eine – nicht selten utopische – Botschaft an ihr Publikum vermittle. *Jürgen Wilke* (Eichstätt) untersuchte „Die vorrevolutionäre Publizistik – Wege, Orte, Personen". Während das quantitativ noch schwach entwickelte Pressewesen einer strengen Kontrolle unterlag, bildeten sich in einer Untergrundpresse „okkasionelle Medien" heraus: Pamphlete, Streitschriften, Chroniques scandaleuses. Sie wurden unterstützt durch die (schon ältere) Exil- und Emigrantenpresse mit ihren Schwerpunkten Niederlande und London und durch den illegalen Verlagsbuchhandel in Bern, Lausanne, Genf, Köln, Kehl und anderswo. Wirkten diese Kräfte eher langfristig, mit jahrzehntelangen Latenz- und Inkubationszeiten, so läßt sich die Zuspitzung der revolutionären Situation unmittelbar vor 1789 an der „Broschürenkrise" von 1787–91 verfolgen: mindestens 1000 Titel allein zwischen Januar 1788 und Juni 1789! Dabei setzt sich zunehmend ein „uniformer Meinungstenor" durch, da die Verfechter der alten Ordnung aus „Isolationsfurcht" schweigen. – An einem literarischen, sofort in die Breite wirkenden Beispiel machte *Paul-Ludwig Weinacht* (Würzburg) die meinungsbildendende Kraft des vorrevolutionären Dramas deutlich: „Die Kritik an der herrschenden Klasse. Beaumarchais' Figaro". Beaumarchais, ein typischer Aufsteiger, Finanzier, Hofmann, homme de lettre, Agent, ein Mann, „der Gelegenheit suchte, seine Talente zu entfalten, und es mied, von Überzeugungen in Pflicht genommen zu werden", bietet in seiner Fabel zwei politische Lektionen: daß Öffentlichkeit im Kampf gegen das Vorrecht der herrschenden Klasse eine entbehrliche Hilfe ist; und daß, wenn Herr und Knecht auf der Ebene der Gleichheit Mann gegen Mann kämpfen, der Tüchtigere siegt. Der Kampf um die Aufführung des Dramas wird zu einem Offenbarungseid für die königliche, zunächst um Verbot,

Zensur, Änderung bemüht, dann Schritt für Schritt zurückweichende Informations- und Theaterpolitik. Napoleon hat über die Aufnahme des „Tollen Tages" in die königliche Öffentlichkeit geurteilt, hier zeige sich die „Revolution in voller Aktion." – *Thomas Schleich* (Bamberg) stellte mit seinem Referat „Kirchenkritik und Sociétés de Pensée" die Frage des Verhältnisses von Aufklärung, Kirche und Revolution auf Grund jüngerer Forschungen zur Diskussion. Die von Barruel ausgehende, von Cochin zugespitzte Verschwörungsthese – die Revolution ein Ergebnis aufklärerischer Gesellschaften – steht allzu sehr unter dem Eindruck des Ausgangs und konstruiert als Einheit, was im historischen Verlauf sehr unterschiedliche Züge trägt (Frühaufklärung, Antiaufklärung, Spätaufklärung usw.). Bis 1740 trägt die Kirche die Aufklärungsbewegung mit („Katholische Aufklärung"). Mit der Entstehung einer aggressiven antikirchlichen Aufklärung beginnt zugleich die Gegenströmung einer bewußten, sich an die Kirche anlehnenden Anti-Aufklärung (Fréron, Linguet). Endlich zeigt die Spätaufklärung mystische, irrationale, frühromantische Züge – es waren aber gerade die Vertreter der Spätaufklärung, die auf die Revolution wirkten. Im ganzen zeigt sich ein komplexes Bild: Die Zahl der Geistlichen, die sich als Schriftsteller betätigen, nimmt vor der Revolution deutlich zu; aber etwa die Hälfte schreibt nicht für, sondern gegen die Kirche. Deutlich ist für alle Bereiche der französischen Aufklärung ein schärferer Ton gegen Kirche und Christentum als etwa im zeitgenössischen Deutschland – die Thesen der Franzosen lösen daher zum Teil schon vor der Revolution in Deutschland Widerspruch und scharfe Ablehnung aus.

Eberhard Schmitt (Bamberg) zeichnete auf diesem Hintergrund „Die französische Staatskrise von 1788 / 89 und die Anfänge einer Reformpolitik „von unten". Den entscheidenden „point of no return" sah er in den Vorgängen des Jahres 1788. Die Krone löste durch ihre Ankündigung, sie wolle die Generalstände einberufen (8. August 1788) eine öffentliche Erregung aus, die jede Erwartung überstieg. Gleichzeitig verschärfte der Zusammenbruch des Staatshaushaltes (16. August 1788) dramatisch die Krise. Nach dem Rücktritt des Siegelbewahrers Lamoignon am 14. September hatte die Monarchie „jeden Willen verloren, sich aus eigener Kraft einer Reform zu unterziehen, und sogar die Willenskraft, dem unausweichlichen Konflikt, den nunmehr der Parti national gegen die Aristokraten schürte, wirklich zu steuern. Zu diesem Zeitpunkt erst ist der Beginn der Revolution anzusetzen." – *Hans Maier* (München) schilderte abschließend „Anfänge revolutionärer Symbolik (Feste, Bräuche, Bilder, Lieder, Mode)". Im Mittelpunkt standen die revolutionären Feste, in denen das revolutionäre Geschehen sich verdichtete und zugleich eine symbolische Erhöhung fand. Halb Nachklang barocken Pomps, halb Vorspiel moderner Nationalfeste und -feiertage, wurden diese Feste ebenso ein Instrument politischer Massenwirkung und -propaganda, wie sie den Künsten als Magnet und Sammelpunkt dienten. Sie spiegelten nicht nur die revolutionäre Entwicklung, sie trieben sie selbst voran: durch Märsche und Tänze, Prozessionen und Theaterszenen, Bilder und Symbole sollte ein Bewußtsein nationaler Einheit und Zusammengehörigkeit entstehen. Im revolutionären Fest sollte der Mensch wiedergeboren werden als Bürger.

Alle Vorträge werden in Kürze in den „Politik- und kommunikationswissenschaftlichen Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft" (Ferdinand Schöningh) erscheinen.

Hans Maier / Otto B. Roegele

15. Sektion für Soziologie

Die Sektionsarbeit während der Generalversammlung 1987 in Augsburg orientierte sich an dem Rahmenthema „Ehe und Elternschaft". Dazu fanden am Montag, 5. Oktober und Dienstag, 6. Oktober zwischen 9 und 13 Uhr folgende Vorträge statt.

Professor Dr. *Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny*, Zürich: „Die Familie in der modernen Gesellschaft".

Ehe und Familie – und allgemeiner: Formen menschlichen Zusammenlebens – erfahren in jüngster Zeit einen Wandel, der sich anscheinend gegenüber dem säkularen Wandel in diesem Bereich, den wir seit langem beobachten, noch einmal beschleunigt hat. Im internationalen Vergleich zeigt sich, daß dieser Sachverhalt für alle entwickelten Gesellschaften gilt, und zwar unabhängig vom ideologischen Lager und politischen Regime (dies läßt sich an einer Reihe soziodemographischer Indikatoren ablesen, mit denen deshalb auch das Referat eingeleitet wurde).

Von der Annahme ausgehend, daß die Formen menschlichen Zusammenlebens mit gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen in engstem Zusammenhang stehen, wurde dann im Hauptteil auf die Bedingungen der Moderne eingegangen, mit deren Hilfe der Wandel im Zusammenleben erklärt werden kann. Im Rahmen einer allgemeinen makrosoziologischen Theorie – dem Struktur / Kultur Paradigma – wurden diese Bedingungen als Produkt spezifischer Interaktionen zwischen strukturellen und kulturellen Dimensionen von Gesellschaften verstanden und theoretisch abgeleitet. Dieser Prozeß kulminiert in einer Entwicklung, die als zunehmende Individualisierung von Gesellschaft umrissen werden kann.

Zum Abschluß wurden (unter Verwendung des genannten Ansatzes und der Annahme bestimmter Randbedingungen) einige theoretisch fundierte Prognosen über mögliche Zukünfte der Familie formuliert.

Doz. Dr. *Josef Solar*, Brno / CSSR: „Akademikerehen in der CSSR"

Als Einleitung wurde eine kurzgefaßte Darstellung zur Entwicklung der soziologischen Analysen der Eheprobleme in der Tschechoslowakei gegeben. Dann folgte eine Darstellung der neuen Zugansgweise zur Problematik der Akademikerehen unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen seit den sechziger Jahren: Die Veränderungen der traditionellen Muster des Familienverhaltens wurden herausgearbeitet. Im dritten Abschnitt wurde die Arbeitsteilung in den Akademikerfamilien behandelt: Familienwirtschaft, Haushalt, Kindererziehung. Frühere Voraussagen einer stufenweise erfolgenden Atropie der wirtschaftlichen Funktion der Familie erwiesen sich daher als falsch.

Teil IV des Vortrags stand unter der Überschrift: Das Problem der arbeitenden Frau in soziologischer Sicht. Die egalitäre Ideologie und Forderungen nach einer symmetrischen Rollenverteilung des Mannes und der Frau in der Akademikerehe sowie die darin angelegte Spannung zwischen Illusionen und Realität wurden diskutiert. Abschnitt V war den Kindern in Akademikerfamilien gewidmet. Der Referent beschrieb die Abnahme intimer Sozialkontakte bei gleichzeitiger materieller Verbesserung des Lebensstandards der Kinder in den Akademikerfamilien.

Der Vortrag schloß mit Hinweisen auf die Akademikerehen und – Familien in der CSSR unter dem Druck der dualen Karriere, sowie auf die sittliche Vorstellungswelt in der Akademikerehe und deren Einfluß auf die Familie als Mikrosystem der sozialistischen Gesellschaft.

Professor Dr. *Klaus M. Schmals*, Dortmund: „Lebenslage, Lebenslauf und Lebenswelt Alleinerziehender im Großraum München".

Der Referent berichtete von Vorarbeiten zu einem empirischen Forschungsprojekt, dessen Durchführung zusammen mit K. Bruhns und G. Hüfner geplant ist:

In jüngster Vergangenheit wurden Alleinerziehende u.a. unter sozial-, familien-, frauen- und arbeitsmarktpolitischen Gesichtspunkten als ein Problem staatlichen Handelns wahrgenommen. Einelternfamilien sind nach den vorliegenden Informationen sozial sehr heterogen eingebunden und unterliegen dabei starken Veränderungsprozessen. Die Einelternfamilie scheint sich im unmittelbaren gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß als eigenständige und quantitativ gewichtige „Familienform" – neben der Kleinfamilie – zu etablieren. Gerade in Industrie- und Dienstleistungsmetropolen, die einem ausgeprägten Modernisierungsdruck ausgesetzt sind, trifft sich unter den „Neuen Berufstätigen" eine größer werdende Zahl von Personen, die Alleinerziehung als Lebens- und Erziehungskonzept bewußt planen. Dabei sind als „Modernisierungsopfer" Alleinerziehende als größer werdende Problemgruppe zu beachten. In dem Projektvorhaben soll Alleinerziehung auf den korrespondierenden Ebenen „Lebenslage, Lebenslauf und Lebenswelt" in qualitativer und quantitativer Hinsicht analysiert werden.

Die inhaltlichen und methodologischen Ausführungen untergliederten sich in

- Veränderungen der Familienstruktur in der Bundesrepublik Deutschland;
- zum Stand der entsprechenden Forschung in den USA und der Bundesrepublik Deutschland;
- Die Situation Alleinerziehender in München;
- Forschungsfragen, Forschungsmethoden und Forschungsebenen.

Dr. *Hans-Christoph Kürn*, Siemens AG, München: „Das Spannungsfeld von Familie und Beruf".

Unter dem Begriff „Spannungsfeld" kann sowohl ein konflikthafter bzw. konfliktträchtiger Prozeß, als auch eine grundsätzliche und prinzipielle Unterschiedlichkeit zwischen ‚Familie' und ‚Beruf' verstanden werden. Bezieht man das Spannungsfeld von Familie und Beruf auf die Ebene der Privatwirtschaft und hier insbesondere auf die Ebene moderner Führungstheorien, so ist ein Abbau dieses Spannungsfeldes zu fordern. Dies wurde näher begründet:

1. Die quasi natürlich vorhandene Verbindung des Mitarbeiters zum sozialen Umfeld (Kinder, Frau, Bekannten-, Verwandtenkreis) sind positiv zu nützen, um den Kontakt zu diesem sozialen Umfeld bewußt zu forcieren, um nicht in eine unternehmerische „Elfenbeinturmsituation" zu gelangen.
2. Über diese sozialen Umfeldkontakte (Familie) der Mitarbeiter kann auch gesellschaftspolitische Produktakzeptanz in der Öffentlichkeit initiiert und vorbereitet werden.
3. Der Mitarbeiter muß aus einer ganzheitlichen (d.h. Familien- und Berufswelt integrierenden) Perspektive heraus verstanden werden. Nur dann kann er gut führen (aus der Kenntnis des anderen heraus) und geführt werden.
4. Ein positiv erlebter Privatbereich zeigt im betrieblichen Kontext Konsequenzen im Sinne einer höheren Arbeitszufriedenheit und Leistungsbereitschaft.

Um das gleichwohl vorhandene Spannungsverhältnis von Beruf und Familie abzubauen, bieten sich vier erste Lösungsmöglichkeiten an.

1. Ein informierter Partner reagiert auf zeitliche Belastungen, betrieblichen Ärger, etc. anders als ein nicht informierter.
2. Tag der Familie: Einmal in der Woche gemeinsam Mittagessen etc.
3. Kennen sich Frauen (Familie) von Kollegen?
4. Weiterbildungsveranstaltungen, die den Ehepartner bewußt einbeziehen.

Prälat Prof. Dr. *Franco Demarchi*, Trient: „Fédéric Le Play und die moderne italienische Familie".

Das Drama, das die Institution Familie in Italien in den letzten zwanzig Jahren durchlebte, hat Soziologen und Moralisten dazu angeregt, überall ältere und zeitgenössische Untersuchungen über die Familie auszugraben. So war es nicht schwierig, die Theorie von Le Play aufzustöbern, deren Wichtigkeit aus der Tatsache entspringt, daß sie auf empirischen Erhebungen umfassendster Spannweite begründet ist, die schon Mitte des 19. Jahrhunderts mit den damals fortschrittlichsten, wissenschaftlichen Methoden durchgeführt wurde. Tatsächlich hat der Typus der „patriarchalischen" Familie, wie Le Play schon voraussah, dem Druck des modernen Fortschritts nicht standhalten können; im Gegenzug verbreitete sich

immer stärker die instabile Familie als Konsequenz jenes moralischen Liberalismus, den der ökonomische Fortschritt begünstigt hatte, im Gleichschritt mit dem Phänomen der Verstädterung. Der „dynastische" Familientypus dagegen hielt dem Aufprall stand, doch mit Wunden und Notbehelfen, die Le Play nicht vorhersehen konnte.

Die Auswertung der soziologischen Studien über die Familie im allgemeinen, die in Italien durchgeführt wurden wie auch die empirischen Forschungen um die italienische Familie erlebten in den letzten zwanzig Jahren einen Aufschwung, zeitgleich mit der Ausweitung des Wohlstandes (Vervierfachung des Bruttosozialproduktes in der Nachkriegszeit), der Konsolidierung der Demokratie und der Modernisierung der Hilfsmittel in den Haushalten. Die Gesetzgebung versuchte den Ansprüchen der neuen Zeit gerecht zu werden, mit unterschiedlichem Erfolg. Der Einbruch der Geburtenraten und die Krise der Ehe lösten immer stärkere Alarmzeichen aus, ohne jedoch Lösungen herbeiführen zu können. Als Antwort auf die pessimistische Welle entsteht zur Zeit eine neue Kultur der Familie, aus der vielleicht ein tieferes Bewußtsein der persönlichen Verantwortung in Bezug auf die elementarste und natürlichste Form einer sozialen Beziehung hervorgehen konnte. Aus diesem Grunde erscheinen die Bemerkungen von Frédéric Le Play in Bezug auf die dynastische Familie durchaus aktuell.

Professor Dr. *Hans Bertram*, München: „Zum Wandel familialer Rollen":

Aus sozialstrukturellen Entwicklungen kann man ablesen, daß „Frausein" sich nicht mehr mit Hausfrau- und Muttersein gleichsetzen läßt. Frauen heute sind besser und länger ausgebildet, drängen stärker auf den Arbeitsmarkt, und die Phase der Mutterschaft schrumpft auf einen relativ kurzen Zeitraum im weiblichen Lebenslauf. Angesichts des sozialstrukturell beobachtbaren Wandels der Frauenrolle, so die Hypothese, ändert sich das Mutser familialen Zusammenlebens. Wie wirken sich diese Veränderungen im einzelnen auf das Familienleben aus? Bedingt die weibliche Erwerbstätigkeit einen innerfamilialen Wandel der Arbeits-, Aufgaben- und Machtverteilung? Gefährdet die Entstehung eines neuen Familienleitbildes, der „Berufsfrau", die Stabilität der Familie? Führt die längere und bessere Ausbildung der Frauen zu Lebensentwürfen, in denen kein Platz mehr für Familie und Kinder ist?

Zwar läßt sich eine wachsende Berufsorientierung bei Frauen beobachten, sie ersetzt jedoch nicht den Wunsch nach Familie. Weibliche Erwerbstätigkeit selbst berührt kaum die innerfamiliale Rollenkonstellation. Diese Kontinuität in der Familienorganisation ist möglicherweise als „Modernisierungsrückstand" im weiblichen Bewußtsein zu interpretieren.

Am Ende der Sektionsveranstaltung stellte der scheidende Sektionsleiter Herrn Prof. Dr. Arnold Zingerle, Universität Bayreuth vor, der im Jahre 1988 neuer Sektionsleiter wird.

Horst Jürgen Helle

Dritter Teil

Jahresbericht

I. Vorstand und Sektionsleiter

Protektor:

Se. Eminenz Dr. Joseph Kardinal Höffner
Erzbischof von Köln †

Vorstand:

Präsident:
Professor Dr. Dr. h.c. mult. Paul Mikat, Minister a.D., Erich-Hoepner-Straße 21, 4000 Düsseldorf 30

Vizepräsident:
Professor Dr. Rudolf Morsey, Blumenstraße 5, 6730 Neustadt 22 – Geinsheim

Generalsekretär:
Professor Dr. Hermann Krings, Zuccalistraße 19a, 8000 München 19

Stellvertretender Generalsekretär:
Domkapitular Professor Dr. Dr. h.c. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster

Beisitzer:
Professor Dr. Hans Michael Baumgartner, Seebreite 4, 8137 Berg 1
Professor Dr. Hans-Jürgen Becker, Leichtensternstraße 11, 5000 Köln 41
Professor Dr. med. Kurt Heinrich, Novalisstraße 1, 4000 Düsseldorf
Professor Dr. Walter Kasper, Schwabstraße 65, 7400 Tübingen
Professor Dr. Dr. h.c. Hans Maier, Staatsminister a.D., Meichelbeckstraße 6, 8000 München 90
Professor Dr. Konrad Repgen, Saalestraße 6, 5300 Bonn-Ippendorf

Sektionsleiter:

Sektion für Philosophie:
Professor Dr. Hans Michael Baumgartner, Seebreite 4, 8137 Berg 1

Sektion für Pädagogik:
Professor Dr. Marian Heitger, Dreimarksteinstraße 6, Haus 5, A-1190 Wien

Sektion für Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie:
Professor Dr. med. Kurt Heinrich, Novalisstraße 1, 4000 Düsseldorf

Sektion für Geschichte:
Professor Dr. Laetitia Boehm, Hohenzollernstraße 54/I, 8000 München 40

Sektion für Altertumswissenschaft:
Abteilung für Klassische Philologie:
Professor Dr. Hans Jürgen Tschiedel, Richard-Strauß-Straße 5, 8078 Eichstätt

Abteilung für Alte Geschichte:
Professor Dr. Heinrich Chantraine, Troppauer Straße 1, 6834 Ketsch

Abteilung für Archäologie:
Professor Dr. Tony Hackens, 28a, Av. Léopold, B-1330 Rixensart

Sektion für Romanische Philologie:
Professor Dr. Theodor Berchem, Frühlingstraße 35, 8700 Würzburg-Lengfeld

Sektion für Deutsche Philologie:
Professor Dr. Wolfgang Frühwald, Römerstädter Straße 4K, 8900 Augsburg

Sektion für Englisch-Amerikanische Philologie:
Professor Dr. Franz H. Link, Eichrodtstraße 1, 7800 Freiburg

Sektion für die *Kunde des Christlichen Orients:*
Professor Dr. Julius Aßfalg, Kaulbachstraße 95, 8000 München 40

Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft:
Professor Dr. Josef Isensee, Meckenheimer Allee 150, 5300 Bonn

Sektion für Wirtschafts- und Sozialwissenschaft:
Professor Dr. J. Heinz Müller, Ringstraße 13, 7815 Kirchzarten

Sektion für Kunstgeschichte:
Professor Dr. Victor H. Elbern, Ilsensteinweg 42, 1000 Berlin 38

Sektion für Musikwissenschaft:
Professor Dr. Günther Massenkeil, Böckingstraße 3, 5340 Bad Honnef

Sektion für Volkskunde:
Professor Dr. Wolfgang Brückner, Bohlleitenweg 59, 8700 Würzburg

Sektion für Naturwissenschaft und Technik:
Professor Dr.-Ing. Kurt Mauel, Grünstraße 17, 5090 Leverkusen

Sektion für Politische Wissenschaft und Kommunikationswissenschaft:
Professor Dr. Dr. h.c. Hans Maier, Staatsminister a.D., Meichelbeckstraße 6,
8000 München 90

Sektion für Soziologie:
Professor Dr. Horst Jürgen Helle, Waldtruderinger Straße 32a, 8000 München 82

Archivar der Görres-Gesellschaft:
Hans Elmar Onnau, Köln

Träger des Ehrenringes der Görres-Gesellschaft

1977 Professor Dr. Clemens Bauer, Freiburg/Br.
1978 Prälat Professor Dr. Dr. h.c. Hubert Jedin, Bonn
1979 Professor Dr. med. Franz Grosse-Brockhoff, Düsseldorf
1980 Professor Dr. Johannes Broermann, Berlin
1981 Professor Dr. Dr. h.c. Ernst Friesenhahn, Bonn
1982 Dr. h.c. Hermann Josef Abs, Frankfurt
1983 Professor Dr. José Manuel Pérez-Prendes, Madrid
1984 Professor Dr. Max Müller, Freiburg/Br.
1986 Se. Eminenz Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln
1987 Professor Dr. Dr. h.c. Josephus Joannes Maria van der Ven, Bilthoven

II. Mitgliederstand

vom 31. Dezember 1987

Mitglieder	2.745
davon:	
a) lebenslang	109
b) zahlende	2.566
c) Teilnehmer	70

III. Beirat

Abraham, Karl, Professor Dr., Viktoriastraße 3, 6242 Kronsberg
Adam, Adolf, Professor Dr., Waldthausenstraße 52, 6500 Mainz-Finthen
Adam, Hans, Professor Dr., CIB FIB Lond., Hellbrunner Straße 34, A-5020 Salzburg
Ahrens, Rüdiger, Professor Dr., Universität Würzburg, Am Hubland, Institut für Englische Philologie, 8700 Würzburg
Albrecht, Dieter, Professor Dr., Adalbert-Stifter-Straße 16, 8400 Regensburg
Aldea, Quintin, Professor Dr., Serrano 123, Instituto Enrique Florez, Madrid 6
Altermatt, Urs, Professor Dr., Universität Miséricorde, CH-1700 Fribourg
Angenendt, Arnold, Professor Dr., Waldeyer Straße 41, 4400 Münster
Arnold, Gottfried, Dr., Rechtsanwalt, MdB, Leostraße 107, 4000 Düsseldorf
Arnold, Rainer, Professor Dr., Wolfsteinerstraße 14, 8400 Regensburg
Asselmeyer, Fritz, Professor Dr.-Ing., Sollner Straße 6a, 8000 München 71
Aßfalg, Julius, Professor Dr., Kaulbachstraße 95, 8000 München 40
Auer, Alfons, Professor Dr., Paul-Lechler-Straße 8, 7400 Tübingen
Babolin, Albino, Professor Dr., Via Ponte d'Oddi, 29 D 3, I-0600 Perugia
Bacelar e Oliveira, José, Professor Dr., SJ, Rua da Lapa, 111, Lisboa-2
Bader, Karl Siegfried, Professor Dr., Rebbergstraße 57, CH-8049 Zürich
Baldus, Manfred, Dr., Schimmelsweg 4, 5353 Mechernich
Baltes, Matthias, Professor Dr., Hornstraße 2, 4400 Münster
Bartelink, G.J.M., Professor Dr., Postweg 152, NL-6522 Nijmegen
Baruzzi, Arno, Professor Dr., Pfarrer-Grimm-Straße 18c, 8000 München 50
Baumeister, Theofried, Professor Dr., OFM, Scharnhorststraße 28, 6200 Wiesbaden
Bäumer, Remigius, Professor Dr., Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten
Baumgartner, Hans Michael, Professor Dr., Seebreite 4, 8137 Berg 1
Beck, Lutwin, Professor Dr., Himmelgeister Landstraße 67, 4000 Düsseldorf
Becker, Hans-Jürgen, Professor Dr., Leichtensternstraße 11, 5000 Köln 41
Becker, Josef, Professor Dr., Am Mühlenfeld 20, 8901 Neusäß-Westheim
Becker, Winfried, Professor Dr., Reinhold-Koeppel-Straße 10, 8390 Passau-Grubweg
Beer, Rainer, Professor Dr., Talblick 50, 8411 Lappersdorf
Berchem, Theodor, Professor Dr., Frühlingstraße 35, 8700 Würzburg-Lengfeld
Bergsdorf, Wolfgang, Dr., Ministerialdirektor, Konstantinstraße 18, 5300 Bonn
Bernhard, Ludger, Professor DDr., O.S.B., Mönchsberg, A-5020 Salzburg
Berschin, Walter, Professor Dr., Max-Reger-Straße 41, 6900 Heidelberg
Bertram, Hans, Professor Dr., St.-Georg-Straße 6a, 8011 Oberpframmern
Besters, Hans, Professor Dr., Baumhofstraße 41, 4630 Bochum
Biedenkopf, Kurt, Professor Dr., MdL, Haus des Landtags, 4000 Düsseldorf

Birk, Rolf, Professor Dr., Am Weidengraben 162, 5500 Trier
Biser, Eugen, Professor DDr., Hiltenspergerstraße 80, 8000 München 40
Blass, Georg, Min.-Rat a.D., OStud.Dir., Broicherdorfstraße 28, 4404 Kaarst
Blüm, Norbert, Dr., Bundesminister für Arbeit und Soziales, Rochusstraße 1, 5300 Bonn
Böckle, Franz, Professor Dr., Am Kottenforst 46, 5300 Bonn-Röttgen
Boehm, Laetitia, Professor Dr., Hohenzollernstraße 54/I, 8000 München 40
Böhm, Winfried, Professor Dr., Unterer Katzenbergweg 11, 8700 Würzburg
Böing, Günther, Dr., Engelbergstraße 9a, 7801 Stegen-Eschbach
Bosch, Friedrich Wilhelm, Professor Dr. Dr. hc., Plittersdorfer Straße 130, 5300 Bonn 2
Boshof, Egon, Professor Dr., Kreuzbergstraße 13, 8390 Passau
Bossle, Lothar, Professor Dr., Thüringer Straße 50, 8700 Würzburg
Brandmüller, Walter, Professor Dr., Pfarrhaus, 8085 Walleshausen
Briesemeister, Dietrich, Professor Dr., Hildegardstraße 1, 1000 Berlin 31
Brohm, Winfried, Professor Dr., Wydenmöslistraße 11, CH-8280 Kreuzlingen
Bröker, Werner, Dr., Überwasserstraße 29, 4402 Greven-Gimbte
Broich, Ulrich, Professor Dr., Schellingstraße 1, 8000 München 40
Brückner, Wolfgang, Professor Dr., Bohlleitenweg 59, 8700 Würzburg
Camacho Evangelista Fermin, Professor Dr., Spanisch-Deutsche Kulturvereinigung, Palacio de las Columnas, Puentezuelas, 55, Granada
Cardauns, Burkhart, Professor Dr., von-Schilling-Straße 32, 5024 Brauweiler
Carlen, Louis, Professor Dr., Sonnenstraße 4, CH-3900 Brig
Casper, Bernhard, Professor Dr., Birkwäldele 16, 7801 Wittnau
Chantraine, Heinrich, Professor Dr., Troppauer Straße 1, 6834 Ketsch
Christes, Johannes, Professor Dr., Schloßgasse 66, 7800 Freiburg
Christian, Paul, Professor Dr., Jaspersstraße 2, 6900 Heidelberg 1
Coenen, Ernst, Dr. Dr. h.c., Malmedystraße 5, 5000 Köln 41
Conzemius, Viktor, Professor Dr., Schädrütihalde 12, CH-6006 Luzern
Cramer, Winfrid, Professor Dr., O.S.B., Beverstrang 37, 4410 Warendorf 4
Cromme, Gerhard, Dr., Kemmansweg 9b, 4300 Essen 18
Cromme, Ludwig J., Professor Dr., Lotzestraße 16–18, 3400 Göttingen
Dahl, Winfried, Professor Dr., Eberburgweg 53, 5100 Aachen
Dahs, Hans, Professor Dr., Rechtsanwalt, Auf dem Reeg 13, 5307 Wachtberg-Pech
Dahs-Odenthal, Dagmar, Dr., Auf dem Reeg 13, 5307 Wachtberg-Pech
Dalfen, Joachim, Professor Dr., Lederwaschgasse 22, A-5020 Salzburg
Dassmann, Ernst, Professor Dr., Herzogsfreudenweg 25, 5300 Bonn-Röttgen
Decker, Karl, Professor Dr., Maria-Theresia-Straße 14, 7815 Kirchzarten
Deutsch, Erwin, Professor Dr., Höltystraße 8, 3400 Göttingen
Dickerhof, Harald, Professor Dr., Keltenstraße 32, 8831 Möckenlohe bei Eichstätt
Dieckhöfer, Klemens, Professor Dr. med., Poppelsdorfer Allee 84, 5300 Bonn 1
Dregger, Alfred, Dr., Oberbürgermeister a.D., MdB, Über der Aue 5, 6400 Fulda
Drobner, Hubertus, Professor DDr., Kamp 6, 4700 Paderborn
Eggers, Philipp B., Professor DDr. Dr. h.c., Hauptgebäude, Am Hof 23, 5300 Bonn 1
Eiff von, A.W., Professor Dr., Haager Weg 18a, 5300 Bonn 1
Elbern, Victor H., Professor Dr., Ilsensteinweg 42, 1000 Berlin 38
Elm, Kaspar, Professor Dr., Hittdorfstraße 10, 1000 Berlin
Engels, Odilo, Professor Dr., Pestalozzistraße 58, 5042 Erfstadt-Lechenich
Erzgräber, Willi, Professor Dr., Sonnenbergstraße 18B, 7800 Freiburg
Eser, Albin, Professor Dr., Neubergweg 9, 7800 Freiburg

Eßer, Ambrosius, Professor Dr., O.P., Pont. Università di San Tommaso d'Aquino, Largo Angelicum 1, I-00184 Roma
Ewig, Eugen, Professor Dr., Saalestraße 10, 5300 Bonn-Ippendorf
Faber, Werner, Professor Dr., Ludwigshöhe 23, 8600 Bamberg
Faussner, Hans Constantin, Dr., Klementinenstraße 5, 8000 München 40
Fernández-Galiano, Manuel, Professor Dr., Guzmán el Bueno, 88, Madrid/Spanien
Ferrari d'Occhieppo, Graf, Professor Dr., Türkenschanzstraße 17, A-1180 Wien
Flasche, Hans, Professor Dr. Dr. h.c., Humboldtstraße 35, 5300 Bonn
Fleckenstein, Josef, Professor Dr., Max-Planck-Institut/Geschichte, Hermann-Föge-Weg 11, 3400 Göttingen
Frank, Armin Paul, Professor Dr., Hainholzweg 44A, 3400 Göttingen
Freudenberger, Theobald, Professor Dr., Steubenstraße 13, 8700 Würzburg
Frühwald, Wolfgang, Professor Dr., Römerstädter Straße 4K, 8900 Augsburg
Ganzer, Klaus, Professor Dr., St.-Benedikt-Straße 6, 8700 Würzburg
Gatz, Erwin, Prälat, Professor Dr., Via della Sagrestia 17, I-00120 Città del Vaticano
Gaugler, Eduard, Professor Dr., Büttemerweg 32, 6945 Hirschberg
Geerlings, Wilhelm, Professor Dr., Neustraße 11, 4630 Bochum 1
Geiger, Willi, Professor Dr., Kantstraße 5, 7500 Karlsruhe
Geißler, Erich E., Professor Dr., Am Kottenforst 67, 5300 Bonn 1
Gieraths, Paul-Gundolf, Professor Dr., O.P., Dominikanerinnenkloster, 8111 Schlehdorf/Kochelsee
Giesen, Dieter, Professor Dr., Ihnestraße 38, 1000 Berlin 33
Gietzen, Hubert-Otto, Dr. Univ.-Dozent, Blindestraße 11, 4660 Gelsenkirchen-Buer
Gillessen, Günther, Professor Dr., Speckerhohlweg 8, 6240 Königstein
Gillessen, Herbert, Dr., Königin-Luise-Straße 33, 1000 Berlin 33
Gnilka, Christian, Professor Dr., Mauritz-Linden-Weg 40, 4400 Münster
Göller, Karl-Heinz, Professor Dr., Weingartenstraße 13, 8400 Regensburg-Oberisling
Gotto, Klaus, Dr., Am Schörnchen 1, 5300 Bonn 2
Grasmück, Ernst Ludwig, Professor Dr., Kärlicher Straße 29, 5403 Mülheim-Kärlich
Grass, Franz, Professor Dr., Meraner Straße 9, A-6020 Innsbruck
Grass, Nikolaus, Professor Dr. Dr. Dr. Drs. h.c., Meraner Straße 9, A-6020 Innsbruck
Greiß, Franz, Dr. h.c., Direktor i.R., Ehrenpräsident der Industrie- und Handelskammer, Werthmannstraße 5, 5000 Köln 41
Gross, Heinrich, Professor Dr., Agnesstraße 13, 8400 Regensburg
Grosse-Brockhoff, Hans-Heinrich, Stadtdirektor, Dürerstraße 7, 4040 Neuß
Großfeld, Bernhard, Professor Dr., Von-Manger-Straße 16, 4400 Münster
Guth, Klaus, Professor Dr., Greiffenbergstraße 35, 5600 Bamberg
Habscheid, Walter J., Professor Dr. Dres. h.c., Lütisämestraße 120, CH-8706 Meilen
Hackens, Tony, Professor Dr., 28a, Av. Léopold, B-1330 Rixensart
Hackmann, Johannes, Professor Dr., Seydeckreihe 11, 2000 Hamburg 70
Haeffner, Gerd, Professor Dr., S.J., Kaulbachstraße 33, 8000 München 22
Halder, Alois, Professor Dr., Riedweg 18, 8900 Augsburg 28
Hammermayer, Ludwig, Professor Dr., Münzbergstraße 16/0, 8070 Ingolstadt
Hampel, Johannes, Professor Dr., Kemptener Straße 54, 8900 Augsburg
Hanssler, Bernhard, Prälat, Stafflenbergstraße 46, 7000 Stuttgart 1
Hartinger, Walter, Professor Dr., Auhölzlweg 27, 8400 Regensburg
Hayduk, Karl, Professor Dr. med., Lotharstraße 37, 4000 Düsseldorf 11
Heftrich, Eckhard, Professor Dr., Domplatz 20–22, 4400 Münster
Hegel, Eduard, Professor Dr. Dr., Gregor-Mendel-Straße 29, 5300 Bonn

Heggelbacher, Othmar, Prälat, Professor Dr. Dr., Weide 8, 8600 Bamberg
Heinemann, Heribert, Prälat, Professor Dr., Kollegstraße 10, 4630 Bochum-Querenburg
Heinrich, Kurt, Professor Dr., Novalisstraße 1, 4000 Düsseldorf
Heitger, Marian, Professor Dr., Dreimarksteinstraße 6, Haus 5, A-1190 Wien
Helle, Horst Jürgen, Professor Dr., Waldtruderinger Straße 32a, 8000 München 82
Hemmerle, Klaus, Professor Dr., Bischof von Aachen, Friedlandstraße 2, 5100 Aachen
Henrich, Franz, Dr., Mandlstraße 23, 8000 München 23
Henrichs, Bernard, Prälat, Dompropst, Burgmauer 7, 5000 Köln 1
Herborn, Ursula, Gustav-Mahler-Straße 8a, 6200 Wiesbaden
Herder-Dorneich, Hermann, Dr., Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg
Herles, Helmut, Dr., Ölbergringweg 18b, 5330 Königswinter
Hermes, Peter, Botschafter der BRD beim Hl. Stuhl, Città del Vaticano
Hermens, Ferdinand A., Professor Dr., 4201 Mass. Ave. N.W., Washington D.C. 20016, USA
Hessen, Jan Siebert van, Professor Dr., Heidelberglaan 2, NL-3508 Utrecht
Hiltbrunner, Otto, Professor Dr., Spitzingweg 5, 8301 Gröbenzell
Hoberg, Hermann, Dr., Prälat, Archivio Segreto Vaticano, I-00120 Città del Vaticano
Hockerts, Hans-Günter, Professor Dr., Levkojenstraße 14, 8000 München 21
Hödl, Ludwig, Professor Dr., Heinrich-König-Straße 38, 4630 Bochum
Höffe, Otfried, Professor Dr., Albert-Schweitzer-Weg 4, CH-1700 Freiburg i.Ü.
Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim, Professor Dr., Ernstacher 9, CH-8126 Zumikon
Hofmann, Rudolf, Professor Dr., Deutschordensstraße 4, 7800 Freiburg/Br.
Hofmann, Rupert, Professor Dr., Betzenweg 14a, 8000 München 60
Hollerbach, Alexander, Professor Dr., Parkstraße 8, 7801 March/Hugstetten
Holzamer, Karl, Professor Dr., Friedrich-Schneider-Straße 32, 6500 Mainz
Homeyer, Josef, Dr., Bischof von Hildesheim, Domhof 18–21, 3200 Hildesheim
Hommes, Ulrich, Professor Dr. Dr., Universität, 8400 Regensburg
Honnefelder, Ludger, Professor Dr., Sternstraße 65, 5300 Bonn
Honselmann, Klemens, Professor Dr., Karlstraße 1, 4790 Paderborn
Hruschka, Joachim, Professor Dr., Sperlingstraße 59, 8520 Erlangen
Hüffer, Anton Wilhelm, Dr., Klosterstraße 31, 4400 Münster
Hüffer, Maxfritz, Falkenhorst 20, 4400 Münster
Hürten, Heinrich, Professor Dr., Schwanenstraße 2, 8070 Ingolstadt/Gerolfing
Ilgner, Rainer, Dr., Neckarstraße 6, 5205 St. Augustin 2
Immenkötter, Herbert, Professor Dr., Filzstraße 2, 8085 Geltendorf 2
Isensee, Josef, Professor Dr., Weberstraße 98, 5300 Bonn
Iserloh, Erwin, Professor Dr., Domkapitular, Domplatz 29, 4400 Münster
Jacobs, Wilhelm G., Dr., Privatdozent, Primelweg 1, 8031 Eichenau
Jäger, Wolfgang, Professor Dr., Werderring 18, 7800 Freiburg
Jahn, Wolfgang, Dr., Mitglied des Vorstandes der Commerzbank, Rosenstraße 4, 4005 Meerbusch 1
Janssen, Wilhelm, Professor Dr., Ltd. Archivdirektor, Kalkstraße 14a, 4000 Düsseldorf 31
Jessl, Oskar R., Dr., Ferdinand-von-Kobell-Straße 2, 8013 Haar
Joel, Werner, Dr., Am Hohen Weg 10, 4040 Neuß 1
Juretschke, Hans, Professor Dr., Andrés Mellado, 76, Madrid
Jürgensmeier, Friedhelm, Professor Dr., Obere Waldstraße 1b, 4500 Osnabrück
Jurt, Josef, Professor Dr., Im Gärtle 11, 7800 Freiburg
Kanz, Heinrich, Professor Dr., Adolfstraße 157, 5420 Lahnstein
Karpen, Hans-Ulrich, Professor Dr., Oldenfelder Straße 32, 2000 Hamburg 73

Kasper, Walter, Professor Dr., Schwabstraße 65, 7400 Tübingen
Kaufhold, Hubert, Professor Dr. Dr., Brucknerstraße 15, 8000 München 80
Kaufmann, Franz-Xaver, Professor Dr., Graf-Galen-Straße 5, 4800 Bielefeld
Kempf, Friedrich, Professor Dr., S.J., Piazza della Pilotta, 4, Rom
Kerber, Walter, Dr. Dr., S.J., Kaulbachstraße 33, 8000 München 40
Kertelge, Karl, Professor Dr., Isolde-Kurz-Straße 19, 4400 Münster-Nienberge
Kienzler, Klaus, Professor Dr., Universiätsstraße 10, 8900 Augsburg
Kierdorff, Wilhelm, Professor Dr., Marthastraße 33, 5000 Köln 80
Kirchhof, Paul, Professor Dr., Am Pferchelhang 33/1, 6900 Heidelberg
Klaus, Josef, Dr., Bundeskanzler a.D., Saurangasse 11, A-1130 Wien
Kleber, Karl-Heinz, Professor Dr., Prinz-Eugen-Straße 23, 8390 Passau
Klein, Franz, Professor Dr., Präsident des Bundesfinanzhofes, Ismaninger Straße 109, 8000 München 80
Kleinhenz, Gerhard, Professor Dr., Dr.-Ritter-von-Scheuring-Straße 16, 8390 Passau
Kleinheyer, Gerd, Professor Dr., Steinergasse 58, 5305 Alfter
Klemmer, Paul, Professor Dr., An der Pfannenschmiede 9, 4322 Sprockhövel
Klippel, Diethelm, Professor Dr., Graudornstraße 4, 6301 Fernwald 3
Klose, Alfred, Professor DDDr., Starkfriedgasse 11, A-1180 Wien
Kluxen, Wolfgang, Professor Dr. Dr. h.c., Humboldtstraße 9, 5300 Bonn 1
Knemeyer, Franz-Ludwig, Professor Dr., Unterdürrbacher Straße 353, 8700 Würzburg
Kobler, Michael, Professor Dr., Brixener Straße 26, 8390 Passau
Köck, Heribert Franz, Professor Dr., Bastiengasse 41/4, A-1180 Wien
Köhler, Oskar, Professor Dr., , Verlagsdirektor, Sickingenstraße 35, 7800 Freiburg/Br.
Kölmel, Wilhelm, Professor Dr., Frühgartenstraße 6, 7554 Kuppenheim
Königstein, Franz-Josef, Dr., Dipl.-Chem., Am Kapellenbusch 19, 5042 Erftstadt 1
Konrad, Helmut, Professor Dr., Obergasse 5, 7630 Lahr
Koopmann, Helmut, Professor Dr., Watzmannstraße 51, 8900 Augsburg
Kopp, Ferdinand Otto, Professor Dr., Martin-Prech-Straße 6, 8390 Passau
Korff, Wilhelm, Professor Dr., Westendstraße 115, 8000 München 2
Körner, Karl-Hermann, Professor Dr., An der Paulikirche 1, 3300 Braunschweig
Koster, Severin, Professor Dr., Guerickestraße 22, 6600 Saarbrücken 3
Kötting, Bernhard, Professor Dr., Prälat, Theresiengrund 24, 4400 Münster
Kottje, Raymund, Professor Dr., Konviktstraße 11, 5300 Bonn
Kraft, Otto, Bankdirektor, Graf-Spee-Straße 15, 4300 Essen 1
Krampe, Christoph, Professor Dr., Markstraße 262, 4630 Bochum
Kraus, Andreas, Professor Dr., Nederlinger Straße 30a, 8000 München 19
Krausen, Edgar, Dr., Archivdirektor, Andreas-Hofer-Straße 20, 8000 München 90
Kremer, Karl, Professor Dr., Elmenweide 16, 4000 Düsseldorf-Himmelweide
Krenn, Kurt, Professor Dr., Universitätsstraße 31, 8400 Regensburg
Krings, Hermann, Professor Dr., Generalsekretär, Zuccalistraße 19a, 8000 München 19
Kropp, Manfred, Professor Dr., Anselm-Feuerbach-Straße 15, 6830 Schwetzingen
Kuen, Heinrich, Professor Dr., Spardorfer Straße 57, 8520 Erlangen
Kuhn, Rudolf, Professor Dr., Bothmerstraße 6, 8000 München 19
Kunisch, Hermann, Professor Dr., Nürnberger Straße 63, 8000 München 19
Kurth, Hans Heinrich, Dr., Nonnenstrombergstraße 5, 5205 St. Augustin 2
Ladner, Pascal, Professor Dr., Avenue du Moleson 16, CH-1700 Fribourg
Lafontaine, Guy, Professor Dr., Rue Grande 16, B-6813 Termes
Lakebrink, Bernhard, Professor Dr., Bussdorfmauer 18, 4790 Paderborn
Laufer, Heinz, Professor Dr., 8197 Höfen, Post Königsdorf

Laufhütte, Hartmut, Professor Dr., Weinleitenweg 54a, 8390 Passau
Laufs, Adolf, Professor Dr., Brunsstraße 31, 7400 Tübingen
Laurien, Hanna-Renate, Professor Dr., Senatorin, Dillgesstraße 4, 1000 Berlin 46
Lausberg, Heinrich, Professor Dr., Schreiberstraße 14, 4400 Münster/Westf.
Lazarowicz, Klaus, Professor Dr., Schubertstraße 2, 8132 Tutzing
Lebek, Wolfgang D., Professor Dr., Unterer Buschweg 98, 5000 Köln 50
Leder, Gottfried, Professor Dr., Ortelsburger Straße 35, 3200 Hildesheim
Lehr, Gottfried, Gehrdener Weg 6, 4790 Paderborn
Leidl, August, Professor Dr., Prälat, Birgmeierweg 2, 8390 Passau
Lenzenweger, Josef, Professor DDr., Waldegghofgasse 3, A-1170 Wien
Lepper, Herbert, Dr., Archivdirektor, Haus-Heyden-Straße 11, 5100 Aachen
Lermen, Birgit, Professor Dr., Gartenstraße 30, 5100 Aachen
Lill, Rudolf, Professor Dr., Alvenslebenstraße 7, 5000 Köln 1
Link, Franz H., Professor Dr., Eichrodtstraße 1, 7800 Freiburg
Listl, Joseph, Professor Dr., S.J., Lennéstraße 5, 5300 Bonn 1
Litzenburger, Dr., Oberstudienrat i.R., Haardterstraße 6A, 6730 Neustadt/Weinstraße
Llompart, José, Professor Dr., S.J., Kiocho 7, S.J. House 102 Tokyo, Chiyoda-Ku
Lobkowicz, Nikolaus, Professor Dr., Ludwigstraße 10, 8000 München 22
Lönne, Karl-Egon, Professor Dr., Oberstraße 37, 4048 Grevenbroich 2
Loschelder, Wolfgang, Professor Dr., Am Ehrenmal 8, 5205 St. Augustin 3
Lubbers, Klaus, Professor Dr., Cranachweg 9, 6500 Mainz 31
Lutterotti, Markus von, Professor Dr., Lorettokrankenhaus, 7800 Freiburg/Br.
Lützeler, Heinrich, Professor Dr., Niebuhrstraße 19, 5300 Bonn
Maier, Hans, Professor Dr. Dr. h.c., Staatsminister a.D., Meichelbeckstraße 6, 8000 München 90
Malms, Johannes, Beigeordneter, Im Mittelfeld 83, 5100 Aachen
Mantzaridis, Georg, Professor Dr., Aristoteles Universität, Theolog. Fakultät, Thessaloniki/Griechenland
Marré, Heiner, Dr. Justitiar, Obere Schiller-Straße 39, 4390 Gladbeck
Marx, August, Professor Dr., Prälat, Universität, 6800 Mannheim
Marx, Hans Joachim, Dr., Alsterchausee 3, 2000 Hamburg
Massenkeil, Günther, Professor Dr., Böckingstraße 3, 5340 Bad Honnef
Mauel, Kurt, Professor Dr.-Ing., Grünstraße 17, 5090 Leverkusen
Maunz, Theodor, Professor Dr., Kultusminister a.D., Hartnagelstraße 3, 8032 München-Gräfelfing
Mayer, Josef, Professor Dr., Moosmattenstraße 24, 7800 Freiburg-Kappel
Mayer-Maly, Theo, Professor Dr., Thorakstraße 19, A-5020 Salzburg
Meessen, August, Professor Dr., rue de Bruyères, 7, B-5990 Hamme-Mille
Meister, Walter, Rechtsanwalt und Notar, Akazienweg 1, 6368 Bad Vilbel
Menne, Albert, Professor Dr., Trauermantelweg 8, 4600 Dortmund 30
Menze, Clemens, Professor Dr., Paul-Gerhard-Straße 8, 5303 Bornheim-Walberberg
Merk, Gerhard, Professor Dr., Albertus-Magnus-Straße 2, 5900 Siegen 1
Mikat, Paul, Professor Dr. Dr. h.c. mult., Präsident, Minister a.D., Erich-Hoepner-Straße 21, 4000 Düsseldorf 30
Misera, Karlheinz, Professor Dr., Büchertstraße 15, 6902 Sandhausen
Molitor, Hansgeorg, Professor Dr., Oberstraße 39, 4050 Mönchengladbach 1
Molsberger, Josef, Professor Dr., Ammertalstraße 5, 7407 Rottenburg 5
Mörsdorf, Klaus, Professor DDr., Junkersstraße 3, 8035 Gauting

Morsey, Rudolf, Professor Dr., Vizepräsident, Blumenstraße 5, 6730 Neustadt 22
Mosler, Hermann, Professor Dr., Mühltalstraße 117, 6900 Heidelberg-Handschuhsheim
Mossay, J., Professor Dr., rue de Profondsart, 8, B-1342 Ottignies-Louvain-la-Neuve
Mückl, Wolfgang J., Professor Dr., Am Weiher 15, 8391 Salzweg/Passau
Mühleck, Karl, Professor Dr., Höllgasse 24, 8390 Passau
Mühleisen, Hans-Otto, Professor Dr., Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg
Mühlher, Robert, Professor Dr., Alserweg 69, Wien VIII
Müllenbrock, Heinz-Joachim, Professor Dr., Thomas-Dehler-Weg 14, 3400 Göttingen
Müller, J. Heinz, Professor Dr., Ringstraße 13, 7815 Kirchzarten
Müller, Max, Professor Dr., Kartäuserstraße 136, 7800 Freiburg
Müller, Severin, Professor Dr., Lilienthalstraße 7, 8900 Augsburg
Mummenhoff, Winfred, Professor Dr., Luisenstraße 16, 4500 Osnabrück
Musielak, Hans-Joachim, Professor Dr., Heilikastraße 6, 8390 Passau
Muth, Robert, Professor Dr., Schneeburggasse 86B/17, A-6020 Innsbruck
Naendrup, Peter-Hubert, Professor Dr., Am langen Seil 95C, 4630 Bochum
Narr, Karl J., Professor Dr., Nerzweg 48, 4400 Münster
Nehlsen, Hermann, Professor Dr., Prof.-Kurt-Huber-Straße 21, 8032 Gräfelfing
Nell-Breuning, Oswald von, Professor Dr., S.J., Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt/M.-Süd
Nettesheim, Josefine, Professor Dr., Kanalstraße 12, 4400 Münster
Niemeyer, Johannes, Dr., Regierungsdirektor a.D., Ahrstraße 1, 5025 St. Augustin 2 (Hangelar)
Niggl, Günter, Professor Dr., Kilian-Leib-Straße 129, 8078 Eichstätt
Oberreuter, Heinrich, Professor Dr., Eppaner Straße 12, 8390 Passau
Oelmüller, Willi, Professor Dr., Dechaneistraße 4, 4400 Münster
Olesch, R., Professor Dr. Dr. h.c., Buchenweg 9, 5040 Brühl-Badorf
Onnau, H. Elmar, Haagstraße 100, 5140 Kerpen 6
Ott, Hugo, Professor Dr., Von-Schnewling-Straße 5, 7801 Merzhausen
Otte, Gerhard, Professor Dr., Lina-Oetker-Straße 22, 4800 Bielefeld 1
Patt, Helmut J., Dr., Prälat, Flensburger Straße 53, 5300 Bonn 1
Paus, Ansgar, Professor Dr., O.S.B., Salzachgäßchen 3, A-5020 Salzburg
Pérez-Prendes, José Manuel, Professor Dr., Cea Bermudez, 10–3°B, Madrid 3/Spanien
Perrez, Meinrad, Professor Dr., Chemin du Gerbey 3, CH-1752 Villars-sur-Glâne
Petermann, Franz, Professor Dr., Bröltal 5, 5202 Hennef 1
Peters, Karl, Professor Dr., Kleinmannstraße 3, 4400 Münster
Pfaff, Carl, Professor Dr., Fontanaweg 236, CH-3280 Muntelier
Pfeil, Hans, Professor DDr., Obere Karolinenstraße 6, 8600 Bamberg
Pfligersdorffer, Georg, Professor Dr., Akademiestraße 15, A-5020 Salzburg
Pfohl, Gerhard, Professor Dr., Benekestraße 60, 8500 Nürnberg 10
Piel, Joseph M., Professor Dr. Dr., Zeughausstraße 18, 5500 Trier
Pieper, Annemarie, Professor Dr., Carl-Günthert-Straße 17, CH-4310 Rheinfelden
Plaßmann, Engelbert, Professor Dr., Robert-Koch-Straße 16, 4360 Bochum 1
Pohl, Hans, Professor Dr., Friedrich-Engels-Straße 28, 5042 Erftstadt
Pohlmeier, Hermann, Professor Dr., Humboldtallee 1d, 3400 Göttingen
Pöggeler, Franz, Professor Dr., Eichendorffweg 7, 5100 Aachen
Pollok, Karl-Heinz, Professor Dr., Präsident, Bischof-Landersdorfer-Straße 2, 8390 Passau
Pommerin, Reiner, Dr., Privatdozent, Aennchenplatz 7, 5300 Bonn 2
Pötscher, Walter, Professor Dr., Inst. für Klass. Philologie, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz

Pötter, Walter, Dr., Präsident des Verfassungsgerichtshofs und des Oberverwaltungsgerichts Nordrhein-Westfalen a.D., Fliednerstraße 9, 4400 Münster
Potthast, Bernhard, Dr., Rechtsanwalt, Mettfelder Straße 24, 5000 Köln 50
Prokop, Ernst, Professor Dr., Memeler Straße 79, 8000 München 81
Puelma, Mario, Professor Dr., H.-Dunant-Straße 17, CH-1700 Fribourg
Raab, Heribert, Professor Dr., Case postale 714, CH-1700 Fribourg
Rädle, Fidel, Professor Dr., Am Sölenborn 18, 3400 Göttingen
Rager, Günter, Professor Dr. Dr., Chemin St. Marc, 18, CH-1700 Fribourg
Rainer, Johann, Professor Dr., Historisches Institut, Innrain 52, A-6020 Innsbruck
Rauscher, Anton, Professor Dr., Wilhelm-Hauff-Straße 28/XIV, 8900 Augsburg
Real, Willy, Professor Dr., Benngasse 26, 5300 Bonn 2
Regenbrecht, Alois, Professor Dr., Neuheim 23a, 4400 Münster
Reinecker, Hans, Professor Dr., Lehrstuhl Klin. Psychologie, Markusstraße 6, 8600 Bamberg
Reinhard, Wolfgang, Professor Dr., Radaustraße 77, 8900 Augsburg
Reis, Hans, Dr., Rechtsanwalt und Hauptrechtsrat, Gellertstraße 21, 3000 Hannover
Reiter, Josef, Professor Dr., Auf dem Krahl 2, 6500 Mainz
Repgen, Konrad, Professor Dr., Saalestraße 6, 5300 Bonn-Ippendorf
Riesenhuber, Heinz, Dr., Bundesminister, Bundeshaus, 5300 Bonn 1
Roegele, Otto B., Professor Dr., Hasselsheider Weg 35, 5060 Bergisch Gladbach 4
Rogger, Iginio, Professor Dr., Via Milano, 106, Trento/Italien
Rombach, Heinrich, Professor Dr., Judenbühlweg 25a, 8700 Würzburg
Röttgen, Peter, Professor Dr., Heinrich-Fritsch-Straße 16, 5300 Bonn-Venusberg
Rüdiger, Dietrich, Professor Dr., Siebenkeesstraße 11, 8400 Regensburg
Rüfner, Wolfgang, Professor Dr., Hagebuttenstraße 26, 5309 Meckenheim
Rüthers, Bernd, Professor Dr., Postfach 5560, 7750 Konstanz 1
Salzmann, Heinrich, Rechtsanwalt, Einsteinstraße 35, 4005 Meerbusch
Schäfer, Hermann, Dr., Privatdozent, Direktor HdG, Buschstraße 61–63, 5300 Bonn 1
Schaeffler, Richard, Professor Dr., Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1
Schall, Anton, Professor Dr., Trübnerstraße 38, 6900 Heidelberg
Schambeck, Herbert, Professor Dr., Bundesrat, Hofzeile 21, A-1190 Wien
Scheffczyk, Leo, Professor Dr., Dall'Armistraße 3a, 8000 München 13
Scheuch, Erwin K., Professor Dr., Uni-Center App.^{II}, 5000 Köln 41
Scheuermann, Konrad Audomar, Professor Dr., M.d.S., Viktualienmarkt 1, 8000 München 2
Schick, Eduard, Professor Dr., Aachener Straße 14, 6400 Fulda
Schieb, Alfred, Professor Dipl.-Ing., De-Vries-Straße 6, 5000 Köln 60
Schieffer, Rudolf, Professor Dr., Augustastraße 91, 5300 Bonn 2
Schieffer, Theodor, Professor Dr., Augustastraße 91, 5300 Bonn 2
Schindling, Anton, Professor Dr., Antoniterstraße 12, 6230 Frankfurt/M.-Hoechst
Schleißheimer, Bernhard, Professor Dr., Bahnhofstraße 25, 8196 Beuerberg
Schlette, Heinz Robert, Professor DDr., Professor-Neu-Allee 20, 5300 Bonn 2
Schlüter, Arnulf, Professor Dr., Grasmeierstraße 22, 8000 München 40
Schmaus, Michael, Professor Dr., Prälat, Junkersstraße 5, 8035 Gauting
Schmid, Alfred, Professor Dr., Universität Fribourg, Miséricorde, CH-1700 Fribourg
Schmidinger, Heinrich, Professor Dr., Viale Bruno Buozzi, 113, Rom
Schmidt, Hans, Professor Dr., Tulpenstraße 15, 8011 Aschheim
Schmitt, Rudolf, Professor Dr., Jacobistraße 47, 7800 Freiburg
Schmolke, Michael, Professor Dr., Sigmund-Haffner-Gasse 18/III, A-5020 Salzburg

Schmölz, Franz-Martin, Professor Dr., Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg
Schmugge, Ludwig, Professor Dr., Illinger Straße 71, CH-8424 Embrach
Schnackenburg, Rudolf, Professor Dr., Prälat, Erthalstraße 22 d, 8700 Würzburg
Schneider, Heinrich, Professor Dr., Doktorberg, Haus 2 B / 4, A-2391 Kaltenleutgeben
Schnith, Karl, Professor Dr., Gustav-Mahler-Weg 7 / II, 8011 Neubaldham
Schöningh, Ferdinand, Dr., Jühenplatz 3, 4790 Paderborn
Schoos, Jean, Professor Dr., Bismarckstraße 2, 5300 Bonn 1
Schöpf, Anton, Professor Dr., Albertsleitenweg 38, 8700 Würzburg
Schopper, Werner, Bibliotheksoberrat, Luitpoldstraße 13, 8480 Weiden
Schüller, Bruno, Professor Dr., Rothenburg 14, 4400 Münster
Schulte, Raphael, Professor Dr., O.S.B., Pötzleinsdorfer Straße 108, A-1180 Wien
Schulte-Herbrüggen, Heinz, Professor Dr., Schmidt-Ott-Straße 3 A, 1000 Berlin 41
Schulte Herbrüggen, Hubertus, Professor Dr., Dürerstraße 30, 4040 Neuss-Selikum
Schulten, Rudolf, Professor Dr., Institut für Reaktorenentwicklung, Postfach 19 13, 5170 Jülich
Schumacher, Walter, Professor Dr., Schwimmbadstraße 10, 7800 Freiburg
Schurr, Johannes, Professor Dr., Herwarthstraße 21, 5000 Köln 1
Schwab, Dieter, Professor Dr., Riesengebirgstraße 44, 8400 Regensburg
Schwan, Alexander, Professor Dr., Teutonenstraße 6, 1000 Berlin 38
Schwarz, Albert, Professor Dr., Seilerbrückenstraße 22 a, 8050 Freising b. München
Seegrün, Wolfgang, Dr., Körnerstraße 2, 4504 Georgsmarienhütte
Segl, Peter, Professor Dr., Behringstraße 6, 8580 Bayreuth
Servatius, Bernhard, Dr., Klosterstieg 15, 2000 Hamburg 13
Sicherl, Martin, Professor Dr., Weierstraßweg 8, 4400 Münster
Siebel, Wiegand, Professor Dr., Soziologisches Institut der Universität, 6600 Saarbrücken
Signore, Mario, Professor Dr., Via Catalina 9, I-73100 Lecce
Simon, Josef, Dr., Birkenweg 29, 5307 Wachtberg-Niederbachem
Simon, Norbert, Dr., Rechtsanwalt, c/o Verlag Duncker & Humblot, Dietrich-Schäfer-Weg 9, 1000 Berlin 41
Smolinsky, Heribert, Professor Dr., Barlachweg 6, 4380 Bochum 1
Solar, Josef, Dr., Dozent, Mahenova 19, 602 00 Brno / CSSR
Sonderkamp, Ursula, Ltd. Ministerialrätin, Ehrlichstraße 14, 4040 Neuß 1
Spaemann, Robert, Professor Dr., Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22
Specht, Rainer, Professor Dr., Neue Anlage 17, 6905 Schriesheim
Speigl, Jakob, Professor Dr., Schneewittchenweg 19, 8700 Würzburg-H.
Spieker, Manfred, Professor Dr., Südstraße 8, 4504 Georgsmarienhütte
Starck, Christian, Professor Dr., Unter den Linden 20, 3400 Göttingen
Stasiewski, Bernhard, Professor Dr. Dr., Pfarrer-Franssen-Weg 2, 5330 Königswinter 41
Staudinger, Hansjürgen, Professor Dr., Holbeinstraße 3, 7800 Freiburg
Stegmann, Franz-Josef, Professor Dr., Breitestraße 30, 5810 Witten
Stehkämper, Hugo, Professor Dr., Ltd. Archivdirektor, Am Hang 12, 5060 Bergisch Gladbach
Stickler, Alfons, Professor Dr. Dr. h.c., Via della Sagrestia 17, I-00120 Città del Vaticano
Stix, Gottfried, Professor Dr., Sandgasse 43 / 4, A-1190 Wien
Stoeckle, Bernhard, Professor Dr. Dr. h.c., 7801 Unteribental-Buchenbach
Strassl, Hans, Professor Dr., Ochtrupweg 39, 4400 Münster
Strätz, H.-Wolfgang, Professor Dr., Fischerstraße 12, 7750 Konstanz
Straub, Johannes, Professor Dr., Auf dem Hügel 14, 5300 Bonn-Endenich
Süssmuth, Rita, Professor Dr., Bundesminister, Droste-Hülshoff-Straße 1, 4040 Neuss

Sutor, Bernhard, Professor Dr., Speckmühle 8, 8079 Nassenfels
Suttner, Ernst Christoph, Professor Dr., Alserstraße 19/II/2, A-1080 Wien
Sydow, Jürgen, Professor Dr., Jürgensenstraße 32, 7401 Tübingen-Lustnau
Szydzik, Stanis-Edmund, Dr., Prälat, Horionstraße 37, 5300 Bonn 2
Teichtweier, Georg, Professor Dr., Frühlingstraße 46, 8700 Würzburg
Tellenbach, Hubert, Professor Dr. Dr., Rungestraße 43, 8000 München 71
Tettinger, Peter J., Professor Dr., Bergstraße 30, 5000 Köln 50
Thomas, Alois, Professor Dr., Prälat, Bistumsarchivar, Domfreiheit 2, 5500 Trier
Thurner, Eugen, Professor Dr., Universität, Innsbruck
Treziak, Heinrich, Dr., Privatdozent, Weinweg 45, 8400 Regensburg
Trippen, Norbert, Professor Dr., Regens, Kardinal-Frings-Straße 12, 5000 Köln 1
Trusen, Winfried, Professor Dr. Dr., Albert-Hoffa-Straße 14a, 8700 Würzburg
Tschiedel, Hans Jürgen, Professor Dr., Richard-Strauß-Straße 5, 8078 Eichstätt
Unverricht, Hubert, Professor Dr., Hans-Böckler-Straße 43a, 6500 Mainz-Bretzenheim
Vara-Thorbeck, R., Professor Dr., Fray Leopoldo, 4, Granada/Spanien
Vascovics, Laszlo, Professor Dr., Feldkirchenstraße 21, 8600 Bamberg
Ven van der, J.J.M., Professor Dr. Dr. h.c., Bosuillaan 215, NL-3722 Bilthoven
Verhoeven, J., Professor Dr., Heuvelstraat 10, B-3045 Blanden
Vogel, Bernhard, Dr., Ministerpräsident des Landes Rheinland-Pfalz, Paul-Egell-Straße, 6720 Speyer
Vossenkuhl, Wilhelm, Professor Dr., Ganghoferstraße 23, 7000 Stuttgart 1
Waldenfels, Hans, Professor Dr. Dr., S.J., Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31
Waldstein, Wolfgang, Professor Dr., Essergasse 11, A-5020 Salzburg
Wallraff, Hermann-Josef, Professor Dr., Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt/M. 70
Weber, Christoph, M.A., Professor Dr., Florastraße 52, 4000 Düsseldorf
Weber, W., Professor Dr., Himmelstraße 62, A-1190 Wien
Weides, Peter, Professor Dr., Käthe-Kollwitz-Straße 16, 5000 Köln 50
Weier, Joseph, Dr., Bischöfl. Rechtsrat, Kreuzeskirchstraße 11, 4300 Essen
Werb, Vinzenz, Verlagsleiter, Warburger Straße 46, 4790 Paderborn
Wewel, Meinolf, Dr., Alemannenstraße 11, 7809 Denzlingen
Wieland, Georg, Professor Dr., Windstraße 16, 5500 Trier
Wiesflecker, Hermann, Professor Dr., Schubertstraße 23, A-8010 Graz
Wiesner, Joachim, Professor Dr., Kiebitzstraße 13, 5060 Bergisch Gladbach 1
Willms, Bernard, Professor Dr., Haarholzer Straße 21, 4630 Bochum
Willoweit, Dietmar, Professor Dr., Judenbühlweg 46, 8700 Würzburg
Wimmer, August, Dr. Dr., Senatspräsident, Gudenauer Weg 140, App. 8, 5300 Bonn 1
Wingen, Max, Professor Dr., Präsident des Statistischen Landesamtes, An den Buchen 12, 5300 Bonn 1
Wittstadt, Klaus, Professor Dr. Dr., Dienickstraße 19, 4400 Münster
Wolf, Alois, Professor Dr., Goethestraße 69, 7800 Freiburg
Wyss, Dieter, Professor Dr., Waldkugelweg 6a, 8700 Würzburg
Zacharasiewicz, Waldemar, Professor Dr., Lammgasse 8, A-1080 Wien
Zacher, Hans F., Professor Dr., Starnberger Weg 7, 8134 Pöcking
Zdarzil, Herbert, Professor Dr., Wallrißstraße 62/6, A-1180 Wien
Zeeden, Ernst Walter, Professor Dr., Im Schönblick 54, 7400 Tübingen
Ziegler, Joseph, Professor Dr., Albrecht-Dürer-Straße 112, 8706 Höchberg üb. Würzburg
Zielinski, Zygmunt, Professor Dr., ul. Slawínskiego 8/90, 20-080 Lublin/Polen
Zingerle, Anton, Professor Dr., Postfach 3008, 8580 Bayreuth

Zöller, Michael, Professor Dr., Walchenseestraße 16, 8580 Bayreuth
Zurnieden, Paul, Schmidtbonnstraße 1, 5300 Bonn 1
Zwierlein, Otto, Professor Dr., Mozartstraße 30, 5300 Bonn

IV. Haushaltausschuß

Professor Dr. J. Heinz Müller, Vorsitzender, Ringstraße 12, 7815 Kirchzarten
Professor Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten
Professor Dr. Odilo Engels, Pestalozzistraße 58, 5042 Erftstadt-Lechenich
Professor Dr. Marian Heitger, Dreimarksteinstraße 6, Haus 5, A-1190 Wien
Professor Dr. Alexander Hollerbach, Parkstraße 8, 7801 March-Hugstetten
Dr. Wolfgang Jahn, Rosenstraße 4, 4005 Meerbusch 1
Professor DDr. Dr. Alfred Klose, Starkfriedgasse 11, A-1180 Wien
Professor Dr. Wolfgang Mückl, Am Weiler 15, 8391 Salzweg
Professor Dr. Ludwig Schmugge, Illingerstraße 71, CH-8424 Embrach
Rechtsanwalt Norbert Simon, c/o Verlag Duncker & Humblot, Dietrich-Schäfer-Weg 9, 1000 Berlin 41

V. Unsere Toten

Dr. Dr. h.c. Kurt Birrenbach MdB, Düsseldorf
Dipl.Kaufmann Georg-August Buch, Berlin
Professor DDr. Karl Delahaye, Bonn-Bad Godesberg
Professor Dr. Josef Derbolav, Bonn
Professor Dr. Dr Heinrich Flatten, Berg.-Gladbach
Dompropst i.R. Prälat Dr. Carl Gielen, Köln
Kardinal Dr. Joseph Höffner, Erzbischof von Köln
Gymnasialprofessor Dr. Joseph Höller, München
Min.-Direktor a.D. Professor Dr. Paul Egon Hübinger, Bonn
Studiendirektorin i.R. Edeltraud Kellner, München
Bundeskanzler a.D. Dr. h.c. Kurt Georg Kiesinger, Bonn
Professor Dr. Alexander Knur, Notar, Bonn-Bad Godesberg
Professor Dr.-Ing. Paul Koeßler, Inzell
Dr. Erika Kokott, Vallendar
Dechant Johannes Kopp, Brachbach/Sieg
Professor Dr. theol. Georg Langgärtner, Würzburg
Professor DDr. Bernhard Lorscheid, Trier
Professor Dr. Joseph Meurers, Schleching-Ettenhausen
Professor Dr. Eduard Montalta, Zug/Schweiz
Bibliotheksdirektor Domvikar Dr. Franz Rudolf Reichert, Trier
Professor Dr. Bernhard Rosenkranz, Köln
Pfarrer i.R. Karl C. Roth, Bonn-Oberkassel
Prälat Dr. Paul Simon, Köln
Dr. Franz-Peter Sonntag, Leipzig
Professor Dr. Heinrich Otto Schröder, St. Augustin-Hangelar
Professor Dr. Helmut Stimm, München
Professor Dr. Heinrich Strakosch, Henndorf/Österreich
Professor MMMag. DDDr. Eckhard Tichatschek, Wien
Professor Dr. Wilhelm Wertenbruch, Katzvey/Mechernich
Professor Dr. Hermann Westhoff, Stolberg-Venwegen

VI. Institute und Auslandsbeziehungen

Institut Rom

Anschrift: Via della Sagrestia, 17
I-00120 Città del Vaticano

Direktorium:

Minister a.D. Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Paul Mikat, Präsident der Görres-Gesellschaft, Bochum / Düsseldorf
Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster
Prof. Dr. Bernhard Kötting, Münster
Prof. Dr. Konrad Repgen, Bonn
Prof. Dr. Erwin Gatz, Geschäftsführender Direktor, Rom

Fachbearbeiter:

Prälat Dr. Hermann Hoberg, Rom (Päpstliche Hof- und Finanzverwaltung im 14. Jahrhundert)
Prof. Dr. Burkhard Roberg, Bonn (Kölner Nuntiaturberichte)
Dr. Josef Wijnhoven, Nimwegen (Kölner Nuntiaturberichte)

Bibliothekar:

Dr. phil. Ivan Rebernik

Assistenten:

Dr. theol. Albrecht Weiland
Dr. phil. Stefan Janker, M.A.

Beiratsmitglieder:

neun

Erworbene Bücher:

387

Wissenschaftliche Vorträge:

31. Januar: Johannes Mecking - Stefan Bernhard Eirich: Liederabend: „Die schöne Müllerin" von Franz Schubert (1797–1828)
28. Februar: Prof. Dr. Johann Rainer, Innsbruck: „Die Romfahrten Kaiser Friedrichs III. (1452, 1468 / 69)"
28. März: Dr. Albrecht Weiland, Rom: „Campo Santo Teutonico. Der Friedhof und seine Ausstattung seit dem 14. Jahrhundert"
16. September: Prof. Dr. Theofried Baumeister, Mainz: „Die christlich geprägte Höhe. Zu einigen Aspekten der Michaelsverehrung"
28. November: Prof. Dr. Marian Heitger, Wien: „Vom Verlust des Subjekts in Wissenschaft und Bildung"

12. Dezember: Prof. Dr. Erwin Gatz, Rom: „Einhundert Jahre Römisches Institut der Görres-Gesellschaft". Festakademie zu Ehren von Prälat Dr. Hermann Hoberg anläßlich der Vollendung des 80. Lebensjahres.

Symposien zum einhundertjährigen Bestehen der Römischen Quartalschrift

Anläßlich des einhundertjährigen Bestehens der Römischen Quartalschrift fanden im September 1987 zwei Symposien statt, deren Referate 1988 mit einem Bericht in der Zeitschrift veröffentlicht werden. Das erste Symposium zum Thema: „Rom und der Norden" vereinte vom 14. bis 16. September 30 Autoren der Zeitschrift. An dieses Symposium schloß sich am 17. September eine ganztägige Exkursion nach Chiusi an. Vom 21. bis 23. September nahmen 35 Teilnehmer an dem Symposium „Der Episkopat des Hl. Römischen Reiches 1648–1803" teil. Zum Abschluß fand am 24. September eine ganztägige Exkursion nach Anagni, Fumone und Alatri statt.

Publikationen

Römische Quartalschrift 82 (1987)

Im ersten Doppelheft veröffentlichten folgende aus dem Institut und aus dem Kolleg hervorgegangenen Historiker ihre Lebenserinnerungen: Hermann Hoberg, Erwin Iserloh, Bernhard Kötting, Igino Rogger, Karl Hermann Schelkle, Alois Thoma, Johann Baptist Villiger.

Aufsätze:

Hermann Hoberg: Größere Publikationen aus dem Vatikanischen Archiv seit 1950
Ralph Biering-Henner von Hesberg: Zur Bau- und Kultgeschichte von St. Andreas apud S. Petrum. Vom Phrygianum zum Kenotaph Theodosius d.Gr.?
Renate Schumacher-Wolfgarten: Kardinal Giovanni Vitelleschi. Zur römischen Bildnistradition im 15. Jh.
Erwin Gatz: Synodale Bewegungen und Diözesansynoden in den deutschsprachigen Ländern von der Säkularisierung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil
Karl Josef Benz: Auf dem Weg zur ersten Bayerischen Bischofskonferenz in Freising 1850. Ein Beitrag zur Biographie von Erzbischof Karl August Graf Reisach
29 Rezensionen

42. Supplementheft:

Bianca Kühnel, From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millennium, 1987, 279 Textseiten, 125 Tafeln.

Erwin Gatz

Nuntiaturberichte:

In Bearbeitung sind die Bände:
Band III
Nuntius Coriolano Garzadoro, 1596–1606, bearbeitet von Prof. Dr. Burkhard Roberg (Bonn)
Band VII/3
Nuntius Pier Luigi Carafa, 1630–1632, bearbeitet von Dr. Joseph Wijnhoven, Kath.-Theol. Hochschule Amsterdam

Erwin Iserloh

Institut Madrid

Anschrift:

Instituto Germano-Español de Investigación de la Sociedad Goerres, San Buenaventura, 9, 28005 Madrid, Tel. 266 85 08 u. 266 85 09 .

Leitung:

Prof. Em. Dr. Quintín Aldea, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid
Prof. Em. Dr. Hans Juretschke, Universidad Complutense, Madrid

Wissenschaftlicher Mitarbeiter:

Dr. habil. Hans-Otto Kleinmann, Universität Köln

Administrative Mitarbeiter:

Frau Regine Baumeister
Frau Jutta Ploss
Frau Germa Zorn

Öffnungszeiten:

Montag bis Freitag 9.15–13.30 Uhr
Dienstag, Mittwoch, Donnerstag zusätzlich: 16.00–19.30 Uhr

Im vergangenen Jahr erfolgte die reguläre Wiederaufnahme unserer Tätigkeit. Aber diese konnte sich nur relativ vollziehen, da durch den Umzug viele Verpflichtungen verzögert und eine Reihe von konkreten Plänen, die bereits vorher in Angriff genommen waren, zurückgestellt werden mußten.

Der Bibliotheksdienst blieb daher ebenfalls eingeschränkt, waren doch eine Unmenge von Einzelfragen zu klären, – darunter die Umstellung einiger Abteilungen – und materielle Regelungen vorzunehmen, um eine übersichtliche und schnelle Benutzung sicherzustellen. Im Ergebnis steht daher unser Magazin jetzt allen Forschern unmittelbar zur Verfügung, zumal – zusätzlich zu den Katalogen – eine zweisprachige Beschriftung der Bestände eingeführt werden konnte. Außerdem steht durch diese Neuordnung, die zum Teil auch eine Kontrolle unserer Bestände bedeutete, ein so großer Raum zur Verfügung, daß Neuanschaffungen und Schenkungen für Jahrzehnte keine räumlichen Probleme verursachen. Bei all diesen Veränderungen wurde aber an dem Prinzip festgehalten, den Benutzern sachlich geordnete Bestände zu bieten, um ihnen eine Überprüfung der einzelnen Titel im Zusammenhang zu ermöglichen.

Die Neuanschaffungen beliefen sich infolgedessen auf 650 Titel und der gesamte Leihdienst (einschließlich der Fernleihe) auf 480 Publikationen. Die Besucherzahl ging im letzten Jahre ebenfalls etwas zurück, mußten wir doch die Benutzung unserer Bestände auf den Vormittag beschränken.

Anschrift der Zweigstelle Granada:

Instituto Germano-Español de Investigación de la Sociedad Goerres, Seminario de Derecho Romano, Facultad de Derecho, 18001 Granada, Tel. 28 00 62 u. 27 96 12.

Leitung:

Prof. Dr. Fermín Camacho Evangelista, Universidad de Granada

Wissenschaftliche Vorträge und Veranstaltungen:

11. März: Prof. Dr. Hermann Krings, Universität München: „Der Wandel in Staat, Gesellschaft und Kirche in der Gegenwart."
12. März: Kolloqium über den Vortrag für ein beschränktes Publikum.
1. Dezember: Prof. Dr. Manuel Jorba, Universidad Autónoma de Barcelona: „Milá y Fontanals en la encrucijada de la filología europea moderna."

Weitere Vorträge:

13. Mai: Prof. Dr. Hans Juretschke, Madrid: „Las relaciones hispano-alemanas en el siglo XIX. Condicionamiento y rasgos fundamentales de sus contactos culturales." Departamento de Lenguas Germánicas del Colegio Universitario de Toledo.
10. Dezember: Prof. Dr. Hans Juretschke: „Utilidad y problemática de una recogida de traducciones españolas del inglés y del alemán en la época clásico-romántica (1770–1870)." Symposium „Encuentros Complutenses en torno a la traducción", Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores de la Universidad Complutense de Madrid.

Forschungsprojekte:

Das ursprünglich für Herbst 1988 geplante Symposium über „Das Spanienbild der deutschen Aufklärung", über das bereits Prof. Berchem im Jahres- und Tagungsbericht 1986 (S. 127/9) referierte, wird im Herbst 1989 in unserem Institut in Madrid stattfinden.

Über die Bezüge zur Göttinger „Historischen Schule" hinausgehend wird es den ganzen Sachkomplex in zehn Vorträgen behandeln und ist somit als ein abschließender Beitrag zu den in diesem Jahr stattfindenden Bizentenarfeiern über Karl III. gedacht.

Veröffentlichungen:

Die Bände XII und XIII unserer Aktenpublikation „Berichte der diplomatischen Vertreter des Wiener Hofes aus Spanien in der Regierungszeit Karls III." (Kulturberichte des Sonderbeauftragten P.P. Giusti) gelangten effektiv im Herbst 1987 zur Auslieferung.

Band XIV, der die Personen- und Sachverzeichnisse der ganzen Reihe enthält und außerdem die spanischen Resümees der Berichte wiederholt, soll Mitte des Jahres 1988 vorliegen.

Die Vorarbeiten für die entsprechende Publikationsreihe über Karl IV. (1789–1809) sind bereits aufgenommen worden.

Hans Juretschke

Institut Lissabon

Anschrift:

Instituto Português da Sociedade Científica de Goerres c/o. Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lissabon.

Nachdem die Görres-Gesellschaft mit der Universidade Católica Portuguesa am 15. August 1982 einen Kooperationsvertrag abgeschlossen hat, und das Institut räumlich in den Bereich der Katholischen Universität aufgenommen wurde, setzt sich die Institutsleitung wie folgt zusammen:

Der Präsident der Görres-Gesellschaft,
der Rektor der Universidade Católica Portuguesa,
ein weiterer Vertreter der Universidade Católica Portuguesa,
Prof. Dr. Dietrich Briesemeister, Mainz.

Institut Jerusalem

Alte Anschrift: Institut der Görres-Gesellschaft, Schmidt-School, Nablus Road 4, POB 19935, Jerusalem, Israel.
Neue Anschrift (seit September 1987): Institut der Görres-Gesellschaft, Notre Dame of Jerusalem Center, POB 4595, Jerusalem, Israel, Tel. 02/27 11 70.
Direktorium: Minister a.D. Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Paul Mikat, Präsident der Görres-Gesellschaft, Bochum/Düsseldorf
Prof. Dr. Victor H. Elbern, Berlin
Geschäftsführende Leitung: Senior Lecturer Dr. Gustav Kühnel, Jerusalem.

Kurz vor Ende des abgelaufenen Berichtsjahres, im September 1987, wurde der Umzug in das neue Haus neben Notre Dame durchgeführt, nachdem die Görres-Gesellschaft einen Mietvertrag mit Notre Dame of Jerusalem Center (Vatikan) abgeschlossen hatte. Der neue Sitz besteht aus einem zweigeschossigen, alleinstehenden Institutsgebäude und einer kleinen Zweizimmerwohnung für Vortragsgäste und Stipendiaten.

Es sei hier erwähnt, daß genau vor achtzig Jahren, am 24. September 1907, anläßlich der Generalversammlung in Paderborn, der damalige Präsident Georg Graf von Hertling, in seiner Eröffnungsrede den Gedanken äußerte, ein Institut in Jerusalem zu errichten. Das war die Ankündigung der Geburt des Jerusalemer Instituts. Und in der Tat, bald danach wurde die „Wissenschaftliche Station der Görres-Gesellschaft in Jerusalem" ins Leben gerufen. Später wurde daraus „Das Orientalische Institut der Görres-Gesellschaft", heutzutage kurz „Institut Jerusalem" genannt. Das Institut fungierte bis zum jetzigen Umzug – dank des Entgegenkommens des Deutschen Vereins vom Heiligen Land – in dem diesem Verein gehörigen Paulus-Haus vor dem Damaskustor. Wir können also von einem achtzigjährigen „Verkündigungs"-Jubiläum des Görres-Instituts in Jerusalem sprechen, wobei der Umzug nicht nur Kontinuität, sondern auch Erneuerung und Belebung der alten Tradition bedeutet. Topographisch sind wir vom Damaskustor zum Neuen Tor gerückt.

Wissenschaftliche Tätigkeit und Publikationen

Die im vorjährigen Jahresbericht vom Unterzeichneten angekündigte Arbeit von B. Kühnel mit dem Titel „From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millenium" ist planmäßig als 42. Supplementheft

der Römischen Quartalschrift anläßlich der Generalversammlung in Augsburg (1987) erschienen. Die andere, bei Gebr. Mann im Druck befindliche Arbeit des Berichterstatters „Monumental Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem", ist wegen des stark angeschwollenen Materials zweigeteilt worden. Die Struktur dieser großen Arbeit steht wie folgt endgültig fest: der erste Band behandelt alle noch vorhandenen Programme von Wandmalereien des Königreiches Jerusalem; demgegenüber befaßt sich der zweite Band fast ausschließlich mit den Mosaiken der Geburtskirche in Bethlehem. Der Verlag setzte das Erscheinen auf Herbst 1988 fest. Die beiden Bänden sollen zusammen zwar kein Corpus sein, denn jeder der zwei Bände hat auch seinen selbständigen Wert. Jedoch sollen sie eine umfassende, handfeste und klar übersichtliche Dokumentation des Materials der in unwiderruflichem Verfall sich befindlichen Malereien bilden, auch im Sinne einer fotografischen Rettungsaktion. Die Auslegung ergänzt und vervollständigt den dokumentarischen Teil, und das Ganze soll die Funktion eines Nachschlage- bzw. Standardwerkes über die Monumentalmalerei der Kreuzfahrerzeit erfüllen.

Wissenschaftliche Vorträge:

Am 10. Januar fand im Paulus-Haus der Vortrag von Herrn Prof. Dr. E.Chr. Suttner, Universität Wien, mit dem Thema „Das Patriarchat von Jerusalem" statt.

Am 30. Mai sprach in Notre Dame Dr. J. Wendler, Kulturattaché der Deutschen Botschaft, über das Thema „Das Heilige Land in der Kartographie von der Antike bis zur Renaissance."

Exkursionen:

Naturgemäß wurden auch in diesem Jahr verschiedene Loca Sancta besichtigt. Es hat sich dabei gezeigt, daß die Kombination von Exkursion und Vortrag am selben Tag sehr positiv auf die Beteiligten wirkte, daß das allgemeine Interesse und die Zuhörerzahl zunahmen, sowie der gesellschaftliche Kontakt wärmer und unbefangener wurde. Zielpunkte dieser Exkursionen waren die Grabeskirche, die Annakirche, die Geburtskirche und das Kreuzkloster. Weitere Exkursionen mit einzelnen Gästen oder kleineren Gruppen gehörten auch in diesem Jahr zur Routinearbeit des Instituts.

Bibliothek:

Die gezielte Anschaffung von Neuerscheinungen wie auch von Antiquariatsexemplaren vervollständigen ununterbrochen unsere Bibliothek. Die Neuerwerbungen beliefen sich auf 70 Titel. In unserem neuen Sitz wird die Bibliothek viermal pro Woche jeweils vier Stunden geöffnet sein. *Gustav Kühnel*

Institut für Interdisziplinäre Forschung

(Naturwissenschaft, Philosophie, Theologie)

Die Jahrestagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für Interdisziplinäre Forschung fand vom 27.8. bis 1.9.1987 in Feldafing statt. Es war die 31. Arbeitstagung des Instituts. Von den 19 aktiven Mitgliedern waren 17 anwesend. Außerdem nahmen zwei emeritierte Mitglieder des Instituts an der Tagung teil. Zusätzlich waren mit Blick auf eine mögliche Kooptation zwei Gäste eingeladen, von denen einer sich mit einem Vortrag vorstellte.

Die Tagung stand unter dem Generalthema „Rationalität und Glaube". Folgende Vorträge wurden gehalten:

H. Schipperges: „Strömungen des Irrationalismus im Paradigmawandel der Wissenschaftsgeschichte"
H. Waldenfelds: „Mythos und christlicher Logos"
G. Cottier: „Ratio und Intellectus"
L. Honnefelder: „Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie"
R. Schulte: „Prozeßtheologie. Eine neue Denkform im Glaubensverständnis?"
L. Scheffczyk: „Die Rolle der Ratio in Theologie und Glauben"

Die Diskussionen der einzelnen Vorträge wurden am Ende der Tagung in einer mehr als dreistündigen Generaldiskussion zum Gesamtthema zusammengefaßt. Die Leitung der Generaldiskussion hatte, wie schon im Vorjahr, Prof. Dr. Maria-Joseph Heuts, auf dessen Initiative das Gesamtthema der Jahre 1986 und 1987 zurückging. An den Diskussionen beteiligten sich alle anwesenden Mitglieder und Gäste des Instituts. Vorträge und Diskussionen werden, wie üblich, in den Veröffentlichungen des Instituts dokumentiert.

Die Mitgliederversammlung fand am 30.8.1987 statt. Das Protokoll der Mitgliederversammlung 1986 wurde gebilligt und verabschiedet. Der Bericht des Vorstands wurde mit Zustimmung aufgenommen. Dem Vorstand wurde einstimmig Entlastung erteilt.

Mit Prof. Dr. Ludger Honnefelder, Berlin, wurde ein neues Mitglied für die Fächer Philosophie und Theologie kooptiert. Weitere Kooptationen für die nächsten Jahre wurden erörtert und vorbereitet.

Nach ausführlicher Erörterung wurde das Thema der nächsten Arbeitstagung festgelegt. Sie wird sich mit dem Problem des Dualismus in Philosophie und Naturwissenschaften befassen.

Band 15 der „Grenzfragen" ist unter dem Titel „Veränderungen im Menschenbild. Divergenzen der modernen Anthropologie" im Herbst des Jahres 1987 erschienen. Die Vorträge und Diskussionen dieses Jahres werden, zusammen mit den Vorträgen und Diskussionen des Jahres 1986, zu einem Sammelband mit dem Titel „Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen" zusammengefaßt und im Jahre 1988 erscheinen.

Zur Vorbereitung der Kooptationen und der kommenden Tagungen fanden 1987 zwei Sitzungen des Direktoriums (Direktor und Vizedirektoren) in Freiburg und Feldafing statt.

Im Jahr 1987 hat das Institut den Tod von vier Mitgliedern zu beklagen: Es trauert um Dr. Jean-Jacques Eisenring, Fribourg, Prof. Dr. Dominique Dubarle OP, Paris, Prof. Dr. Paul Kössler, Inzell, und Prof. Dr. Joseph Meurers, Ettenhausen. Der Toten und ihrer Verdienste um das Institut ist durch Nachrufe gedacht worden. Zu Ehren des ehemaligen Direktors des Instituts, Prof. Dr. Joseph Meurers, wird der derzeit amtierende Direktor zu Beginn der Jahrestagung 1988 einen Nachruf sprechen. Der nicht zum Vortrag gekommene Text von Joseph Meurers „Rationalität und Irrationalität in der Naturwissenschaft der Gegenwart" wird in Band 16 der „Grenzfragen" veröffentlicht. *Hans Michael Baumgartner*

VII. Publikationen

Philosophisches Jahrbuch

Das Philosophische Jahrbuch wird im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Hermann Krings, Ludger Oeing-Hanhoff †, Heinrich Rombach, Arno Baruzzi, Alois Halder.

Jährlich 2 Halbbände (im April und Oktober). Umfang des Jahrgangs: 448 Seiten. Preis des kompletten Jahrgangs: 78,– DM; Halbjahresband: 45,– DM. Mitglieder erhalten das Jahrbuch zum ermäßigten Preis (20 % Nachlaß bei Bezug im Abonnement) durch Bestellung bei der Görres-Gesellschaft, Geschäftsstelle, Postfach 10 09 05, 5000 Köln 1.

Lieferbare Jahrgänge: 64 (1956) bis 68 (1960), 70 (1962/63), 79 (1972) bis 94 (1987).

Verlag Karl Alber, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Inhalt des 94. Jahrgangs (1987):

Beiträge

Wolfgang Bartuschat, Praktische Philosophie und Rechtsphilosophie bei Kant
Egon Flaig, Ästhetischer Historismus? Zur Ästhetisierung der Historie bei Humboldt und Burckhardt
Jochem Hennigfeld, Die Wesensbestimmung des Menschen in Kierkegaards „Der Begriff Angst"
Bernulf Kanitscheider, Gehirn und Bewußtsein. Ontologische und epistemologische Aspekte des Leib-Seele-Problems
Theo Kobusch, Zum Tode Ludger Oeing-Hanhoffs
Jochen Köhler, Der Wille zum Schein. Nietzsches Spätphilosophie einer ästhetischen Bemächtigung
Wilhelm Korff, Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz
Antoni Prevosti Monclús, Das Problem des Gegenstandes der aristotelischen Physik und der Sinn des ersten Buches am Anfang derselben
Heinrich Rombach, Die sechs Schritte vom Einen zum Nicht-andern
Alexander Schwan, Das Problem des Naturrechts in der pluralistischen Demokratie
Martin Seel, Was ist ein ästhetisches Argument?
Günter Seubold, Der Pfad ins Selbe. Zur Cézanne-Interpretation Martin Heideggers

Berichte und Diskussionen

Bernhard Dinkel, Neuere Diskussionen um das sog. „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus"
Andreas Graeser, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit: Bemerkungen zu Plotins Unterscheidung zweier „immer" (III7)
Ryoichi Hosokawa, „Sein und Zeit" als „Wiederholung" der Aristotelischen Seinsfrage
Takuji Kadowaki, Kants Philosophie in Japan. Begegnung zwischen zwei verschiedenen Denk-Kulturen
Karl Leidlmair, Artificial Intelligence als ein philosophisches Problem

Friedhelm Lövenich, Gespannte Modernität. Versuch an Nietzsche
Alois K. Soller, Tod und Unsterblichkeit in Fichtes Philosophie
Wolfgang Welsch, Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die „Postmoderne". Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte
Manfred Wetzel, Tugendhat und Apel im Verhältnis zu Kant. Zu: Otfried Höffe, Ist die Transzendentale Vernunftskritik in der Sprachphilosophie aufgehoben?

Buchbesprechungen

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Winfried Böhm, Marian Heitger, Heinz Jürgen Ipfling, Otto Kreis, Elisabeth Krohmann, Hanna-Renate Laurien, Clemens Menze, Karl Gerhard Pöppel, Aloysius Regenbrecht, Rita Süssmuth, Herbert Zdarzil.

Schriftleitung: Univ.-Prof. Dr. Marian Heitger, Dreimarksteingasse 6/5, A-1190 Wien, unter Mitarbeit von Univ-Doz. Dr. Ines M. Breinbauer und Dr. Alfred Schirlbauer.

Bezugspreis 52,– DM jährlich, Einzelheft 16,– DM.

Verlag Ferdinand Kamp GmbH & Co. KG, Widumestraße 6, 4630 Bochum

Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von P. Christian (Heidelberg), K. Heinrich (Düsseldorf), M. Perrez (Fribourg), F. Petermann (Bonn), W.J. Revers (Salzburg) †, H. Tellenbach (München), D. Wyss (Würzburg).

Mitherausgeber: W. v. Baeyer (Heidelberg), U. Baumann (Salzburg), W. Blankenburg (Marburg/Lahn), P. Fraisse (Paris), V.E. Frankl (Wien), J. Glatzel (Mainz), A. Görres (München), G. Harrer (Salzburg), P.H. Hofstätter (Hamburg), B. Kimura (Kyoto), K.P. Kisker (Hannover), A. Kraus (Heidelberg), H. Lang (Heidelberg), S. Lobovici (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), B. Pauleikhoff (Münster), L. Pongratz (Würzburg), E. Roth (Salzburg), H. Schipperges (Heidelberg), M. Schrenk (Homburg/Saar), W.C.M. Simon (München), W. Spiel (Wien), J. Stork (München), H. Strotzka (Wien), R. Tausch (Hamburg), A. Vukovich (Regensburg), E. Wiesenhütter (Siegsdorf).

Schriftleiter: Prof. Dr. M. Perrez, Université de Fribourg, Institut de Psychologie, Route des Fougères, CH-1701 Fribourg; Prof. Dr. W.J. Revers †.

Redaktion: Lic. phil. Lothar Schattenburg, Université de Fribourg, Institut de Psychologie, Route des Fougères, CH-1701 Fribourg.

Erscheint vierteljährlich. Jedes Heft 96 Seiten. Bezugspreis bis zum 35. Jahrgang 1987: 86,– DM; Einzelheft 25,– DM. Die Mitglieder erhalten die Zeitschrift zum ermäßigten Preis (20 % Nachlaß bei Bezug im Abonnement) durch Bestellung bei der Görres Gesellschaft, Geschäftsstelle, Postfach 10 09 05, 5000 Köln 1.

Lieferbar: 19. Jahrgang (1971) bis 35. Jahrgang (1987) – Vorläufer der Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie ist bis zum 18. Jahrgang (1970): Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie. Lieferbare Jahrgänge: 4 (1956) bis 18 (1970).

Verlag Karl Alber, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Inhalt des 35. Jahrgangs 1987:

Beiträge

Y. Ahren (Köln) und C.B. Melchers (Mengen): Hauptbild und Gegenbild in der Intensivberatung

N. Bergemann und G.K. Johann (Landau): Gemeinsame Analysen von FPI-K, EPI, Gießen-Test und Berger-Skalen – ein Beitrag zur diagnostischen Valenz der Skalen zur Erfassung von Selbstakzeptanz und Akzeptanz anderer

E.-J. Borgart (Münster): Kritische Analyse kognitiver Therapien aus der Sicht der kognitiven Emotionstheorien von Lazarus und Weiner

Peter Braun (Würzburg): Präventives Handeln. Teil I und II

M. Bunge (Montreal): Eine Kritik des Mentalismus

K. Engel (Hamburg): Prognostische Faktoren der Anorexia nervosa – eine empirische Arbeit zur Aufstellung einer hierarchischen Ordnung der bedeutsamen Faktoren

J. Glatzel (Mainz): Überlegungen zu einer theoretischen Psychopathologie

P.L. Janssen (Essen): Zum Verstehen psycho-somatischer und somato-psychischer Vorgänge. Beiträge der Psychoanalyse

A. Köpcke-Duttler (Würzburg): Nachrede auf den Behaviorismus

M. Kuda (Göttingen): Befunde zur KFA von Items eines Suizidaltendenz-Fragebogens (ein Addendum)

A- Langenmayr (Essen): Die Berufstätigkeit von Müttern und ihre Bedeutung für die Kinder aus der Sicht der Klinischen Psychologie

E. Lautsch (Berlin/DDR), G.A. Lienert (Erlangen-Nürnberg) und A. v. Eye (University Park, USA): Zur Anwendung der Küchenhoff-Stetigkeitskorrektur des Lehmacherschen KFA-Tests in der Suche nach Typen soziogener Verhaltensstörungen

J.P. Leonard (Düsseldorf): Einschlafvariationen unter monotoner Stimulation: Ein Literaturüberblick zu Tageskurzschlafuntersuchungen

G.A. Lienert (Nürnberg), P. Netter (Gießen) und A. v. Eye (Pennsylvania): Die Konfigurationsfrequenzanalyse XXIII. Typen und Syndrome höherer Ordnung

M. Linden (Berlin): Der relative Bedarf an Psychotherapie oder Pharmakotherapie bei der Behandlung depressiver Patienten in Nervenarztpraxen

R. Olbrich (Mannheim): Eine Analyse experimenteller Untersuchungen zu Schachters Theorie der Emotion

M. Perrez (Fribourg): Zum Tode von Wilhelm Josef Revers

F. Petermann (Bonn): Psychosoziale Folgen der Krebserkrankung im Kindes- und Jugendalter: Retro- und prospektive Studien

U. Petermann (Hennef) und B. Vonnahme (Neuenkirchen): Einzelfallanalytische Effektprüfung eines Trainings zur Förderung von Arbeits- und Sozialverhalten bei Jugendlichen

U. Pfingsten (Bielefeld): Langzeiteffekte des Gruppentrainings Sozialer Kompotenzen (GSK)

M. Reicherts, S. Käslin, F. Scheurer, J. Fleischhauer und M. Perrez (Fribourg und St. Urban): Belastungsverarbeitung bei endogen Depressiven

R. Sachse (Bochum): Funktion und Gestaltung der therapeutischen Beziehung in der klientenzentrierten Psychotherapie bei interaktionellen Zielen und Interaktionsproblemen des Klienten
C. Scheer und U. Baumann (Salzburg): Zum Selbstverständnis Klinischer Psychologie – im Spiegel zweier deutschsprachiger Fachzeitschriften für Klinische Psychologie
H. Schmitz (Kiel): Der vergessene Leib. Phänomenologische Bemerkungen zu Leib, Seele und Krankheit
N. Schneemann (Gießen): „Beziehung und Gestalt" (Wyss) : Autismus und physiognomischer Gestaltwandel bei malignen Schizophrenien
Th. Stüttgen (Düsseldorf): Zur affektiven Ambivalenz des psychosomatischen Patienten
H. Wottawa (Bochum): Konfigurale Auswertungsmethoden in der Psychotherapieforschung

Buchbesprechungen

Zusammenfassungen

Historisches Jahrbuch

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Laetitia Boehm, Odilo Engels, Erwin Iserloh, Rudolf Morsey, Konrad Repgen.

Pro Jahr erscheinen im allgemeinen 2 kartonierte Halbbände mit zusammen 33 Bogen (= 528 Seiten). Preis des kompletten Jahrgangs: ca. 98,– DM. (Die Jahrgänge 97 / 98 [1977 / 78] erschienen geschlossen in 1 Sammelband mit 720 Seiten zum Preis von 126,– 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) bis 92 (1972) / I, 93 (1973) bis 107 (1987).

1982 erschien: *Register zu den Jahrgängen 1–100*, herausgegeben von Laetitia Boehm, bearbeitet von Sigurd Merker und Hubertus von Schrottenburg, XV und 216 Seiten, kart. 58,– DM; es enthält Autoren- bzw. Titelregister und Sachregister der Aufsätze, Beiträge und Berichte, Verzeichnisse u.a. der Herausgeber und der Nekrologe sowie ausführliche Hinweise für die Benutzung.

Verlag Karl Alber, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Inhalt des 107. Jahrgangs (1987):

Aufsätze:

Bosbach Franz, Papsttum und Universalmonarchie im Zeitalter der Reformation
Erkens Franz-Reiner, Die Kanonikerreform in Oberlothringen
Hehl Ulrich v., Hexenprozesse und Geschichtswissenschaft
Metz Wolfgang, Nekrologische Quellen zum „Wirkungsbereich" des deutschen Königtums (919–1250)
Müller Heribert, Die Kirche von Lyon im Karolingerreich. Studien zur Bischofsliste des 8. und 9. Jahrhunderts

Müller Siegfried, Gesellenwandern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel Hannovers
Rauh Manfred, Anti-Modernismus im nationalsozialistischen Staat
Schwedt Hermann H., Der römische Index der verbotenen Bücher
Siemann, Wolfram, Chancen und Schranken von Wissenschaftsfreiheit im deutschen Konstitutionalismus 1815–1918

Beiträge und Berichte

Frühwald Wolfgang, Von der Heimkehr in die Fremde. Über das „Biographische Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933"
Pietschmann Horst, Der atlantische Sklavenhandel bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts – Eine Problemskizze
Real Willy, Aus dem Werktag des preußischen Ministeriums der auswärtigen Angelegenheiten
Repgen Konrad, Der „Historikerstreit" (I). Einige Anmerkungen zu den aktuellen Veröffentlichungen über kontroverse Grundprobleme unserer Geschichte
Rivinius Karl J., Der Giordano-Bruno-Skandal von 1888/1889. Eine Episode im Konflikt zwischen Vatikan und italienischer Regierung um die Wiederherstellung der weltlichen Macht der Päpste
Weis Eberhard, Friedrich der Große als historisches Problem. Zur bedeutendsten neueren Biographie des Königs.

Nekrologie

Albrecht Dieter, Max Spindler † (1894–1986)
Dickerhof Harald, Arno Seifert † (27.7.1936–3.1.1987)
Glaser Hubert, Benno Hubensteiner † (4.12.1924–4.2.1985)
Ott Hugo, Clemens Bauer † (16.12.1899–1.1.1984)

Buchbesprechungen

Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte

Bände XX, XXII, XXIV.

Ludwig Mohler, Kardinal Bassarion als Theologe, Humanist und Staatsmann.

I. Band. Darstellung. 1967 (Neudruck der Ausgabe Paderborn 1923), 432 Seiten, Leinen, DM 75,–.

II. Band. Bessarionis in Calumniatorem Platonis Libri IV. 1967 (Neudruck der Ausgabe Paderborn 1923), 636 Seiten, Leinen, DM 100,–.

III. Band. Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntios, Niccolo Perotti, Niccolo Capranica. 1967 (Neudruck der Ausgabe Paderborn 1942), 649 Seiten, Leinen, DM 100,–.

I.–III. Band, 1717 Seiten, Leinen, DM 250,–.

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.

Neue Folge. Hrsg. von L. Boehm, K. Ganzer, H. Nehlsen, H. Ott und L. Schmugge.

1. Band

Sozialgeschichtliche Probleme in der Zeit der Hochindustrialisierung (1870–1914). Herausgegeben von Hans Pohl. Mit Beiträgen von Walter Achilles, Karl Heinrich Kaufhold, Hans Pohl, Hermann Schäfer und Günther Schulz. 1979, 266 S., kart. DM 38,–.

2. Band

Jesuiten an Universitäten und Jesuiten-Universitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung. Von Karl Hengst. 1981, 425 S., kart. DM 73,–.

3. Band

Karl der Große und die Entstehung des Aachener Marienstiftes. Von Ludwig Falkenstein. 1981, 148 Seiten, kart. DM 23,80.

4. Band

Weltpolitik als Kulturmission. Auswärtige Kulturpolitik und Bildungsbürgertum in Deutschland am Vorabend des Ersten Weltkriegs. Von Rüdiger vom Bruch. 1982, 232 Seiten, kart. DM 29,80.

5. Band

Ketzer in Österreich. Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert. Von Peter Segl. 1984, CXXI und 360 Seiten, kart. DM 120,–.

6. Band

Heinrich von Langenstein. Studien zur Biographie und zu den Schismatraktaten unter besonderer Berücksichtigung der Epistola pacis und der Epistola concilii pacis. Von Georg Kreuzer. 1987, 268 Seiten, kart. DM 68,–.

7. Band

Akademische Ausbildung zwischen Staat und Kirche. Das bayerische Lyzealwesen 1773–1849. Von Rainer A. Müller. 1986, 2 Teile, zus. 743 Seiten, DM 180,–.

8. Band

Die Vertragsurkunden der Grafen von Württemberg. Herausgegeben von Peter Johannes Schuler. 1988, ca. 416 Seiten, kart. ca. 98,–.

9. Band

Trier im frühen Mittelalter. Von Hans Hubert Anton. 1987, 237 Seiten, kart. DM 68,–.

10. Band

Pfarr- und Gemeindeorganisation. Studien zu ihrer historischen Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Herausgegeben von Erwin Gatz. Mit Beiträgen von Hans Ammerich, Hans-Georg Aschoff, Erwin Gatz, Heinrich Meier, Pierre-Louis Surchat, Johannes Weißensteiner und Rudolf Zinnhobler. 1987, 151 Seiten, kart. DM 21,–.

11. Band

Katholizismus und Reichsgründung. Neue Quellen aus dem Nachlaß Karl Friedrich von Savignys. Von Willy Real. 1988, ca. 320 Seiten, kart. ca. 78,–.

12. Band

Glaube und Aberglaube. Herausgegeben von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer. 1988, ca. 448 Seiten, kart. ca. DM 98,–.

14. Band

Kirche, Staat und katholische Wissenschaft in der Neuzeit. Festschrift für Heribert Raab zum 65. Geburtstag am 16.3.1988. Herausgegeben von Albert Portmann-Tinguely. 1988, XVI u. 608 Seiten, kart. DM 98,–.

Mitglieder erhalten 30 % Nachlaß bei Bestellung über die Geschäftsstelle der Görres-Gesellschaft, Postfach 10 09 05, 5000 Köln 1.

Verlag Ferdinand Schöningh, Postfach 25 40, 4790 Paderborn

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Ludwig Hödl und Wolfgang Kluxen.

Band 1

Das aristotelische Kontinuum in der Scholastik. Von Wolfgang Breidert. – 1979, 2., verbesserte Auflage, kart. 24,– DM.

Band 2

Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Von Venicio Marcolino. – 1970, kart. 74,– DM.

Band 3

Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Von Hans-Gerhard Senger. – 1971, kart. 42,– DM.

Band 4

Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio. Von Jaroslav Kadlec. – 1971, kart. 66,– DM.

Band 5

Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot. Von Fritz Hofmann. – 1972, kart. 90,– DM.

Band 6

Scholastik und kosmologische Reform. Von Ferdinand Fellmann. – 1971, kart. 14,– DM.

Band 7

Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen. Von Georg Wieland. – 1972, kart. 28,– DM.

Band 8

Die Einheit des Menschen. Von Theodor Schneider. – 1973, kart. 48,– DM.

Band 9

Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus. Von Horst Dieter Rauh. – 1978, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, kart. 98,– DM.

Band 10

Abaelards Auslegung des Römerbriefes. Von Rolf Peppermüller. – 1972, kart. 42,– DM.

Band 11

Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Von Alois Madre. – 1973, kart. 40,– DM.

Band 12

Der Kommentar des Radulphus Brito zum Buch III De anima. Von Winfried Fauser. – 1974, kart. 84,– DM.

Band 13

Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Von Wolfgang Beinert. – 1974, kart. 84,– DM.

Band 14

Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon. Von Heinrich J.F. Reinhardt. – 1974, kart. 80,– DM.

Band 15

Die Zwettler Summe. Von Nikolaus M. Häring. – 1977, kart. 58,– DM.

Band 16
Ens inquantum ens. Von Ludger Honnefelder. – 1979, kart. 98,– DM.
Band 17
Die mittelalterlichen Traktate De modo opponendi et respondendi. Von L.M. De Rijk. – 1980, kart. 134,– DM.
Band 18
Sphaera Lucis. Von Klaus Hedwig. – 1980, kart. 82,– DM.
Band 19
Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus. Von Werner Krämer. – 1980, kart. 120,– DM.
Band 20
Ordo Salutis. Das Gesetz als Weise der Heilsvermittlung. Von Winfried H.J. Schachten. – 1980, kart. 65,– DM.
Band 21
Ethica – Scientia practica. Von Georg Wieland. – 1981, kart. 98,– DM.
Band 22
Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod. Von Jaroslav Kadlec. – 1982, kart. 98,– DM.
Band 23
Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Von Gangolf Schrimpf. – 1982, kart. 90,– DM.
Band 24
Die Einsetzung der Sakramente durch Christus. Von Wendelin Knoch. – 1983, kart. 128,– DM.
Band 25
Der Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus. Von Albert Fries. – 1984, kart. 58,– DM.
Band 26
Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura. Von Hanspeter Heinz. – 1985, kart. 88,– DM.
Band 27
Metaphysik als Lebensform. Von Beroald Thomassen. – 1985, kart 48,– DM.
Band 28
Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus. Von Gerhard Krieger. – 1986, kart. 88,– DM.

Mitglieder erhalten 25% Nachlaß bei Bestellung über die Geschäftsstelle der Görres-Gesellschaft, Postfach 10 09 05, 5000 Köln 1.

Verlag Aschendorff, Postfach 11 24, 4400 Münster

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,–.
VII. 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,–.

Mitglieder erhalten 30 % Nachlaß bei Bestellung über die Geschäftsstelle der Görres-Gesellschaft, Postfach 10 09 05, 5000 Köln 1.

Verlag Ferdinand Schöningh, Postfach 25 40, 4790 Paderborn.

Nuntiaturberichte aus Deutschland

Die Kölner Nuntiatur (1583–1648)

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Erwin Iserloh.

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 46,–.

Band II / 1

Nuntius Ottavio Mirto Frangipani. 1587–1590. Bearbeitet von Stephan Ehses. 1969 (1899), LXI, 544 Seiten kart. DM 58,–.

Band II / 2

Nuntius Ottavio Mirto Frangipani. 1590–1592. Bearbeitet von Burkhard Roberg. 1969, LI, 330 Seiten, kart. DM 54,–.

Band II / 3

Nuntius Ottavio Mirto Frangipani. 1592–1593. Bearbeitet von Burkhard Roberg. 1971, XVIII, 450 Seiten, kart. DM 94,–.

Band II / 4

Nuntius Ottavio Mirto Frangipani. 1594–1596. Bearbeitet von Burkhard Roberg. 1983. XX, 281 Seiten, kart. DM 98,–.

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 96,–.

Band V / 1

Nuntius Antonio Albergati. 1610–1614. Bearbeitet von Wolfgang Reinhard. 1973, 2 Halbbände. Zusammen LVIII, 1068 Seiten, kart. DM 260,–.

Band VI

Nuntius Pietro Francesco Montoro. 1621–1624. Bearbeitet von Klaus Jaitner. 1976. 2 Halbbände. Zusammen LXII, 929 Seiten, kart. DM 220,–.

Band VII / 1

Nuntius Pier Luigi Carafa. 1624–1627. Bearbeitet von Josef Wijnhoven. 1980, LXXIV, 768 Seiten, kart. DM 145,–.

Band VII / 2

Nuntius Pier Luigi Carafa. 1627–1630. Bearbeitet von Josef Wijnhoven. 1988, ca. 800 Seiten, kart. ca. DM 200,– .

Mitglieder erhalten 30% Nachlaß bei Bestellung über die Geschäftsstelle der Görres-Gesellschaft, Postfach 10 09 05, 5000 Köln 1.

Verlag Ferdinand Schöningh, Postfach 25 40, 4790 Paderborn

Concilium Tridentinum

Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova Collectio. Edidit Societas Goerresiana promovendis inter Germanos Catholicos Litterarum Studiis. Fortsetzung. Apartbezug möglich.

Tomus I: Diariorum pars prima: Herculis Severoli Commentarius. Angeli Massarelli Diaria I-IV. Collegit, edidit, ill. S. Merkle. CXXXII et 931 pp. (3-451-27051-X) 2. Aufl. 1963. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 235,–, Einz.-Pr. DM 262,–.

Tomus II: Diariorum pars secunda: Massarelli Diaria V–VII. L. Pratani, H. Seripandi, L. Firmani, O. Panvinii, A. Guidi, P.G. de. Mendoza, N. Psalmaei Commentarii. Collegit, edidit, ill. S. Merkle. CLXXVIII et 964 pp. (3-451-27052-8) 2. Aufl. 1963. Br. Bei Abnahme aller Bde. 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. (3-451-27053-6) 2. Aufl. 1964. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 170,–, Einz.-Pr. DM 189,–.

Tomus III / 2: Diariorum partis tertiae volumen secundum: Antonii Manelli libri pecuniarum pro Concilio expensarum, libri introitus et exitus datariae, expensae et perscriptiones variae, indices patrum subsidia accipientium, res annonariae expensae factae ad commercia per cursum publicum inter Roman et Concilium habenda. Collegit, edidit, ill. U. Mazzone. LX et 352 pp. (3-451-27070-6) 1985. Bei Abnahme aller Bde. DM 240,–, Einz.-Pr. DM 272,–.

Tomus IV: Actorum pars prima: Monumenta Concilium praecedentia, triumpriorum Sessionum Acta. Collegit, edidit, ill. St. Ehses. CXLIV et 619 pp. (3-451-27054-4) 2. Aufl. 1964. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 169,–, Einz.-Pr. DM 187,–.

Tomus V: Actorum pars altera: Acta post sessionem tertiam usque ad Cocilium Bononiam translatum. Collegit, edidit, ill. St. Ehses. LX et 1081 pp. (3-451-27055-2) 2. Aufl. 1964. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 252,–, Einz.-Pr. Dm 280,–.

Tomus VI / 1: Actorum partis tertiae volumen prius: Acta Concilii Bononiensis a Massarello conscripta, ex collectionibus S. Merkle auxit, edidit, ill. Th. Freudenberger. XII et 864 pp. (3-451-27056-0) 2. Aufl. 1964. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 192,–, Einz.-Pr. DM 215,–.

Tomus VI / 2: Actorum partis tertiae volumen secundum: Concilii Tridentini periodus Bononiensis. Vota patrum et theologorum originalia in Concilio Bononiensi prolata vel in scriptis data, quotquot inveniri potuerunt. Collegit, edidit, ill. Th. Freudenberger. XVI et 756 pp. (3-451-27066-8) 1972. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 292,–, Einz.-Pr. DM 300,–.

Tomus VI / 3: Actorum partis tertiae volumen tertium: Summaria sententiarium theologorum super articulis Lutheranorum de sacramentis, purgatorio, indulgentiis, sacrificio missae Bononiae disputatis. Collegit, edidit, ill. Th. Freudenberger.XXXVIII et 572 pp. (3-451-27068-4) 1974. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 240,–, Einz.-Pr. DM 272,–.

Tomus VII / 1: Actorum partis quartae volumen prius: Acta Concilii iterum Tridentum congregati a Massarello conscripta (1551–1552). Collegerunt, ediderunt, ill. Joach. Birkner et Th. Freudenberger. XII et 558 pp. (3-451-27057-9) 1961. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 56,–, Einz.-Pr. DM 62,–.

Tomus VII / 2: Actorum partis quartae volumen secundum: Orationes et vota theologorum patrumque originalia in Concilio iterum Tridentum congregato prolata vel in scriptis data, quotquot inveniri potuerunt, cum Actis Miscellaneis. Collegit, edidit, ill. Th. Freudenberger. XXXVI et 784 pp. (3-451-27067-6) 1976. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 367,–, Einz.-Pr. DM 415,–.

Tomus VII / 3: Actorum partis quartae volumen tertium: Acta praeparatoria, mandata, instructiones, relationes Concilium iterum Tridentum congregatum spectantia. Cum praesi-

dentium, imperatoris principumque Germanorum, oratorum, episcorum, abbatum, theologorum quorundam litteris. Collegit, edidit, ill. Th. Freudenberger. XLVI et 706 pp. (3-451-27069-2) 1980. Bei Abnahme aller Bde. DM 400,–, Einz.-Pr. DM 452,–.

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. (3-451-27058-7) 2. Aufl. 1964. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 229,–, Einz.-Pr. DM 255,-.

Tomus IX: Actorum pars sexta: Complectens Acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem Concilii (15. Sept. 1562–4. Dec. 1563). Collegit, edidit, ill. St. Ehses. XXXII et 1193 pp. (3-451-27059-5) 2. Aufl. 1965. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 270,–, Einz.-Pr. DM 300,–.

Tomus X: Epistularum pars prima: Complectens epistulas a die 5. Martii 1545 ad Concilii translationem 11. Martii 1547 scriptas. Collegit, edidit, ill. G. Buschbell. LXXVI et 996 pp. (3-451-27060-9) 2. Aufl. 1966. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 235,–, Einz.-Pr. 262,–.

Tomus XI: Epistularum pars secunda: Complectens additamenta ad tomum priorum et epistulas a die 13 martii 1547 ad Concilii suspensionem anno 1552 factam conscriptas. Collegit, edidit, ill. G. Buschbell. XLIV et 1058 pp. (3-451-27061-7) 2. Aufl. 1966. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 242,–, Einz.-Pr. DM 270,–.

Tomus XII: Tractatuum pars prior: Complectens tractatus a Leonis X temporibus usque ad translationem Concilii conscriptos. Collegit, edidit, ill. V. Schweitzer. LXXX et 884 pp. (3-451-27062-5) 2.. Aufl. 1966. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 212,–, Einz.-Pr. DM 236,–.

Tomus XIII / 1: Tractatuum partis alterius volumen prius: Complectens tractatus a translatione Concilii usque ad sessionem XXII conscriptos. Ex collectionibus Vincentii Schweitzer auxit, edidit, ill. H. Jedin. CII et 737 pp. (3-451-27063-3) 2. Aufl. 1967. Br. Bei Abnahme aller Bde. DM 165,–, Einz.-Pr. DM 184,–.

Verlag Herder, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Römische Quartalsschrift

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Im Auftrage des Pristerkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft in Verbindung mit Theofried Baumeister, Heinrich Chantraine, Erwin Iserloh, Paul Mikat, Konrad Repgen, Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher, Ernst Walter Zeeden herausgegeben von Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting.
Jährlich ein Band in zwei Doppelheften.

Verlag Herder, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums

Neue Folge

1. Reihe: Monographien: Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Heinrich Chantraine, Tony Hackens, Martin Sicherl und Otto Zwierlein.
1. Band: Die Darstellung von Naturgottheiten bei Ovid und früheren Dichteren. Von Torsten Eggers. 1984. 300 Seiten, kart. DM 76,–.
2. Band: Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n.Chr. Von Gerhard Albert. 1984, 211 Seiten, kart. DM 46,–.

3. Band: Parrasios Epikedion auf Ippolita Sforza. 1987, 189 Seiten, kart. DM 64,–. Von Thomas Klein.

2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Justin Mossay und Martin Sicherl.
1. Band: Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus Graecus. 1. Codices Galliae, recensuit Iustinus Mossay. 1981. 133 Seiten, kart. DM 40,–.
2. Band: II. Symposium Nazianzenum (Louvain-la-Neuve, 25–28 août 1981). Actes du colloque international, édités par Justin Mossay. 1983. 306 Seiten, kart. DM 44,–.
3. Band: Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 1. Die Gedichtgruppen XX und XI. Von Winfried Höllger. Mit Vorwort und Beiträgen von Martin Sicherl und den Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz von Heinz Martin Werhahn. 1985. 174 Seiten, kart. DM 50,–.
4. Band: Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 2. Die Gedichtgruppe I. Von Norbert Gertz. Mit Beiträgen von Martin Sicherl. 1986, ca. 210 Seiten, kart. ca. DM 75,–.
5. Band: Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus Graecus. 2: Codices Americae, Angliae et Austriae. Recensuit Iustinus Mossay. 1987. 152 Seiten, kart. DM 65,–.
6. Band: Gregor von Nazianz, Gegen die Habsucht. Kommentar und Einleitung. Von Ulrich Beuckmann. 1988, ca. 128 Seiten, kart. ca. DM 32,–.
7. Band: Gregor von Nazianz, De se ipso et de episcopis. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. Von Beno Meier. 1988, ca. 200 Seiten, kart. ca. DM 48,–.

Mitglieder erhalten 30% Nachlaß bei Bestellung über die Geschäftsstelle der Görres-Gesellschaft, Postfach 10 09 05, 5000 Köln 1.

Verlag Ferdinand Schöningh, Postfach 25 40, 4790 Paderborn

Spanische Forschungen

1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. In Verbindung mit Quintin Aldea, Theo Berchem, Hans Flasche, Hans Juretschke und José Vives †, herausgegeben von Odilo Engels.

9. Band 1954, in Leinen DM 24,–, kartoniert DM 22,–.
10. Band 1955, in Leinen DM 28,–, kartoniert DM 26,–.
11. Band 1955, in Leinen DM 22,–, kartoniert DM 20,–.
12. Band 1956, in Leinen DM 23,–.
13. Band 1958, in Leinen DM 32,–, kartoniert DM 30,–.
14. Band 1959, in Leinen DM 24,–.
15. Band 1960, in Leinen DM 30,–, kartoniert DM 27,–.
16. Band 1960, in Leinen DM 28,–, kartoniert DM 26,–.
17. Band 1961, in Leinen DM 24,–, kartoniert DM 21,–.
18. Band 1961, in Leinen DM 32,–.
19. Band 1962, in Leinen DM 32,–.
20. Band 1962, in Leinen DM 32,–, kartoniert DM 30,–.
21. Band 1963, in Leinen DM 45,–.
22. Band 1965, in Leinen DM 53,–, kartoniert DM 50,–.
23. Band 1967, in Leinen DM 54,–, kartoniert DM 52,–.

24. Band 1968, in Leinen DM 72,–, kartoniert DM 68,–.
25. Band 1970, in Leinen DM 60,–, kartoniert DM 58,–.
26. Band 1971, in Leinen DM 70,–, kartoniert DM 64,–.
27. Band 1973, in Leinen DM 84,–.
28. Band 1975, in Leinen DM 94,–.
29. Band 1978, in Leinen DM 148,–.
30. Band 1982, in Leinen DM 98,–.
31. Band 1984, in Leinen DM 98,–.

2. Reihe: Monographien.

6. Band 1957, Spanische Versdichtung des Mittelalters im Lichte der spanischen Kritik der Aufklärung und Vorromantik, von Heinrich Bihler, Leinen DM 24,–.

7. Band 1958, Cervantes und die Figur des Don Quijote in Kunstanschauung und Dichtung der deutschen Romantik, von Werner Brüggemann. Vergriffen.

8. Band 1964, Spanisches Theater und deutsche Romantik, Band 1, von Werner Brüggemann, kartoniert DM 42,–.

9. Band nicht erschienen.

10. Band 1962, Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamsfeier, besonders in Spanien. Studien zur Volksfrömmigkeit des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, von Gerhard Matern, in Leinen DM 52,–, kartoniert DM 50,–.

11. Band 1967, Die theologische Wissenschaftslehre des Juan de Perlin SJ (1569–1638), von Johannes Stöhr, in Leinen DM 76,–, kartoniert DM 72,–.

12. Band 1968, Heine im spanischen Sprachgebiet, von Claude R. Owen, kartoniert DM 67,–.

13. Band 1968, Zur Weltanschauung, Ästhetik und Poetik des Neoklassizismus und der Romantik in Spanien, von Wolfram Krömer, in Leinen DM 49,–, kartoniert DM 45,–.

14. Band 1970, Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum (9.–13. Jahrhundert) von Odilo Engels, in Leinen DM 68,–, kartoniert DM 64,–.

15. Band 1972, Die Kupferstiche zur Psalmodia Eucaristica des Melchor Prieto von 1622, von Ewald M. Vetter, in Leinen DM 120,–.

16. Band 1972, Die philosophischen Notionen bei dem spanischen Philosophen Angel Amor Ruibal (1869–1930), von José Luis Rojo Seijas, in Leinen DM 42,–.

17. Band 1979, Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien, von Gerd Kampers, in Leinen DM 68,–.

18. Band 1980, Bedürftigkeit, Armut, Not. Studien zur spätmittelalterlichen Sozialgeschichte Barcelonas, von Uta Lindgren, in Leinen DM 120,–.

19. Band 1980, Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas, von Horst Pietschmann, in Leinen DM 68,–.

20. Band 1980, Zur Frühgeschichte des Gnadenstreites, von Johannes Stöhr, in Leinen DM 45,–.

21. Band 1982, Die britischen Pläne zur Besetzung der spanischen und portugiesischen Atlantikinseln während des Zweiten Weltkrieges, von Monika Siedentopf, in Leinen DM 48,–.

22. Band 1983, Die Finanzen der Krone Aragon während des 15. Jahrhunderts (Alfons V. und Johann II.), von Winfried Küchler, in Leinen DM 112,–.

23. Band 1987, Actas del Coloquio Cervantino, Würzburg 1983. Publicadas por Theodor Berchem y Hugo Laitenberger, Leinen DM 28,–.

Mitglieder erhalten 25% Nachlaß bei Bezug im Abonnement.

Verlag Aschendorff, Postfach 11 24, 4400 Münster

Festschrift für Johannes Vincke. Herausgegeben von Consejo Superior de Investigaciones Cientificas und der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft.

Blass, S. A. Tipografica, Nùnez de Balboa, 27, Madrid

Portugiesische Forschungen

Herausgegeben von Hans Flasche.

Erste Reihe: Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte.

1. Band 1960, VII u. 334 S., 5 Taf. mit 7 Abb., kart. DM 36,–, Leinen DM 38,–.
2. Band 1961, VI u. 297 S., 1 Karte, kart. DM 44,–.
3. Band 1962/1963, VI u. 262 S., kart. DM 38,–, Leinen DM 40,–.
4. Band 1964, VI u. 272 S., 9 Taf. mit 17 Abb., kart. DM 54,–, Leinen DM 58,–.
5. Band 1965, VI u. 299 S., kart. DM 57,–, Leinen DM 60,–.
6. Band 1966, 290 S., kart. DM 54,–, Leinen DM 58,–.
7. Band 1967, VI u. 450 S., kart. DM 90,–, Leinen DM 94,–.
8. Band 1968, VI u. 274 S., 5 Taf. mit 8 Abb., kart. DM 60,–, Leinen DM 64,–.
9. Band 1969, VI u. 273 S., Leinen DM 64,–.
10. Band 1970, VIII u. 336 S., Leinen DM 85,–.
11. Band 1971, VI u. 296 S., 20 Abb., Leinen DM 85,–.
12. Band 1972/1973, IV u. 287 S., Leinen DM 80,–.
13. Band 1974/1975, IV u. 332 S., 1 Taf., Leinen DM 90,–.
14. Band 1976/1977, IV u. 315 S., Leinen DM 98,–.
15. Band 1978, VI u. 294 S., Leinen DM 78,–.
16. Band 1980, VI u. 345 S., Leinen DM 98,–.
17. Band 1981/1982, IV u. 219 S., 1 Tafel, Leinen DM 76,–.
18. Band 1983, IV u. 244 S., Leinen DM 78,–.

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 21,80, Leinen DM 24,80.

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 44,–, Leinen DM 48,–.

3. Band: The Cancionero „Manuel de Faria". A Critical edition wirh introduction and notes by Edward Glaser, 1968, VI u. 283 S., kart. DM 50,–, Leinen DM 53,–.

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 108,–.

5. Band: Stile der Portugiesischen Lyrik im 20. Jahrhundert. Von Winfried Kreutzer. 1980, VIII u. 256 S., Leinen DM 84,–.

6. Band: Wenceslau de Moraes (1854–1929) und Japan. Von Helmut Feldmann. 1987, VIII und 94 Seiten, Leinen DM 28,–.

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 34,–.
2. Band: António Vieiras Pestpredigt. Kritischer Text und Kommentar von Heinz-Willi Wittschier. 1973, VIII und 176 S., Leinen DM 48,–.
3. Band: António Vieira: História do futuro (Livro Anteprimeiro). Edição critica, prefaciada e commentada por José von den Besselaar. – Volume 1: Bibliographia, Introdução e Texto. 1976, XL u. 282 S. Volume 2: Commentario. 1976, IV u. 264 S. Beide Bände zusammen DM 180,–.
4. Band: Die Negation im Werk von Padre António Vieira. Von Jürgen Burgarth. 1977, VI, 226 S., Leinen DM 56,–.
5. Band: António Vieiras Predigt über „Mariä Heimsuchung". (Sermão da Visitação de Nossa Senhora 1640). Kritischer Text und Kommentar von Radegundis Leopold. 1977, VIII u. 128 S., Leinen DM 38,–.
6. Band: António Vieiras Rochuspredigt aus dem Restaurationskriegsjahr 1642. Einführung, kritischer Text und Kommentar von Rüdiger Hoffmann. – 1981, VI u. 458 S., Leinen DM 128,–.
7. Band: António Vieiras „Sermão do Esposo da Mae de Deus S. José". Kritischer Text und Kommentar. Von Maria de Fatima Viegas Brauer-Figueiredo. – 1983, VIII u. 183 S., Leinen DM 58,–.

Mitglieder erhalten 25 % Nachlaß bei Bezug im Abonnement.

Verlag Aschendorff, Postfach 11 24, 4400 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 67,15.
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 Günther Niggl
VIII, 423 S. u. 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.
Band 17 (1976), VIII/411 Seiten, DM 79,–, für Mitglieder DM 67,15.
Band 18 (1977), VI/406 Seiten, DM 79,–, für Mitglieder DM 67,15.
Band 19 (1978), VI/413 Seiten, DM 79,–, für Mitglieder DM 67,15.

Herausgegeben von Hermann Kunisch und Franz Link
Band 20 (1979), 387 Seiten, DM 79,–, für Mitglieder DM 67,15.
Herausgegeben von Theodor Berchem, Hermann Kunisch und Franz Link
Band 21 (1980), 450 Seiten, DM 98,–, für Mitglieder DM 83,30.
Band 22 (1981), 417 Seiten, DM 98,–, für Mitglieder DM 83,30.

THEATRUM MUNDI
Götter, Gott und Spielleiter im Drama von der Antike bis zur Gegenwart
Sonderband des Literaturwissenschaftlichen Jahrbuchs Hermann Kunisch zum 80. Geburtstag, 27. Oktober 1981
Hg. v. Franz Link und Günter Niggl
417 S., 1981, DM 128,–, für Mitglieder DM 108,80.
Band 23 (1982), 379 Seiten, DM 98,–, für Mitglieder DM 83,30.
Band 24 (1983), 444 Seiten, DM 124,–, für Mitglieder DM 105,40.
Band 25 (1984), 370 Seiten, DM 98,–, für Mitglieder DM 83,50.
Band 26 (1985), 458 Seiten, DM 144,–, für Mitglieder DM 122,40.
Band 27 (1986), 387 Seiten, DM 112,–, für Mitglieder DM 95,20.

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 und außereuropäischen 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, Dietrich-Schäfer-Weg 9, 1000 Berlin 41

Beiträge zur englischen und amerikanischen Literatur

Hrsg. von Franz H. Link und Hubertus Schulte Herbrüggen

1. Band

Die Antike in den Epigrammen und Briefen Sir Thomas Mores. Von Uwe Baumann. 1984, 207 Seiten, kart. DM 56,–.

2. Band

Grundlegung einer puritanischen Mimesislehre. Eine literatur- und geistesgeschichtliche Studie der Schriften Edward Taylors und anderer puritanischer Autoren. Von Klaus Weiss. 1984, 323 Seiten, kart. DM 64,–.

3. Band

Spätmittelalterliche Artusliteratur. Ein Symposium der neusprachlichen Philologien auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft, Bonn 25.–29.9.1982. Herausgegeben von Karl Heinz Göller. 1984, 160 Seiten, kart. DM 48,–.

4. Band

Die amerikanische Ode. Gattungsgeschichtliche Untersuchungen. Von Bernd Engler. 1985, 235 Seiten, kart. DM 58,–.

5. Band

Sir Thomas Mores „Geschichte König Richards III.". Im Lichte humanistischer Historiographie und Geschichtstheorie. Von Hans-Peter Heinrich. 1987, 219 Seiten, kart. ca. DM 64,–.

6. Band

Jewish Life and Suffering as Mirrored in English and American Literature – Jüdisches Leben und Leiden im Spiegel der englischen und amerikanischen Literatur. Hrsg. von Franz H. Link. Mit Beiträgen von Karl-Heinz Göller, Paul Goetsch, Hubert Hagenmeyer, Rolf P. Lessenich, Franz H. Link, Kurt Müller, Sepp Tiefenthaler, Meinhard Winkgens und Waldemar Zacharasiewicz. 1987, 189 Seiten, kart. DM 32,–.

7. Band

Die kulturkritische Verankerung der Literaturkritik bei F.R. Leavis. Von Meinhard Winkgens. 1988, 464 Seiten, kart. ca. DM 99,–.

8. Band (in Vorbereitung)

Identität und Rolle bei Theodor Dreiser. Eine Untersuchung des Romanwerks unter rollentheoretischem Aspekt. Von Kurt Müller.

Mitglieder erhalten 30% Nachlaß bei Bestellung über die Geschäftsstelle der Görres-Gesellschaft, Postfach 10 09 05, 5000 Köln 1.

Verlag Ferdinand Schöningh, Postfach 25 40, 4790 Paderborn

Oriens Christianus

Hefte für die Kunde des christlichen Orients. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Julius Aßfalg und Hubert Kaufhold.
(ISSN 0340-6407)

Jährlich 1 Band. Pro Band ca. 230 Seiten. Bände 42 (1958), 43 (1959), 48–64 (1964–1980) je Band DM 80,–.
Band 65 (1981) DM 88,–.
Band 66 (1982) DM 94,–.
Band 67 (1983) DM 90,–.
Band 68 (1984) DM 80,–.
Band 69 (1985) DM 80,–.
Band 70 (1986) DM 88,–.
Band 71 (1987) ca. DM 88,–.
Band 72 (1988) ca. DM 88,–.

Die Bände 1–41 und 44–47 sind vergriffen.

Verlag Otto Harrassowitz, Postfach 29 29, Taunusstraße 14, 6200 Wiesbaden 1

Nachdruck Oriens Christianus

Neue Serie, Bände 1–7, 9–14 (Leipzig 1911–1925)
Gesamtausgabe, broschiert, DM 720,–, Leinen, DM 880,–.
Bände 1–6, broschiert, je DM 84,–.
Bände 9–10/11, broschiert, je DM 52,–.
Band 12/14, broschiert, DM 72,–.

Johnson Reprint, New York

Staatslexikon

Recht – Wirtschaft – Gesellschaft. Herausgegeben von der Görres-Gesellschaft. Mit der Redaktion beauftragt: Alexander Hollerbach, (Karl Forster †), Walter Kasper, Hermann Krings (Vorsitz), Hans Maier, Paul Mikat, Rudolf Morsey, J. Heinz Müller. Fünf Bände. Siebte, völlig neu bearbeitete Auflage. Pflichtfortsetzung. Jeder Band: Kunstleder in Schuber.

Band I: Abendland – Deutsche Partei. 1985, VIII und 651 Seiten. Subskr.-Pr. DM 198,–.
Band II: Deutscher Caritasverband – Hochschulen. 1986, VIII und 660 Seiten. Subskr.-Pr. 198,–.
Band III: Hoffmann – Naturrecht. 1987, VIII und 659 Seiten. Subskr.-Pr. DM 198,–.
Band IV: 1988, VIII und 648 Seiten. Subskr.-Pr. DM 198,–.
Band V: 1989, VIII und 648 Seiten. Subskr.-Pr. DM 198,–.

Verlag Herder, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft

Herausgegeben von Alexander Hollerbach, Hans Maier, Paul Mikat (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. (vegriffen).

3. Heft
Historische Ansätze für die europäische Privatrechtsangleichung. Von Johannes Herrmann. – Vereinheitlichung des europäischen Rechts. Von George van Hecke. 1963, 31 Seiten, kart. DM 4,40.

4. Heft
Gedanken zur Strafrechtsreform. Von Ernst Heinitz, Thomas Würtenberger und Karl Peters. 1965, 56 Seiten, kart. DM 6,40.

5. Heft
Beiträge zum Richterrecht. Von Walther J. Habscheid und Wilhelm Pötter. 1968, 54 Seiten, kart. DM 6,40.

6. Heft
Möglichkeiten und Grenzen einer Leitbildfunktion des bürgerlichen Ehescheidungsrechts. Von Paul Mikat. 1969, 31 Seiten, kart. DM 4,40.

7. Heft
Zivilrechtliche Aspekte der Rechtsstellung des Toten unter besonderer Berücksichtigung der Transplantationen. Von Hans-Wolfgang Strätz. 1971, 66 Seiten, kart. DM 7,–.

8. Heft
Christlicher Friede und Weltfriede. Geschichtliche Entwicklung und Gegenwartsprobleme. Herausgegeben von Alexander Hollerbach und Hans Maier. Mit Beiträgen von Manfred Abelein, Ernst-Otto Czempiel, Hans Maier, Wilfried Schumann und Swidbert Schnippenkötter. 1971, 147 Seiten, kart. DM 17,20.

9. Heft
Aktuelle Fragen des Arbeitsrechts. Von Bernd Rüthers und Theodor Tomandl. 1972, 46 Seiten, kart. DM 6,40.

10. Heft
Deutsches und österreichisches Staatskirchenrecht in der Diskussion. Von Inge Gampl und Christoph Link. 1973, 56 Seiten, kart. DM 7,–.

11. Heft
Zur Kritik der Politischen Theologie. Von Gustav E. Kafka und Ulrich Matz. 1973, 46 Seiten, kart. DM 6,40.

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 50,–.

13. Heft
Zur Reform des § 218 StGB. Von Hermann Hepp und Rudolf Schmitt. 1974, 35 Seiten, kart. DM 5,40.

14. Heft
Beiträge zur Familienrechtsreform. Von Helmut Engler und Dieter Schwab. 1974, 58 Seiten, kart. DM 7,–.

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 39,80.

16. Heft
Die Entwicklung einzelner Prozeßmaximen seit der Reichszivilprozeßordnung von 1877. Von Jürgen Damrau. 1975, 633 Seiten, kart. DM 82,–.

17. Heft
Zur Problematik der Einführung einer Familiengerichtsbarkeit in der Bundesrepublik Deutschland. Von Dieter Giesen. 1975, 60 Seiten, kart. DM 10,40.

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 50,–.

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 24,60.

20. Heft
Revolution – Demokratie – Kirche. Von Winfried Becker, Hans Maier und Manfred Spiecker. 1975, 72 Seiten, kart. DM 13.20

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 29,80.

22. Heft
Kindesschutz als Rechtsschutz und elterliches Sorgerecht. Von Manfred Hinz. 1975, 79 Seiten, kart. DM 10,40.

23. Heft
Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts. Von Diethelm Klippel. 1976, 244 Seiten, kart. DM 36,–.

24. Heft
Verfassungsprobleme des Hochschulwesens. Von Ulrich Karpen und Franz-Ludwig Knemeyer. 1976, 92 Seiten, kart. DM 14,–.

25. Heft
Zur Problematik multinationaler Unternehmen. Von Rolf Birk und Hans Tietmeyer. 1976, 60 Seiten, kart. DM 10,40.

26. Heft
Rechtsprobleme in den Freilassungen der Böotier, Dorer, Phoker, Ost- und Westlokrer. Von Karl-Dieter Albrecht. 1978, 350 Seiten, kart. DM 46,–.

27. Heft
Ehe, Familie und Erwerbsleben. Von Dieter Giesen. 1977, 80 Seiten, kart. DM 14,–.

28. Heft
Die erste gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Von Albin Nees. 1978, 282 Seiten, kart. DM 38,–.

29. Heft
Gestalten und Probleme katholischer Rechts- und Soziallehre. Von Clemens Bauer, Alexander Hollerbach und Adolf Laufs. 1977, 90 Seiten, kart. DM 14,–.

30. Heft
Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike. Von Ernst Ludwig Grasmück. 1978, 167 Seiten, kart. DM 24,80.

31. Heft
Pax et Imperium. Spaniens Kampf um seine Friedensordnung in Europa zwischen 1617 und 1635. Von Eberhard Straub. 1980, 490 Seiten, kart. DM 56,–.

32. Heft
Kindesmißhandlung? Zur Kinder- und Familienfeindlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland. Von Dieter Giesen, unter Mitwirkung von Dr. Freiherr v. Maltzan, Facharzt f. Kinderheilkunde in Berlin. 1979. 138 Seiten, kart. DM 21,–.

33. Heft
Die Zeugnisverweigerungsrechte im geltenden und künftigen Strafverfahrensrecht. Von Rudolf Rengier. 1980, XLVIII und 360 Seiten, kart. DM 50,–.

34. Heft
Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift für Hermann Conrad. Hrsg. von Gerd Kleinheyer und Paul Mikat. 1979, 634 Seiten, kart. DM 72,–.

35. Heft
Recht und Staat bei Friedrich Julius Stahl. Von Christian Wiegand. 1981, 302 Seiten, kart. DM 36,–.

36. Heft
Emil Erich Hölscher (1880–1935) und Karl Otto Petraschek (1876–1950) im Zusammenhang des katholischen Rechtsdenkens. Ein Beitrag zur Geschichte der juridischen Neuscholastik und zur Rechtsphilosophie in Deutschland. Von Dieter Petrig. 1981, 264 Seiten, kart. DM 29,80.

37. Heft
Der Verteidiger im deutschen und österreichischen Strafprozeß. Eine rechtsvergleichende Studie zur Stellung des Verteidigers im Strafverfahren. Von Andreas Jolmes. 1982, 163 Seiten, kart. DM 29,80.

38. Heft
Wissenschaft und Gesetzgebung im bürgerlichen Recht nach der Rechtsquellenlehre des 19. Jahrhunderts. Von Horst Heinrich Jakobs. 1983, 164 Seiten, kart. DM 32,–.

39. Heft
Rechtsfragen der außerberuflichen betrieblichen Rehabilitation. Grundprobleme eines Rechtsstellungsgesetzes für Behinderte. Von Peter-Hubert Naendrup. 1984, 312 Seiten, kart. DM 46,–.

40. Heft
Die Fernwirkungen gerichtlicher und behördlicher Entscheidungen – dargestellt am Problem der Bindung des Strafrichters an Zivil- und Verwaltungsgerichtsurteile sowie an Verwaltungsakte. Von Eberhard Haaf. 1984, 305 Seiten, kart. DM 50,–.

41. Heft
Die vorweggenommene Erbfolge. Von Dirk Olzen. 1984, 327 Seiten, kart. DM 75,–.

42. Heft
Über das allgemeine Rechtsdenken Eikes von Repgow. Von Alexander Ignow. 1984, 350 Seiten, kart. DM 72,–.

43. Heft
Die Projekte der Weimarer Republik zur Reform des Nichtehelichen-, des Adoptions- und des Ehescheidungsrechts. Von Werner Schubert. 1986, 656 Seiten, kart. DM 172,–.

44. Heft
Gesetzesauslegung und Gesetzesumgehung. Von Jan Schröder. 1985, 144 Seiten, kart. DM 30,–.

45. Heft
Der zivilrechtliche Schutz des Namens. Von Diethelm Klippel. 1985, 632 Seiten, kart. DM 149,–.

46. Heft
Gesetzgebung im Leistungsstörungsrecht. Von Horst Heinrich Jakobs. 1985, 208 Seiten, kart. DM 48,–.

47. Heft
Die nichteheliche Lebensgemeinschaft. Mit Beiträgen von Robert Battes, Thomas Geiser, Rüdiger Philipowski, Clausdieter Schott und Peter Weimar, hrsg. von Albin Eser. 1986, 100 Seiten, kart. DM 14,80.

48. Seiten
Schattenwirtschaft und Schwarzarbeit. Von Albin Eser und J. Heinz Müller (Hrsg.). 1986, 90 Seiten, kart. DM 15,80.

49. Heft
Erbfolge und Wiederverheiratung. Von Stephan Buchholz. 132 Seiten, kart. DM 38,–.

50. Heft
Hochschulplanung und Grundgesetz. Von Ulrich Karpen. 1987, 2 Teilbände, zus. 1040 Seiten, kart, DM 240,–.

51. Heft

Wohlfahrtsökonomik und Gemeinwohl. Hrsg. von J. Heinz Müller. Mit Beiträgen von Johannes Hackmann, Robert Hettlage, Werner Steden und Arthur F. Utz. 1987, 117 Seiten, kart. DM 14,80.

52.Heft

Anfängliche Unmöglichkeit. Von Thorsten Arp. 1987, 243 Seiten, kart. DM 32,–.

53. Heft

Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter. Von Odilo Engels. 1988, ca. 448 Seiten, kart. ca. DM 48,–.

54. Heft

Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen. Von Winfried Trusen. 1988, ca. 250 Seiten, kart. ca. DM 48,–.

Mitglieder erhalten 30% Nachlaß bei Bestellung über die Geschäftsstelle der Göres-Gesellschaft, Postfach 10 09 05, 5000 Köln 1.

Verlag Ferdinand Schöningh, Postfach 25 40, 4790 Paderborn

Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft

Hrsg. von Hans Maier, Otto B., Roegele und Manfred Spieker.

Band 1

Neopluralismus und Naturrecht. Von Joachim Detjen. 1987, 728 Seiten, kart. DM 98,–.

Band 2

Katholikentage im Fernsehen. Referate der Arbeitstagung der Sektion für Politik- und Kommunikationswissenschaft bei der Jahresversammlung der Görres-Gesellschaft in Osnabrück (7.10.1985). Hrsg. von Hans Maier, Otto B. Roegele und Manfred Spieker. 1987, 78 Seiten, kart. DM 12,80.

Band 3

Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich. Von Martin Baumeister. 1987, 120 Seiten, kart. DM 14,80.

Band 4

Das Verhältnis von Kirche und Parteien in Österreich nach 1945 unter dem Gesichtspunkt der Äquidistanzdiskussion. Von Franz Leitner. 1988, ca. 256 Seiten, kart. ca. DM 29,80.

Band 5 (in Vorbereitung)

Christliche Botschaft und Politik. Texte des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu Politik, Staat und Recht. Hrsg. von Hans Buchheim.

Verlag Ferdinand Schöningh, Postfach 25 40, 4790 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 Wirtschafts- und Sozialwissenschaft herausgegeben von Gustav Gundlach. 1961, XVI und 183 Seiten (vergriffen).

7. Heft

Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. Die geistes- und gesellschaftsrechtlichen Grundlagen der berufsständischen Idee. Von Wilhelm Schwer. Mit Vor- und Nachwort, herausgegeben von Nikolaus Monzel. 1952, unveränderter Nachdruck 1970. 99 Seiten, kart. DM 8,–.

Mitglieder erhalten 30 % Nachlaß bei Bestellung über die Geschäftsstelle der Görres-Gesellschaft, Postfach 10 09 05, 5000 Köln 1.

Verlag Ferdinand Schöningh, Postfach 25 40, 4790 Paderborn

Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft

in Verbindung mit:

Martin Albrow, Cardiff; Hans Bertram, München; Karl Martin Bolte, München; Lothar Bossle, Würzburg; Walter L. Bühl, München; Lars Clausen, Kiel; Roland Eckert, Trier; Friedrich Fürstenberg, Bochum; Dieter Giesen, Berlin; Alois Hahn, Trier; Robert Hettlage, Regensburg; Werner Kaltefleiter, Kiel; Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld; Henrik Kreutz, Nürnberg; Heinz Laufer, München; Wolfgang Lipp, Würzburg; Thomas Luckmann, Kostanz; Kurt Lüscher, Konstanz; Rainer Mackensen, Berlin; Georg Mantzardis, Thessaloniki; Norbert Martin, Koblenz; Julius Morel, Innsbruck; Peter Paul Müller-Schmid, Fribourg; Elisabeth Noelle-Neumann, Mainz; Horst Reimann, Augsburg; Walter Rüegg, Bern; Johannes Schasching, Rom; Erwin K. Scheuch, Köln; Gerhard Schmidtchen, Zürich; Helmut Schoeck, Mainz; Dieter Schwab, Regensburg; Hans-Peter Schwarz, Köln; Mario Signore, Lecce; Josef Solâr, Brno; Franz Stimmer, Lüneburg; Friedrich H. Tenbruck, Tübingen; Paul Trappe, Basel; Laszlo Vaskovics, Bamberg; Jef Verhoeven, Löwen; Anton C. Zijderveld, Rotterdam; Valentin Zsifkovits, Graz;

herausgegeben von Horst Jürgen Helle, München; Jan Siebert van Hessen, Utrecht; Wolfgang Jäger, Freiburg i.Br.; Nikolaus Lobkowicz, München.

Band 1

Interaktion und Institution. Zur Theorie der Institution und der Institutionalisierung aus der Perspektive einer verstehend interaktionistischen Soziologie. Von Dr. Ephrem Else Lau, 276 S., 1978. DM 68,–, für Mitglieder DM 51,–.

Band 2

Jugendalkoholismus. Eine familiensoziologische Untersuchung zur Genese der Alkoholabhängigkeit männlicher Jugendlicher. Von Dr. Franz Stimmer, 192 S., 1978. DM 58,–, für Mitglieder DM 43,50.

Band 3

Religiöse Gruppen und sozialwissenschaftliche Typologie. Möglichkeiten der soziologischen Analyse religiöser Orden. Von Dr. Günter Schmelzer. 221 S., 1979. DM 59,–, für Mitglieder DM 44,25.

Band 4

Situation. Konzepte und Typologien zur sozialen Situation und ihre Integration in den Bezugsrahmen von Rolle und Person. Von Dr. Hans Peter Buba. 231 S., 1980. DM 44,–, für Mitglieder DM 33,–.

Band 5

Soziologie und Symbol. Verstehende Theorie der Werte in Kultur und Gesellschaft. Von Prof. Dr. Horst Jürgen Helle. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. 172 S., 1980. DM 48,–, für Mitglieder DM 36,–.

Band 6

Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung. Von Dr. Gottfried Küenzlen. XI, 140 S., 1981. DM 39,–, für Mitglieder DM 29,25.

Band 7

Familie und Beruf in Japan. Zur Identitätsbildung in einer asiatischen Industriegesellschaft. Von Dr. Gerd Reinhold. 187 S., 1981. DM 48,–, für Mitglieder DM 36,–.

Band 8

Soziologie des Christentums. Von Prof. Dr. Georg J. Mantzaridis. 197 S., 1981. DM 48,–, für Mitglieder DM 36,–.

Band 9

Kultur und Institution. Aufsätze und Vorträge aus der Sektion für Soziologie. Hrsg. von Prof. Dr. Horst Jürgen Helle. 380 S., 1982. DM 88,–, für Mitglieder DM 66,–.

Band 10

Familienrecht und Sozialpolitik. Von Prof. Dr. Jan Eekelaar. 315 S., 1983. DM 88,–, für Mitglieder DM 66,–.

Band 11

Charisma und Rationalität in der Gesellschaft. Die Religionssoziologie Carl Mayers zwischen klassischen Theorien und moderner Wissenssoziologie. Von Dr. Alfred B. Gugolz. 226 S., 1984. DM 78,–, für Mitglieder DM 58,50.

Band 12

Die Ordnung des Wissens. Von Prof. Dr. Walter J. Bühl. 405 S., 1984. DM 96,–, für Mitglieder DM 72,–.

Band 13

Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Von A.M. Bevers. 184 S., 1985. DM 48,–, für Mitglieder DM 36,–.

Band 14

Geschichte und Gesellschaft. Von Dr. F.H. Tenbruck. 347 S., 1986. DM 96,–, für Mitglieder DM 72,–.

Band 15

Kulturanthropologie. Beiträge zum Neubeginn einer Disziplin. Festgabe für Emerich K. Francis zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Prof. Dr. Werner von der Ohe. 540 S., 1987. DM 148,–, für Mitglieder DM 111,–.

Band 16

Narzißmus. Zur Psychogenese und Soziogenese narzißtischen Verhaltens. Von Prof. Dr. Franz Stimmer. 267 S., 1987. DM 88,–, für Mitglieder DM 66,–.

Verlag Duncker & Humboldt, Dietrich-Schäfer-Weg 9, 1000 Berlin 41

Civitas

Jahrbuch für Sozialwissenschaften, herausgegeben von der Görres-Gesellschaft in Verbindung mit Dr. Bernhard Vogel (Mainz) und S.E. Joseph Höffner (Köln), Alexander Hollerbach (Freiburg/Br.), Hans Maier (München), Paul Mikat (Bochum), J. Heinz Müller (Freiburg/Br.), Hermann-Josef Wallraff (Frankfurt), Hans Zwiefelhofer (München). I. Band 1962, II. Band 1863, 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, XIV. Band 1976, XV. Band 1977, XVI. Band 1979. Schriftleitung: Peter Molt, Paul Becher, Dieter Grimm, Peter Haungs. Je 240–324 Seiten, Ganzleinen DM 30,– bis DM 58,–.

Alle Bände vergriffen!

Matthias Grünewald Verlag, Max-Hufschmidt-Straße 4a, 6500 Mainz-Weisenau

Jahrbuch für Volkskunde

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Wolfgang Brückner, Würzburg, und Nikolaus Grass, Innsbruck.

Neue Folge
Band 1, 1978; Band 2, 1979; Band 3, 1980; Band 4, 1981; Band 5, 1982; Band 6, 1983; Band 7, 1984; Band 8, 1985; Band 9, 1986; Band 10, 1987.

Das Jahrbuch erscheint jährlich einmal im Umfang von 240 Seiten am 1. Oktober. Es kann bestellt werden:

In der Bundesrepublik Deutschland: Echter Würzburg, Postfach 55 60, 8700 Würzburg 1, Bezugspreis DM 36,–.

In Österreich: Verlagsanstalt Tyrolia, Exlgasse 20, A-6020 Innsbruck, Bezugspreis öS 260,–.

In der Schweiz: Universitätsverlag, Perolles 36, CH-1700 Fribourg, Bezugspreis SFr 36,–.

Im übrigen Ausland: Durch jede Buchhandlung zum DM-Preis.

Mitglieder erhalten 25 % Nachlaß bei Bestellung über die Geschäftsstelle der Görres-Gesellschaft, Postfach 10 09 05, 5000 Köln 1.

Echter Verlag, Postfach 55 60, 8700 Würzburg 1

Inhalt neue Folge 10, 1987:

Volksaufklärung

Heinz Dieter Kittsteiner, Das Gewissen im Gewitter
Ludolf Kuchenbuch, „Säuisches Wirthschaften" auf dem Lande als Problem der Volksaufklärung.
Peter Albrecht, Die Nationaltrachtsdebatte im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts.
Franz M. Eybl, Die Rede vom Lesen. Kirchliche Argumentationsmuster zum Problem des Lesens in Predigten des 18. Jahrhunderts.
Ingrid Tomkowiak, „Wie weit sich der Bauren Verstand erstrecke". Ansichten protestantischer Autoren aus der Zeit der Volksaufklärung.
Wolfgang Brückner, Moralische Geschichten als Gattung volkstümlicher Aufklärung. Zugleich ein Plädoyer für begriffliche Klarheiten.

Gnadenbildprobleme III

Hans Dünninger, Gnad und Ablaß – Glück und Segen. Das Verhüllen und Enthüllen heiliger Bilder.

Nikolaus Gussone, Zur Krönung von Bildern – Heutige Praxis und neuzeitlicher Ritus.

Bibliographie

Lothar Hofmann, Die Bibliothek des Martin Prugger.

Ungarische Studien

Gábor Tüskés und Éva Knapp, Die Verehrung des Heiligen Blutes in Ungarn – Ein Überblick.

Judit Czövek, Halottlátók – ungarische „Totenseher". Jenseitsvisionen in Glaube und Volksbrauch.

Klára Csilléry, Zur Geschichte des Brettstuhls – Eine sozio-kulturelle Untersuchung.

Veröffentlichungen des Instituts für Interdisziplinäre Forschung (Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie)

Reihe „Grenzfragen"

Herausgegeben von Norbert A. Luyten †
und (ab Band 15) Leo Scheffczyk

Band 1
Führt ein Weg zu Gott? 1972. 336 Seiten. Kart. DM 48,– (ISBN 3-495-47250-9).

Band 2
Krise im heutigen Denken? 1972. 278 Seiten. Kart. DM 48,– (ISBN 3-495-47254-1).

Band 3
Weltgestaltung als Herausforderung. 1973. 324 Seiten. Kart. DM 48,– (ISBN 3-495-47276-2).

Band 4
Fortschritt im heutigen Denken? 1974. 340 Seiten. Kart. DM 48,– (ISBN 3-495-47298-3).

Band 5
Zufall, Freiheit, Vorsehung. 1975. 398 Seiten mit 32 Abbildungen und Tabellen. Kart. DM 58,– (ISBN 3-495-47323-8).

Band 6
Wissenschaft und gesellschaftliche Verantwortung. 1977. 360 Seiten. Kart. DM 58,– (ISBN 3-495-47367-X).

Band 7
Aspekte der Hominisation. Auf dem Wege zum Menschsein. 1978. 158 Seiten. Kart. DM 38,– (ISBN 3-495-47396-3).

Band 8
Aspekte der Personalisation. Auf dem Wege zum Personsein. 1979. 256 Seiten. Kart. DM 48,– (ISBN 3-495-47413-7).

Band 9
Tod – Preis des Lebens? 1980. 248 Seiten. Kart. DM 48,– (ISBN 3-495-47433-1).

Band 10
Tod – Ende oder Vollendung? 1980. 344 Seiten. Kart. DM 64,– (ISBN 3-495-47442-0).

Band 11
Wege zum Wirklichkeitsverständnis. Struktur und Ereignis I. 1982. 224 Seiten. Kart. DM 48,– (ISBN 3-495-47485-4).

Band 12
Aufbau der Wirklichkeit. Struktur und Ereignis II. 1982. 232 Seiten. Kart. DM 48,– (ISBN 3-495-47510-9).

Band 13
Wesen und Sinn der Geschlechtlichkeit. 1985. 446 Seiten. Kart. DM 58,– (ISBN 3-495-47563-X).

Band 14
Wirklichkeitsbezug wissenschaftlicher Begriffe. Gleichnis oder Gleichung. 1986. 276 Seiten. Kart. DM 54,– (ISBN 3-495-47602-4).

Band 15
Veränderungen im Menschenbild. Divergenzen der modernen Anthropologie. 1987. 312 Seiten. Kart. DM 58,– (ISBN 3-495-47624-5).

Inhalt: Leo Scheffczyk (München), Vorwort – Ders., Theologische Anthropologie im Spannungsfeld zwischen Humanwissenschaften und Philosophie – Wolfgang Wickler (Seewiesen), Die Sinn-Frage im evolutionsbiologischen Menschenbild – Joachim Wiesner (Köln), Das personale Menschenbild des Grundgesetzes und seine Verformung in ausgewählten Politikfeldern (Abtreibung, Ehescheidungsrecht, Bildungspolitik) – Kurt Mauel (Leverkusen), Künstliche Intelligenz – Hermann Hepp (München), Manipulation der Ontogenese. Fortschritt oder Bedrohung? – Georges Cottier (Genf), Der Tod des Menschen. Über Michael Foucaults Werk – Norbert A. Luyten † (Fribourg), Hat unser Menschenbild sich verändert? Interdisziplinäre Auswertung – Zusammenfassungen der sich an die einzelnen Beiträge anschließenden Diskussionen – Personenregister.

Verlag Karl Alber, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Vorläufer der Reihe „Grenzfragen" ist die

Reihe „Naturwissenschaft und Theologie"

Heft 1
Vorträge zur Eröffnung des Instituts der Görres-Gesellschaft. Beiträge von J. Kälin, M. Schmaus und F.J. Buytendijk. 57 Seiten, kart. 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, kart. DM 9,80.

Verlag Max Hueber, München

Heft 3
Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit. Vergriffen.

Heft 4
Geist und Leib in der menschlichen Existenz. Vergriffen.

Heft 5
Tragweite und Grenzen der wissenschaftlichen Methoden. Beiträge von J. Meurers, M.J. Heuts, J. Piveteau, H. Dolch, B. Thum, N.A. Luyten, H. Doms. 216 Seiten, kart. DM 45,– (ISBN 3-495-44072-0).

Heft 6
Die Problematik von Raum und Zeit. Beiträge von G. Ludwig, J. Meurers, W. Büchel, N. Luyten, B. Thum, H. Volk. 224 Seiten, kart. DM 48,– (ISBN 3-495-47116-2).

Heft 7
Materie und Leben. Beiträge von St. Goldschmidt, J. Piveteau, J. Haas, F. Mainx, J. Kälin, P. Christian, D. Dubarle, M. Schmaus. 288 Seiten, kart. DM 58,– (ISBN 3-495-47141-3).

Heft 8
Struktur und Dynamik der Materie. Beiträge von G. Ludwig, W. Büchel, J. Meurers, N.A. Luyten, P. Christian, B. Thum, M. Schmaus. 208 Seiten, kart. DM 45,– (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, kart. DM 36,– (ISBN 3-495-47158-8).

Heft 10
Teilhard de Chardin und das Problem des Weltbilddenkens. Beiträge von J. Piveteau, J. Meurers, W. Keilbach, G. Vandebroek, N.A. Luyten, H. Dolch, K. Rahner. 202 Seiten, kart. DM 45,– (ISBN 3-495-47163-4).

Heft 11
Umwelt, Erbgut und menschliche Persönlichkeit. Beiträge von H.M. Rauen, F. Büchern, H. Schipperges, J.J. Lopez-Ibor, J. Rudin, W. van der Marck. 210 Seiten, kart. DM 45,– (ISBN 3-495-47185-5).

Heft 12
Weisen der Zeitlichkeit. Beiträge von G. Ludwig, W. Bühel, M.J. Heuts, P. Christian, J. Meurers, B. Thum, J. Lotz, K. Rahner. 246 Seiten, kart. DM 48,– (ISBN 3-495-47199-5).

Verlag Karl Alber, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Josef Görres, Gesammelte Schriften

Herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Wilhelm Schellberg †, Adolf Dyroff †, Leo Just †, fortgeführt von Heribert Raab.

Band 14
Schriften der Straßburger Exilszeit, 1824–1827. Herausgegeben von Heribert Raab. 1987, LXIII + 563 Seiten, Leinen DM 120,–.

Ergänzungsband 1
Joseph Görres (1776–1848). Leben und Werk im Urteil seiner Zeit (1776–1876). Herausgegeben von Heribert Raab. 1985. XXXV + 807 Seiten, geb. DM 128,–.

Verlag Ferdinand Schöningh, Postfach 25 40, 4790 Paderborn

Die Görres-Gesellschaft 1876–1941

Grundlegung – Chronik – Leistungen. Von Wilhelm Spael. 1975. 84 Seiten, kart. DM 5,20.

Verlag Ferdinand Schöningh, Postfach 24 40, 4790 Paderborn

Das Schrifttum der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft 1876–1976

Von Hans Elmar Onnau. 281 Seiten, kart. DM 26,–.

Verlag Ferdinand Schöningh, Postfach 25 40, 4790 Paderborn

Kirchenmusikalisches Jahrbuch

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft und in Verbindung mit dem Allgemeinen Cäcilien-Verband herausgegeben von Günther Massenkeil.

Inhalt des 70. Jahrgangs (1986)

Karlheinz Schlager, Bewahren und Erneuern in der Choralbearbeitung des 10. und 11. Jahrhunderts.

Franz-Dieter Sauerborn, Das Zahlensystem in Homer Herpols (1520–1523 / 74). *Novum et insigne opus musicum*

Peter Tenhaef, Zum Leben und Schaffen des eichstättischen Hofkapellmeisters Caspar Prentz (1635–1717)

Werner Jaksch, *Missa alleluia*. Quellenlage und Einordnung einer mehrchörigen Messe des salzburger Domkapellmeisters H.I.FR. Biber (1644–1704).

Wolfgang Hochstein, Liturgische Kirchenkomposition in Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg

Josef Lentsch, „Maria wir dich grüßen!" Verzeichnis einer Sammlung von Marienliedern, Teil 2, Bände XXVI–XXXV

Antonio Alexandre Bispo, Kirchenmusik und Kulturfragen in Brasilien.

Bezug über die Geschäftsstelle des Allgemeinen Cäcilien-Verbandes, Andreasstraße 9, 8400 Regensburg. Preis: DM 48,–; für Mitglieder der Görres-Gesellschaft bei Bestellung über die Geschäftsstelle, Postfach 10 09 05, 5000 Köln 1: DM 30,–.