

ANTHRO POS

DUHOVNA KULTURA
IN MEDNARODNI ODNOSI

SPIRITUAL CULTURE
AND INTERNATIONAL RELATIONS

LA VIE SPIRITUELLE
ET LES RÉLATIONS INTERNATIONALES

GEISTESKULTUR
UND INTERNATIONALE BEZIEHUNGEN

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА
И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

PROCEEDINGS

Editorial board
of Anthropos
Scientific Institute
of the Faculty of Arts
Institute for Philosophy
and Social Ethics of the
Theological Faculty

Ljubljana, Slovenia

ISSN 0587 – 5161

1994/XXVI

International issue

Č 240776

Anthropos

1994/XXVI

International issue

**DUHOVNA KULTURA
IN MEDNARODNI ODNOSI**

**SPIRITUAL CULTURE
AND INTERNATIONAL RELATIONS**

**LA VIE SPIRITUELLE
ET LES RÉLATIONS INTERNATIONALES**

**GEISTESKULTUR
UND INTERNATIONALE BEZIEHUNGEN**

**ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА
И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ**

PROCEEDINGS

**Introductory Papers
Arts, Sciences and International Relations
Religion and International Relations
Philosophy, Psychology and International Relations
Concluding Papers**



999500158

**JOURNAL FOR PSYCHOLOGY, PHILOSOPHY AND THE COOPERATION
OF THE HUMANIST SCIENCES**

Anthropos is published under the sponsorship of the University of Ljubljana; it is published by the Society of Slovenian Psychologists, the Slovenian Philosophical Society and a group of sociologists.

Chief Editors: Dr. Frane Jerman, Dr. Janek Musek, Dr. Vojan Rus

Technical Editor and Editorial Board Secretary: Janja Rebolj

Editorial Board: Anthropos, Filozofska fakulteta Ljubljana, Aškerčeva 2, Telephone:
++ 386 61 1769200

Cover design: Metka Žerovnik

Computer processing: MEDIT d.o.o., Notranje Gorice

Printed by: SKUŠEK

No. of copies: 400

Publisher: The Society of Slovenian Psychologists, The Slovenian Philosophical Society

The Journal is published with the support of the Ministry of Science and Technology, Ministry of Culture and Scientific Institute of the Faculty of Arts Ljubljana.

Introduction
Philosophy, Psychology and Interpersonal Relations
Religion and Interpersonal Relations
Art, Science and Interpersonal Relations
Concluding Papers



CONTENTS
Anthropos, International issue

I. INTRODUCTION

- 5 Introductory Word
- 6 Uvodna beseda
- 7-8 Two Reviews of the Collection "Spiritual Culture and International Relations"
Anton Trstenjak
Marko Kerševan
- 8-9 Dve oceni zbornika "Duhovna kultura in mednarodni odnosi"
Anton Trstenjak
Marko Kerševan

II. INTRODUCTORY PAPERS

- 11-25 Boris Pahor: La contribution de la littérature slovène du Littoral - Trieste et Gorizia - à la culture de l'Europe centrale
- 26-36 Manfred Görg: Chaos und Chaosüberwindung in religionsgeschichtlicher Sicht
- 37-53 Predrag Vranicki: Über den Charakter der bisherigen Revolutionen
- 54-60 Josef Zumr: Thomas G. Masaryk - ein Philosoph der Humanität und der Demokratie
- 61-77 Karl M. Woschitz: Mnemosyne: die Gegenwart des Vergangenen
- 78-100 György Bulányi: Über die Möglichkeit mit mehreren Gipfelwerten zu Leben
- 101-115 Franc Zadavec: Die Kunst und das Kriterium der Moral

III. ARTS, SCIENCES AND INTERNATIONAL RELATIONS

- 116-126 Imre Szilágyi: Views on Central Europe in Hungary and Slovenia
- 127-134 Aleksander Skaza: "Svjataja Rus" i "Posiljenije soobraženija" "Kak nam obustroit Rosiju" A. I. Solženicina

IV. RELIGION AND INTERNATIONAL RELATIONS

- 135-138 Juraj Kolarić: Vom Nationalismus bis zum Patriotismus
- 139-154 Roland Pietzsch: Die Universität "Kyevo-Mohyljanska Akademija" - Ein Zentrum der geistigen Erneuerung in der Ukraine
- 155-168 Srdjan Vrcan: The War in ex-Yugoslavia and Religion
- 169-181 Stanko Janežič: Les symposiums oecuméniques en Yougoslavie (1974-1990)
- 182-186 Janez Juhant: Unfähigkeit des 'geistlosen' Menschen oder die Folge des Liberalismus und Marxismus
- 187-204 Jože Krašovec: Intrinsic Ethnical Foundation of Biblical Proverbs
- 205-217 Borut Ošljaj: Der Mensch ein endliches und unendliches Wesen
- 218-233 Vojan Rus: La réalité des bases chrétiennes de l'Europe nouvelle
- 234-244 Anton Stres: La question de la nationalité dans la pensée sociale de l'Église catholique
- 245-260 Niko Toš: (Un)religiousness in Slovenia

V. PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND INTERNATIONAL RELATIONS

- 261-271 Valentin Kalan: Die Krise des Humanismus und des Gefährdetsein des menschlichen Ethos
- 272-280 Janek Musek: Values and Value Orientations in the Background of European Cultural Tradition
- 281-286 Bogomir Novak: Die Geisteskultur der Slowenen
- 287-292 Vid Pečjak, Andras Farkas, Jana Plichtova: Reflections of the Word "Socialism" in Three Historical Periods and Three Countries
- 293-305 Cvetka Tóth: Thaumázien. Von der Unmöglichkeit eines Endes der Philosophie

VI. CONCLUDING PAPERS

- 306-308 Hubertus Knabe: Deutschland und Mitteleuropa - geistige und politische Ursachen für eine gestörte Beziehung
- 309-313 Sulejman Bosto: Universalismus und Pluralismus. Ein Entwurf

Introductory word

The Slovenian scientific and cultural workers give sincere thanks for the valuable contributions, given by the creative colleagues from many European countries at the symposium SPIRITUAL CULTURE AND INTERNATIONAL RELATIONSHIPS, which took place in Ljubljana, the Republic of Slovenia, from 25th to 26th of November, 1993.

Cultural and art workers, sociologists, psychologists, philosophers, theologians and historians from Austria, Bosnia and Herzegovina, Czech Republic, Croatia, Italy, Hungary, Germany and Slovenia participated in this fruitful search for common values of a new, democratic, peaceful and socially just Europe.

The Symposium dealt with original, interesting and profound topics with rich interdisciplinary dialogue between representatives from various scientific fields and cultural circles.

At the Symposium, a request for the future organisation of similar scientific and cultural meetings was unanimously expressed by colleagues from all the countries.

This unanimous request is an important acknowledgment of the active and equal participation of Slovenia in the formation of common spiritual, humane and social values for a new Europe.

We are looking forward to an even wider participation of our colleagues from all Europe at future symposiums, the first of which, we hope, will take place next year, entitled THE SPIRITUAL FOUNDATIONS OF EUROPE AT THE PASSAGE FROM THE SECOND TO THE THIRD MILLENNIUM.

The Symposium was organised by the Editorial Board of *Anthropos*, which has been published for 26 years as independent, pluralistic and scientific tribune, the Scientific Institute of the Faculty of Arts and the Institute for Philosophy and Social Ethics of the Theological Faculty. The members of the Organising Board were, in alphabetical order: Dr. Stanko Janežič, Theologian; Dr. Frane Jerman, Philosopher; Dr. Janez Juhant, Philosopher at the TF; Dr. Valentin Kalan, Philosopher at FF; Dr. Marko Kerševan, Sociologist; Dr. Janez Musek (the President), Psychologist; Boris A. Novak, the President of the Slovenian PEN Club; Dr. Dušan Nečak; Historian; Dr. Vinko Potočnik; Sociologist of Religion; Dr. Andrej Rijavec, Musicologist; Dr. Vojan Rus, Philosopher at the FF; Dr. Nace Šumi, Art Historian and Dr. Franc Zadavec, Literature Theoretician.

The Board has not interfered with the linguistic and stylistic structure of the contributions published in this issue, which are therefore presented as the authors wrote them.

Dr. Janek Musek
Dr. Janez Juhant
Dr. Vojan Rus

Uvodna beseda

Znanstveni in kulturni delavci Slovenije se iskreno zahvaljujemo za dragocene prispevke, ki so jih ustvarjalni kolegi iz številnih evropskih držav podali na simpoziju DUHOVNA KULTURA IN MEDNARODNI ODNOSI, ki je bil 25. in 26. novembra 1993 v Ljubljani, Republika Slovenija.

V tem plodnem iskanju skupnih vrednot nove - demokratične, miroljubne in socialno pravične - Evrope so sodelovali kulturni in umetnostni delavci, filozofi, sociologi, psihologi, teologi in zgodovinarji iz Avstrije, Bosne in Hercegovine, Češke, Hrvaške, Italije, Madžarske, Nemčije in Slovenije.

Simpozij je obravnaval izvorno, zanimivo in poglobljeno temo bogatega in interdisciplinarnega dialoga predstavnikov različnih znanstvenih področij in kulturnih krogov.

Na simpoziju so kolegi iz vseh omenjenih evropskih držav soglasno in poudarjeno izrazili željo, da v Sloveniji tudi v bodoče organiziramo taka znanstvena in kulturna srečanja.

Ta soglasna želja je veliko priznanje aktivnemu in enakopravnemu sodelovanju samostojne Slovenije v oblikovanju skupnih duhovnih, humanih in družbenih vrednot nove Evrope.

Veselila nas bo še širša udeležba naših kolegov iz vse Evrope na naslednjih simpozijih (prvi bo že upamo prihodnje leto s temo DUHOVNI TEMELJI EVROPE NA PREHODU IZ DRUGEGA V TRETJE TISOČLETJE).

Simpozij so organizirali: uredništvo časopisa *Anthropos* (ta neodvisna pluralistična znanstvena tribuna, izhaja že 26 let), Znanstveni inštitut Filozofske fakultete in Inštitut za filozofijo in družbeno etiko Teološke fakultete v Ljubljani. Člani pripravljalnega odbora: Stanko Janežič, teolog; dr. Frane Jerman, filozofija; dr. Janez Juhant, filozof na TF; dr. Valentin Kalan, filozof FF; dr. Marko Kerševan, sociolog; dr. Janek Musek (predsednik), psiholog; Boris A. Novak, predsednik slovenskega PEN kluba; dr. Dušan Nečak, zgodovinar; dr. Vinko Potočnik, sociolog religije; dr. Andrej Rijavec, muzikolog; dr. Vojan Rus, filozof FF; dr. Nace Šumi, zgodovinar umetnosti; dr. Franc Zadavec, literarni teoretik.

Redakcija ni nikjer posegla v jezikovno in stilistično zgradbo prispevkov te izdaje, ampak so tudi v tem pogledu prispevki ostali popolnoma nespremenjeni kot so jih napisali sami avtorji.

dr. Janek Musek, predsednik
dr. Janez Juhant
dr. Vojan Rus

Two Reviews of the Collection "Spiritual Culture and International Relations"

Prof. dr. ANTON TRSTENJAK

Slovene Academy of Sciences and Arts, Slovenia

The above entitled international symposium has united experts from the fields of literature, theology and sociology from eight countries. It is a weighty interdisciplinary contribution towards the solution of the burning question of the human person today. The authors have national and international references. The contributions are written in accordance with scientific criteria and demonstrate knowledge of the subject considered. In particular, they deal with burning issues concerning the international relationships which have been aggravated by the neighbouring war. Several papers deal directly with the war. Other authors, in their turn, search for profound anthropologically, theologically and sociologically grounded values in a spiritually based "new man".

The contributions witness to the organisers' ability to unite efforts in solving the problems addressed. In this sense, their publication will, no doubt, also mean the promotion of Slovenia.

Prof. Dr. MARKO KERŠEVAN,

The Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia

Jointly organised in November 1993 by the Editorial Board of *Anthropos* journal (as the initiator), the Scientific Institute of the Faculty of Arts and the Philosophical Institute of the Theological Faculty of Ljubljana University, the colloquium succeeds in gathering qualified interlocutors from Ljubljana, Zagreb, Split, Trieste, Budapest, Vienna, Sarajevo, Prague, Munich and Stuttgart. At a time unfavourable to peaceful confrontation and discussion on the territory of mid and southern Europe, and given the delicacy and provocativeness of the subject, such a gathering was certainly an achievement. Even more so, as the organisers managed to transcend the domestic institutional, disciplinary and ideological barriers enabling a multi-level confrontation of various philosophical, theological, sociological, psychological, historical and art-theoretical points of departure and views.

The material from the colloquium, selected for the Collection could certainly be classified by its content in several ways. It seems, however, that its nucleus and focal point is Prof. S. Vrcan's contribution "The War in Ex-Yugoslavia and Religion", which directly confronts the tragic events in our vicinity with the most topical theoretical controversies in world literature (in this case sociological). Closest to this focal point - in the first concentric circle - are theoretical discussions dealing with the analysis of the most obvious "superficial" elements in these events: the phenomenon of nationalism (Stres), the breakdown of real-socialism (Vranicky, Pečjak), the Middle Europe phenomenon (Szilágyi). In the second circle, there are texts which shed closer

light on specific "involved" national environments - in particular, from the aspect of their involvement in the central problems. Due to the place and number of participants, Slovenia has first place, followed by the Czech Republic (the study on Masaryk), Hungary (with an interesting and weighty comparison between it and Slovenia), Croatia and more remote - but no less relevant - Russia and Ukraine. The most remote, or in other words, the "deepest" circle is represented by articles and studies dealing with the spiritual background, the "roots" of the events and their carriers (Greek philosophy, the biblical and Christian heritage, Catholic philosophy and social doctrine, modern humanism, its achievements and limits).

All the contributions are relevant and topical, both from the viewpoint of the central problems and the scientific work in the framework in which they were produced (although the relationship between the two is not always the same in all of them). United in the Collection, the articles become considerably weightier, since only by their being read together is their contribution, as well as the gaps which call for further discussion and study, fully revealed.

Virtually all the authors are renowned personalities and well-established in their expert fields and national environment, and some even at an international level.

The articles have all the required back-up, although due to the variety of fields, this is not specified.

In view of the above, the publication of the enclosed international issue (the Collection) of the *Anthropos Journal* is important for the promotion of Slovenia as a place of international dialogue, reflecting relevant social and human topics from and between the viewpoint of individual branches.

Dve oceni zbornika "Duhovna kultura in mednarodni odnosi"

Akad. prof. dr. ANTON TRSTENJAK
Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Slovenija

Mednarodni simpozij z gornjim naslovom je povezal strokovnjake iz literarnega, teološkega in sociološkega področja iz osmih držav. Je tehten interdisciplinaren prispevek k razreševanju perečega vprašanja človeka danes. Avtorji izkazujejo narodne in mednarodne reference. Prispevki so napisani po znanstvenih kriterijih in razodevajo poznavanje obravnavane materije. Posebej načenjajo pereče probleme mednarodnih odnosov, ki jih obremenjuje zlasti vojna v sosedstvu, čemur je neposredno posvečenih več referatov. Drugi avtorji zopet iščejo globljih antropoloških, teoloških in socioloških utemeljitev vrednot za "novega človeka" na duhovnih osnovah.

Prispevki pričajo o sposobnosti organizatorjev, da združijo prizadevanja za razreševanje naslovnih problemov in njihova izdaja bo v tem smislu gotovo tudi promocija Slovenije.

*Prof. dr. MARKO KERŠEVAN,
Univerza v Ljubljani, Slovenija*

Kolokvij, ki so ga v novembru 1993 skupaj organizirali uredništvo revije *Anthropos* (kot pobudnik), Znanstveni inštitut Filozofske fakultete in Filozofski inštitut Teološke fakultete ljubljanske univerze je uspel zbrati kvalificirane sogovornike iz Ljubljane, Zagreba, Splita, Trsta, Budimpešte, Dunaja, Sarajeva, Prage, Münchna in Stuttgarta. Glede na občutljivost in izzivalnost tematike - v mirnem soočanju in razgovoru neprijaznem času in prostoru srednje in južne Evrope - je to gotovo uspeh. Še posebej, ker je organizatorjem ob tem uspelo preseči notranje oziroma domače institucionalne, disciplinarne in nazorske pregrade ter omogočiti večplastno soočanje različnih filozofskih, teoloških, socioloških, psiholoških, zgodovinskih in umetnostno-teoretskih izhodišč in pogledov.

Gradivo s kolokvija, ki je zbrano za zbornik, je seveda mogoče vsebinsko razvrstiti na več načinov. Zdi se vendar, da je njegovo jedro oziroma žarišče prispevek prof. S. Vrcana "Vojna v nekdanji Jugoslaviji in religija", ki že sam neposredno navezuje tragično dogajanje našega/bližnjega prostora na najaktualnejše teoretske kontraverze v svetovno strokovni literaturi (v tem primeru sociološki). Najbližje temu žarišču - v prvem koncentričnem krogu - so teoretske razprave, ki se posvečajo analizi najočitnejših, "površinskih" sestavin tega dogajanja: fenomena nacionalizma (Stres), zloma realnega socializma (Vranicki, Pečjak), fenomena srednje Evrope (Szilágyi). V naslednjem krogu so teksti, ki pobliže osvetljujejo posamezna "involverana" nacionalna okolja - posebej z vidika udeležnosti na središčni problematiki: že zaradi kraja in števila udeležencev je na prvem mestu Slovenija, a tudi Češka (študija o Masaryku), Madžarska (z zelo zanimivo in tehtno primerjavo s Slovenijo), Hrvaška ter bolj oddaljeni - a ne nerelevantni! - Rusija in Ukrajina. Najbolj oddaljen, ali če hočemo "najgloblji" krog, predstavljajo članki in študije, ki govore o duhovnem ozadju in "koreninah" dogajanja in njegovih nosilcev (grška filozofska misel, biblijska in krščanska dediščina, katoliška filozofija in socialna doktrina, moderni humanizem, njegovi dosežki in meje).

Vsi prispevki so relevantni in aktualni tako z ozirom na središčno problematiko kot z ozirom na strokovno delo znotraj katerega so neposredno nastali (čeprav razmerje med enim in drugim seveda ni povsod enako). Združitev v zborniku vsem člankom pomembno poveča težo, saj šele "združeno branje" pokaže tako na njihov prispevek, kot na praznine, ki izzivajo k novim razpravam in raziskavam.

Takorekoč vsi avtorji so znana in ugledna imena znotraj svojih strokovnih področij in znotraj svojega nacionalnega okolja, mnogi med njimi tudi v mednarodni strokovni javnosti.

Članki so opremljeni s potrebnim strokovnim aparatom, čeprav glede na raznolikost strok s tega vidika niso izenačeni.

Izdaja predložene mednarodne številke (zbornika) revije *Anthropos* je že glede na zgoraj povedano pomembna za promocijo Slovenije kot mesta mednarodno odmevnih dialogov ob družbeno in človeško širše relevantnih temah znotraj posameznih strok in med njimi.

La contribution de la littérature slovène du Littoral - Trieste et Gorizia - à la culture de l'Europe centrale

BORIS PAHOR, ITALIE

POVZETEK

PRISPEVEK SLOVENSKE PRIMORSKE KNJIŽEVNOSTI K SREDNJEVROPSKI KULTURI

V svojem prispevku bi udeležence rad seznanil z bogastvom slovenskih pisateljev in njihovih del, ki so že od XVI. stoletja prisotna na Primorskem, in sicer v Trstu in Gorici ter v okolici teh dveh mest.

Že od renesanse dalje, ko se je Primož Trubar učil pri škofu Bonomu in je nato postal pisec prve slovenske knjige leta 1550 pa do danes lahko naštejemo celo vrsto odličnih pisateljev in pesnikov, ki so se rodili in živeli v tej pokrajini.

Ti avtorji spadajo k slovenski književnosti, ker pa sta Trst in Gorica od leta 1918 in po drugi svetovni vojni pripadla Italiji, je zanimivo ugotoviti koliko slovenskih, ponavadi manj znanih avtorjev je prispevalo h kulturnemu življenju teh dveh mest in junji okolici.

Introduction

Il s'avère tout d'abord nécessaire de préciser que la culture slovène ainsi que la littérature de ce que l'on appelle le Littoral, hinterland qui converge sur Trieste (en slovène Trst), Gorizia (en slovène Gorica) et Cividale (en slovène Čedad), sont des composantes importantes de la culture slovène en général. En effet, dès le neuvième siècle, d'abord placés sous la domination du Royaume Franc, ensuite du Saint Empire Romain et enfin des Habsbourg, les Slovènes, excepté un faible pourcentage installé dans la République de Venise annexée au Royaume d'Italie en 1866, vécurent unis jusqu'en 1918, lorsqu'un quart du territoire slovène passa sous la souveraineté italienne.

Il est donc logique que jusqu'à la fin de la première guerre mondiale on ne puisse prendre en considération une culture du Littoral séparée. De plus, l'histoire de la littérature slovène ne considère pas les poètes et les écrivains slovènes de la zone de Trieste et de Gorizia comme des auteurs distincts, ni après 1918 ni après 1945 ou 1954; si, malgré cette réflexion, nous nous proposons de présenter un panorama de l'activité littéraire limitée au Littoral, nous le faisons d'une part, pour constater la tradition culturelle-littéraire unitaire slovène et, d'autre part, pour mettre en exergue

que, même après la coupure créée par la frontière, la vie de la culture et de la littérature de la région en question a toujours été intense. Ainsi, nous offrons, au lecteur européen, qui souvent n'est pas au courant, la possibilité de constater l'existence d'auteurs slovènes qui naquirent et vécurent (et vivent) dans notre territoire, dans ses deux villes les plus représentatives: Trieste et Gorizia.

Etant donné ces considérations historiques préliminaires, notre présentation succincte sera par conséquent divisée en quatre chapitres: la période qui va du seizième siècle à la fin du dix-neuvième siècle; le vingtième siècle; l'époque fasciste; le second après-guerre jusqu'à nos jours.

Le seizième siècle

Il est sans aucun doute symptomatique que le début de la littérature slovène soit lié à Trieste. En effet, dans cette ville, au début du seizième siècle, Primož Trubar, étudiant et ensuite secrétaire de l'évêque Pietro Bonomo, sera formé à sa mission par le prélat qui prévoit l'avenir commercial de la ville, port naturel en raison de l'hinterland, du Karst, à savoir, la Carniole, la Styrie et l'Autriche en général. En vue de ce développement, Bonomo instruit ses clercs en employant, non seulement l'allemand et l'italien, mais aussi le slovène, comme nous le signale Trubar qui évidemment considère cette reconnaissance de la part de l'évêque d'une langue, qui ne s'était pas encore affirmée dans un texte littéraire, comme un premier encouragement visant à valoriser la langue dont il faisait usage pour prêcher dans la ville. Et ainsi, lorsque plus tard, devenu protestant, Trubar fuit en Allemagne et se propose de publier des textes sacrés en slovène, sa pensée ira à son éducateur et mécène, au grand humaniste qui lui avait confirmé l'équivalence entre sa langue maternelle et les langues des autres peuples. La publication à Tübingen du premier livre slovène en 1550, le Catechismus ainsi que d'un Abecedarium, réalisé par Trubar, doit être mise en rapport avec la formation que l'auteur a reçue dans le cénacle épiscopal de Trieste, où d'ailleurs Trubar fit la connaissance de réformateurs italiens dont Cerroni et Terenziano, tandis que Bonomo l'initia à l'Istituto religionis christianae de Calvin.

Un autre facteur important fut la rencontre, en Allemagne, entre Trubar et le diplomate Pier Paolo Vergerio qui avait été son ennemi lorsqu'il était encore évêque de Capodistria (en slovène Koper). A présent, converti également au protestantisme, Vergerio pendant un certain temps, collaborera avec Trubar en lui procurant des fonds pour ses publications slovènes. A vrai dire, ils n'étaient pas faits pour s'entendre, Vergerio tenta en effet de persuader Trubar de traduire les Saintes Ecritures dans une langue accessible aux Slaves du Sud; en revanche, Trubar soutint la nécessité de confirmer l'identité slovène. De toute façon, cette collaboration difficile fut utile surtout parce que Trubar accepta le conseil de Vergerio d'adopter la graphie latine au lieu de la graphie gothique, dont il avait fait usage dans ses premières publications.

Le rôle joué par ces deux personnages, Bonomo et Vergerio, s'avère donc très important parce que, comme je l'ai déjà dit, les deux évêques italiens, l'un de Trieste et l'autre de Capodistria, ne font pas de différence entre la langue slovène et les autres langues. Bonomo explique en slovène Virgile et Erasme, Vergerio veut même se risquer à la traduction avec Trubar, bien que sa connaissance du slovène ne soit pas des meilleures. Je désire souligner cette considération concernant l'estime que ces deux personnages importants, diplomates et évêques, portaient à la langue slovène parce que souvent, à une époque plus récente, certaines catégories de Triestins s'efforcent de reléguer le slovène au rang de langue insignifiante.

Toujours à l'époque de la Réforme, on doit à un autre intellectuel du Littoral, Sebastijan Krelj, né en 1538 dans la province de Vipava, une Bible pour jeunes, Otročja biblija (1566), qui est importante surtout parce que dans cet ouvrage l'auteur améliore le lexique de Trubar et introduit également des variations phonétiques. Matija Trost, originaire aussi de Vipava et actif à Tübingen, se chargera de l'éloge funèbre aux obsèques de Trubar.

Le dix-septième siècle

Au début du dix-septième siècle, à Duino (en slovène Devin (connu surtout pour les élégies de Rilke)), village slovène situé au bord de la mer, à 20 km. de Trieste, le comte Raimondo VI de la maison Della Torre-Valassina, estime nécessaire d'instruire dans l'esprit de la Contreréforme les sujets de ses territoires qui pénètrent profondément dans l'hinterland. Dans cette optique, il fait venir à Duino (Devin) le servite, Frère Gregorio Alasio de Sommaripa dans le Piémont (1578-1626), qui, en se fondant sur la langue parlée par les habitants et avec l'aide du fils du comte, Mattia, rédige le Vocabolario italiano e schiavo. Le livre, paru à Venise en 1607, contient 2617 articles italiens, de nombreuses conversations, prières, chants à usage religieux mais utiles également aux voyageurs et pèlerins. Bien entendu, l'auteur s'est aussi servi, pour la rédaction de ce vocabulaire, du Dictionarium quattuor linguarum (latin, allemand, italien, slovène) de Megister (1592) et d'autres textes; il n'en demeure pas moins que beaucoup de vocables et de phrases sont issus d'entretiens avec les gens et avec le fils du comte, nommé Raimondino (Raimondo VII), qui, alors, se destinait déjà à une importante carrière ecclésiastique.

Le Vocabolario de Frère Gregorio est certainement précieux de par lui-même, comme texte littéraire donc, mais il est peut-être encore plus important en tant que témoignage du souci du comte de Devin (Duino) d'instruire le peuple dans sa langue. Dans cette optique, le comte fera construire près de son château l'Eglise de l'Esprit Saint et un couvent qu'occuperont deux prêtres et un frère laïque. De plus, il aurait également fait appel à des servites pour ouvrir une école pour les fils des nobles et pour ceux qui auraient choisi le sacerdoce.

Au dix-septième siècle, à Trieste, Janez Svetokriški (1647-1714: Johannes a Sancta Cruce Vipacensi), né précisément à Sveti Križ dans la province de Vipava, fils d'un Italien, noble Vénitien, et d'une slovène, est Père prier du couvent des Capucins. Son véritable nom était Tobia Lionelli. Svetokriški est un des nombreux exemples d'autres slovènes importants qui, bien qu'issu d'une famille mixte, devient néanmoins un des principaux hommes de culture slovènes. Les sermons baroques de Svetokriški ne sont pas très originaux; mais en revanche le Capucin trouve toujours l'occasion d'introduire dans ses sermons des exemples de l'anecdote reprise dans les classiques, dans les récits, dans la vie de différents métiers, des marins, etc. Ainsi, ses livres, au nombre de sept et intitulés Sacrum promptuarium, dont deux imprimés à Venise, représentent l'oeuvre en prose la plus abondante du dix-septième siècle slovène.

Au cours de ce siècle naît à Štandrež, situé près de Gorica, Lovrenc Marušič (1676-1748) connu sous le nom de père Romuald (Romuald), appartenant également à l'ordre des capucins. Il occupe dans l'histoire de la littérature slovène une place importante, car il est l'auteur d'une représentation religieuse intitulée Škofjeloški pasijon (La passion de Škofja Loka). La pièce, de plus de mille vers et à la réalisation de laquelle ont participé 278 acteurs, est l'adaptation d'un modèle allemand. Malgré cette considération le texte est important pour la richesse de son vocabulaire et le

caractère dramatique des scènes; en outre, l'oeuvre marque le début du théâtre en langue slovène.

En ce qui concerne l'emploi de la langue slovène, il faut rappeler la découverte, au cours de ces dernières années, de la correspondance entre Maria Isabella Marenzi (née en 1665), installée à Trieste, et sa mère Ester Massimiliana Coraduzzi (à signaler que les lettres de cette dernière à sa fille sont plus nombreuses). Ce courrier, qui représente également la correspondance la plus abondante, en slovène, au dix-septième siècle, témoigne que l'emploi du slovène était aussi courant dans la noblesse des siècles passés, constatation à laquelle j'ai déjà fait allusion en parlant de Bonomo, Vergerio, Raimondo VII des comtes Dell Torre-Valsassina. Et on pourrait en Ajouter d'autres comme Sigismondo Herberstein, qui dans son oeuvre Rerum Moscovitarum commentarii (1549) affirme que la connaissance de la langue slovène lui fut particulièrement utile lors de ses deux missions en Russie. Tant il est vrai que l'empereur Maximilien I choisit comme représentants dans le cadre des négociations avec la délégation russe à Innsbruck non seulement Herberstein mais aussi le Slovène Pavel Oberstain et Pietro Bonomo pour sa maîtrise de la langue slovène.

Matiija Kastelec (1620-1688), né à Prem, est très actif à cette époque et, de plus, il s'intéresse aux publications religieuses et écrit également des poésies. Il est l'auteur d'un catéchisme, d'un livre de prières, d'un Dictionarum latinocarniolicum.

Le dix-huitième siècle

En 1747 naît à Trieste (Trst) Žiga (Sigismondo) Zois (22 novembre 1747-10 novembre 1819), fils d'un Ladin et d'une Slovène. Il sera un des esprits les plus dignes de mérite pour l'essor de la littérature slovène du siècle des Lumières. Mécène, critique, poète occasionnel, traducteur, Zois rassemble autour de sa personne une foule d'intellectuels, parmi lesquels Vodnik, initiateur de la poésie lyrique slovène, et Linhart, qui par l'adaptation de la comédie La folle journée ou le mariage de Figaro en slovène (Matiček se ženi) ouvre la voie aux oeuvres théâtrales en slovène.

Jurij Japelj (1744-1807) s'est installé à Trieste, d'abord en tant que simple prêtre et ensuite en tant qu'évêque; ce dernier entretint des contacts avec le cénacle de Žiga Zois et il traduisit la Bible en suivant le texte protestant de Dalmatin (1584), mais il s'intéressa également à la poésie, et traduisit l'Artaterse de Métastase, Kleist, Racine, Mendelssohn.

Ensuite, Matevž Ravnikar, évêque à Trieste, janséniste, suivra d'une certaine manière les initiatives de Zois, Vodnik, Kopitar, mais il est important surtout pour avoir obtenu l'institution d'une chaire de slovène dans le lycée pour les étudiants de théologie à Ljubljana. Il est l'auteur de livres scolaires et religieux; il s'affirmera principalement grâce à une importante traduction des Récits des Saintes Ecritures pour jeunes de Chr. Schmid.

Il est opportun de citer un récit de Ravnikar transmis sur le vif, récit dans lequel, à un capitaine allemand qui ironise sur la langue slovène et les Slovènes dans une auberge, une personne réplique: "Moi, en revanche, j'estime que celui qui a honte de son pays et de sa langue maternelle est un rustre même s'il appartient à je ne sais quelle élite". Une prise de position qui reflète la pensée de Dante dans le Banquet.

En ce qui concerne la personnalité de Ravnikar il faut signaler que Pietro Kandler a traduit en italien sa biographie. La rédaction du nécrologe universel du dix-neuvième siècle demandera à trois reprises à la Curie épiscopale de Trieste les données concernant Ravnikar. Le directeur Saint-Maurice Cabany souligne: "Personne

n'est plus digne de Ravnika d'être nommé dans ce grand livre qui contient les noms des personnalités les plus éminentes de ce siècle."

Il faut également mentionner Valentin Stanič de Gorizia (Gorica) (1774-1847), auteur préromantique, alpiniste, divulgateur de la culture au sein du peuple, traducteur; il se construisit une imprimerie personnelle. En 1822 il publia Pesme za kmete in mlade ljudi (chants destinés aux paysans et aux jeunes).

Le dix-neuvième siècle ou la renaissance de la culture slovène à Trieste et dans le Littoral

La population slovène, qui jusqu'alors s'était contentée des sermons dans sa langue, commence à organiser d'une façon systématique sa vie culturelle grâce à la formation d'une petite bourgeoisie qui deviendra par la suite plus importante. Le Littoral ainsi créé, surtout grâce au rôle important joué par le port de Trieste et par le centre commercial de Gorizia, lieu d'affluence intense provenant de l'hinterland, de nombreux Slovènes quitteront également leur campagne. Et ils se fonderont dans le creuset triestin comme le feront d'innombrables immigrants venus de différents pays; l'installation massive de la population slovène, à partir du sixième et du septième siècle, en amont de Trieste et de Gorizia ainsi que dans les faubourgs et dans les quartiers des villes a permis à leur importance numérique de s'opposer efficacement à l'action assimilatrice de l'italien, langue franche des classes commerciales.

L'année 1848 marque l'affirmation de l'activité culturelle slovène et la naissance dans le "Tergesteo" du Slavljansko društvo (Société slave) avec une allocution introductive de Jovan Vesel-Koseski (1798-1884), haut fonctionnaire de la finance ainsi que poète; ce dernier, en dépit de son importance négligeable imputable à la qualité de ses vers, fut néanmoins un des principaux partisans de l'affirmation culturelle et de l'identité slovène. Il traduira Homère, Shiller, Byron.

Pendant ce temps, apparaissent des cercles littéraires, des bibliothèques populaires, les premiers journaux: Slavljanski rodoljub (Le patriote slave) en 1849, Jadranski Slavljan (Le Slave de l'Adriatique) en 1850. Mais en 1876 on assiste à un véritable progrès qualitatif grâce à la parution du quotidien Edinost (Unité), qui en 1926 sera supprimé par le fascisme ainsi que toute la presse slovène.

Le quotidien, qui est l'expression d'une politique unitaire, permet à la vie culturelle de devenir toujours plus intense et organisée; dans cette optique, ces centres sont créés dans différents quartiers de la ville, ces centres que l'on appelle Čitalnice (Salles de lecture) sont en général de véritables sociétés. Ainsi, la Slavljanska čitalnica (Salle de lecture slave) a eu comme secrétaire, pendant une certaine période, Fran Levstik (1831-1916), éminent poète, prosateur et critique littéraire, qui, en raison de l'autorité de son oeuvre, est un des plus importants noms de la littérature slovène. En revanche, pendant vingt ans, vécut à Trieste, Franz Cegnar (1826-1892), poète, journaliste; il traduisit en particulier Schiller.

La revue Slovenka (La Slovène), dirigée par d'entrepreneuses femmes écrivains et à laquelle collaborent des écrivains, hommes et femmes, provenant aussi bien du Littoral que du reste de la Slovénie, donnera à la production littéraire un élan particulier. Pendant cette période on trouve un écrivain triestin, Marica Nadlišek-Bartol, rédactrice de la Slovenka et auteur de nouvelles et du roman Fata morgana, qui se réfugiera à Ljubljana lors de l'avènement du fascisme. A la fin du siècle, on rencontre également à Trieste Zofka Kveder (1878-1926), collaboratrice dans des

journaux et des revues, écrivain original et polyvalent. Ses principales oeuvres sont Misterij žene (Le mystère de la femme), le roman Njeno življenje (Sa vie), et également important, le drame Arditi na otoku Krku (Les Arditi sur L'île du Cherso), qui traite du passage après 1918 des îles de la Dalmatie sous la souveraineté italienne.

Simon Gregorčič (1844-1906), poète né dans le Littoral, à Vrsno, dans la province de Tolmin, est le poète le plus populaire et le plus aimé des Slovènes en général. Sa poésie chargée de sentiment et communicative est acceptée par le peuple comme l'expression des états d'âme de la nation. Gregorčič, qui avait dû choisir la vie du sacerdoce parce qu'il n'avait pas d'autres possibilités, exprime dans ses poèmes sa condition de prisonnier du sort, mais ses vers, qui sont ainsi l'expression d'un destin personnel, deviennent le symbole de l'état dans lequel se trouve le peuple privé de sa liberté. Gregorčič chantera également l'amour, un amour impossible sublimé dans son affection pour le paysage alpin natal, pour les pâturages alpestres; ainsi, ce poète slovène, comme l'affirma le poète piémontais Tavo Burat, est "le précurseur de la meilleure poésie de la civilisation alpine ainsi que le poète qui nous fait percevoir le charme de la poésie universelle, poésie qui va au-delà des distances et des langues".

En raison de sa poésie lyrique existentielle et profonde, Gregorčič fit l'objet d'attaques virulentes de la part des représentants du catholicisme combattif; mais, en revanche, ses vers furent mis en musique et sont devenus presque partie intégrante de la poésie populaire. L'importance toute particulière de ce poète, du reste mélodieux et doux, est soulignée dans un chant intitulé Soči (A l'Isonzo), chant dans lequel le poète en faisant preuve d'un esprit vraiment prophétique "voit" les eaux bleues colorées de rouge en raison de la grande masse de victime, qu'aurait moissonné le premier conflit mondial précisément le long du fleuve et surtout à Kobarid (Caporetto), à proximité du lieu de naissance de Gregorčič.

Il serait opportun de signaler d'autres auteurs, Miroslav Vilhar (1818-1871) par exemple, poète, auteur dramatique, éditeur. Le triestin Josip Godina-Verdelski (1808-1884), qui en 1866 publia un journal slovène Ilirski Primorjan (L'Ilyrien du Littoral) et ensuite le Teržaški Ljudomil (Le bienfaiteur triestin), écrivit par la suite une histoire de Trieste, des livres destinés à l'acculturation du peuple, une autobiographie, qui est importante en raison du nombre des données qu'elle nous fournit sur la vie, dans la ville, des Slovènes au dix-neuvième siècle. Un autre auteur intéressant, Mihael Vernet (1797-1861), né près de Postojna, vicaire général à Trieste; il a laissé des traductions de J.P. Bossuet, Montesquieu et de L'Atala de Chateaubriand. Vernet s'est intéressé non seulement à l'histoire mais aussi aux voyages; il partira pour le Moyen Orient, racontera ainsi ses expériences et fera connaître des parties du Coran.

Important l'est également, surtout en tant que traducteur, Janez Jesenko, professeur à Trieste et à Gorizia (1838-1908). Jesenko a traduit Le curé de Wakenfield de Goldsmith, Paris en Amérique de Lefebvre, L'allumer et Mabel Vaughan, de A. Cummins. Il a également publié à Trieste une histoire générale en trois volumes.

Ivan Trinko-Zamejski (1863-1954) est né à Trčmun (Torcimonte) dans la Slovenska Benečija (Slavia Veneta), territoire inclus dans la République de Venise annexée au Royaume d'Italie en 1866.

Trinko qui était théologue, monseigneur ainsi que poète et qui a eu comme mécène Gregorčič, est l'auteur de récits pour jeunes et traducteur de l'italien et vers l'italien. Trinko est important non seulement pour la valeur intrinsèque de ses travaux littéraires mais aussi en tant que symbole de l'authenticité de ce petit pan de territoire slovène qui, séparé depuis des siècles de sa mère slovène, n'a pas été en mesure de se développer comme le reste de la Slovénie.

Pendant cette période Dragotin Kette était appelé à Trieste; Kette est né à Prem, dans l'hinterland triestin donc, et il fit partie, avec Cankar, Župančič et Murn, des quatre représentants de ce que l'on appelle Moderna, mais contrairement à eux il resta fidèle au classicisme. Kette est sans aucun doute le premier des grands poètes qui a donné le Littoral slovène, avant Kosovel et Gradnik, à la littérature slovène. Sa poésie, qui s'exprime tantôt dans la forme traditionnelle du sonnet, tantôt en vers libres, est une poésie d'amour et elle sera également l'expression de la recherche transcendente de l'auteur. Lors de son séjour à Trieste, où il contractera la phthisie, dont il mourra à vingt-trois ans, il composera deux poèmes qui occupent une place spécifique dans sa production. Il s'agit du cycle Na molu San Carlo (Sur la quai de San Carlo) et du cycle des sonnets Adrija (Adria).

Les sept poèmes, qui composent le premier cycle, consistent en un magnifique dialogue intime que l'auteur fit face à la mer en imaginant de confesser à une nouvelle âme gentille la conclusion de son amour non partagé. Le poème, où se succèdent les impressions de la nature environnante, du soleil, des flots, des barques et des constatations tristes et définitives, se développe suivant un rythme vif, c'est pourquoi la composition s'avère être une victoire du chant sur l'inaccomplissement des rêves et des espoirs.

Dans les sept sonnets, intitulés Adrija, il semble que le poète se laisse d'abord subjugué par la nouvelle atmosphère que lui offre la ville et sa côte, son trafic, les rencontres avec des femmes. Il est presque sur le point de s'abandonner aux satisfactions faciles, d'avoir le dessous dans la dialectique entre le contingent et l'absolu. Mais à la fin ce dernier prévaut et la conclusion dans le dernier sonnet est un plaidoyer en l'honneur du mystère, de la divinité. Conclusion qui deviendra encore plus explicite dans le cycle Moj Bog (Mon Dieu), où Kette, âgé d'un peu plus de vingt ans et déjà un grand poète, donnera à la poésie slovène un des plus importants exemples de recherche du sens de la vie et du cosmos. Et, par là, il anticipera cette thématique qui, un demi siècle plus tard sera un des thèmes dominants de Alojz Gradnik.

Dans le cadre du dix-neuvième siècle je dois toutefois ajouter au moins deux auteurs de la zone de Gorica et de la Slovenska Benečija. D'abord, Josip Pagliaruzzi (1859-1885), qui publia un volume de poésies à Gorica en 1882. Ensuite, Pavlina Pajk, installée depuis des années à Gorica et auteur non seulement de poésies négligeables mais aussi de nombreux recueils de nouvelles, de récits et également de deux romans. Peter Podreka (1822-1889) de Špeter Slovenov (aujourd'hui San Pietro al Natisono), poète populaire et journaliste. Anton Klodič Sabladoski (1836-1914), auteur dramatique, spécialiste en linguistique dont il faut signaler O narečjih beneških Slovencev (Dialectes des Slovènes de la Benečija).

Le vingtième siècle

Le passage au vingtième siècle marque également le début d'une période où la vie sociale et culturelle slovène dans le Littoral atteindra un niveau inattendu. En effet, aussi bien à Trieste qu'à Gorizia les bases socio-économiques des Slovènes se sont consolidées, les institutions de crédit, les caisses rurales sont en pleine expansion de sorte qu'au début de la première guerre mondiale le capital slovène fait déjà concurrence au capital italien. D'autre part, la communauté slovène, qui n'est pas appuyée par les autorités municipales triestines, construit avec ses propres moyens la première école slovène de la ville, édifie dans le centre même de Trieste le Narodni

dom, qui sera le siège du théâtre, de la bibliothèque et de différentes sociétés. La vie artistique est donc intense, paraissent des journaux, différentes publications, qu'il n'est pas opportun de citer dans cette synthèse plutôt succincte, où il faudrait traiter séparément la vie politique, économique, sociale et culturelle dans les deux villes principales de la région, à savoir Trieste et Gorizia, et dans leurs respectifs territoires adjacents.

Je me limiterai toutefois à ne parler, brièvement, que des principaux auteurs et poètes de cette période.

Un poète, qui par sa personnalité imposante a marqué, avec Župančič et Cankar, le vingtième siècle littéraire slovène, a été sans aucun doute Alojz Gradnik (1882-1967), né à Medana dans la zone appelée Brda près de Gorica, d'un père slovène et d'une mère friulane, ce qui lui permit de réunir en sa personne, comme il le dit lui-même, deux mondes qui trouvèrent une expression dans sa poésie consacrée à la recherche intérieure et souvent sourdement mystérieuse. Tandis que pour Župančič le soleil brille sur la terre slovène, Gradnik est pris dans le ténébreux tourbillon de la passion et est bouleversé par l'angoisse face à l'abîme de la mort. Certes, dans ce cauchemar existentiel s'inscrit également le malheureux destin du peuple slovène du Littoral après 1918, destin que Gradnik observe de Ljubljana où il s'est installé à la suite de l'annexion du Littoral au Royaume d'Italie. Ainsi, aux thèmes de l'amour et de la mort, pendant un certain temps, succèdent les thèmes de la nature et de la patrie, qui mettent en exergue la campagne, la vie paysanne qui donneront à la littérature slovène des poésies très originales, dont celles en particulier où le paysan parle à sa femme morte et à Dieu. Les plus importants recueils de poésies de Gradnik sont: Padajoče zvezde (Étoiles filantes), Pojoča kri (Le sang qui chante), Večni studenci (Sources éternelles), Deprofungis, Pesmi o Maji (Les chants de Maja), Bog in umetnik (Dieu et l'artiste).

Gradnik a également traduit Tagore, O. Wilde, Petrarca, Leopradi, Dante dont il traduisit La Divine Comédie, Mazzini, Ada Negri, etc. De plus, sa poésie a également fait l'objet de traductions dans différentes langues.

De la zone de Gorica provient également Ivan Pregelj (1883-1960), né à Sv. Lucija, aujourd'hui Most na Soči, écrivain expressionniste de formation catholique. Pregelj était un excellent styliste et, dans ses oeuvres, il s'est intéressé principalement aux états psychologiques où la passion est en conflit avec les tendances mystiques. Ainsi, par exemple dans Plebanus Johannes, le protagoniste est le vicaire Janez Potrebujež, en conflit avec son neveu débauché et l'inclination amoureuse de Katrica, orpheline d'une "mère coupable".

Ailleurs, Pregelj se montre plus baroque qu'expressionniste; souvent les thèmes de ses oeuvres sont issus de l'héritage historique, ce qui est le cas dans Tolminci (Les habitants de la zone de Tolmin), Bogovec Jernej (Le prédicateur Jernej). Nombreuses sont ses oeuvres théâtrales, dont une de 1925 est consacrée aux pèlerins de Compostelle, Kompostelski romarji.

De Gorica est également originaire Vojeslav Molé (1886-1973), poète et historien d'art; entama ses études à Trieste et il restera par la suite lié à la culture et aux destinées de la ville. Ses oeuvres lyriques sont: Tristia ex Siberia (1920), Ko so cyle rože (Quand les fleurs fleurissaient). Molé fut également l'auteur de subtiles études sur l'art de Ravenne et de Venise.

Alojz Res (1893-1936), provenant également de Gorica, professeur à Venise et intermédiaire entre les cultures de la Yougoslavie et le milieu culturel italien. L'édition italienne et slovène de son oeuvre L'Antologie Dantesque de 1921 est

extrêmement remarquable. Res fut l'auteur de récits et directeur du Jadranski almanach (Almanach adriatique).

Aussi nombreux, le groupe essentiellement triestin, duquel font partie des écrivains comme Jože Pahor (1888-1964), auteur de Medvladje (Interrègne) et de Serenissima. Ensuite, Josip Ribičič, écrivain d'oeuvres pour la jeunesse et pour le théâtre de marionnettes. En 1976, une trentaine de titres de cet auteur ont été rassemblés en sept volumes d'oeuvres choisies. Les deux frères Janko et Smiljan Samec, les frères Albert et Karel Širok, tous très actifs en tant que poètes et dramaturges parmi lesquels se distingue Karel Širok pour ses poésies exquises et ses récits pour jeunes: Jutro (Le matin), Slepi slavčki (Les rossignols aveugles), Polžja hišica (La maisonnette de l'escargot). Et enfin, un auteur surtout dramatique Alojzij Remec.

Tous ces auteurs ont été contraints à s'exiler lors de l'avènement du fascisme.

La période fasciste

La période qui commence en 1918 et se termine au début de la seconde guerre mondiale est la période la plus tragique pour la population slovène du Littoral. Déjà, avant l'accession du fascisme au pouvoir, la situation s'était envenimée parce que les autorités entravaient la vie culturelle slovène, internaient les intellectuels et accordaient toute liberté aux nationalistes. Ainsi, pendant l'été de 1920, les Chemises noires mirent le feu au bâtiment destiné au centre culturel; ensuite, on assista à d'autres incendies dans différents quartiers de la ville. Ces actes de vandalisme qui visaient les sièges et les organisations slovènes, le journal, l'imprimerie, deviendront "légitimes" lorsque le fascisme prit le pouvoir.

A la période initiale d'intimidation succède ensuite l'élimination systématique de tout ce qui est slovène. Soixante-dix sociétés et la presse seront abolies, les écoles slovènes devront fermer leurs portes, les Slovènes seront rebaptisés avec des noms et prénoms aux consonances italiennes. Il sera interdit de parler slovène en public, les inscriptions tombales dans les cimetières seront même refaites.

Il est naturel que beaucoup de Slovènes devront s'en aller de l'autre côté de la frontière, en Slovaquie yougoslave; nombreux sont ceux qui seront transférés dans des zones éloignées de la Péninsule italienne. Alors, les jeunes s'organiseront et contreattaqueront, ce qui donnera lieu au premier grand procès du Tribunal Spécial pour la défense de l'Etat qui condamnera à mort quatre activistes, fusillés à Bazovica (Basovizza) en 1930. Un second grand procès aura lieu en 1941, procès qui se conclura par cinq condamnations à mort.

La vie culturelle était dans ces conditions réduites à sa plus simple expression. De temps en temps, on assistait à la parution de quelques oeuvres, par exemple de Jože Pahor, de Francé Bevk ou encore de Andrej Budal (1889-1972) qui en général publiait ses écrits sous un pseudonyme. Souvent, ces oeuvres, sporadiques, ne pouvaient paraître que sous un titre italien. La véritable vie culturelle se déroulait donc dans la clandestinité; en effet, paraîtront des revues illégales, comme Malajda, Brinjevke, Plamen; d'autres devront passer secrètement la frontière; il en va de même pour les livres slovènes qui étaient lus en cachette. Il suffisait de peu pour finir en prison, être interné, exilé, de sorte que de nombreux Slovènes, dispersés des Alpes à la Sicile, furent contraints d'une manière ou d'une autre à la résidence forcée.

France Bevk (1890-1970), originaire de l'arrière-pays de Gorica, écrivain extrêmement fécond, prosateur qui a consacré plusieurs années de son oeuvre littéraire

aux récits pour jeunes, est un des quelques auteurs qui vécut dans le Littoral même pendant la période fasciste. En effet, il resta à Gorizia où il subit les exactions du régime noir et connut la prison et la relégation. En 1936, il intervint au congrès du PEN club, qui se tint à Barcelone, en faveur des droits culturels slovènes violés par le régime fasciste. Lors de la lutte de libération nationale slovène il fut président du Conseil provincial du mouvement de libération nationale pour le Littoral et Trieste; à Trieste, après la fin de la seconde guerre mondiale, il exerça des fonctions culturelles importantes, dont la direction de la revue littéraire *Razgledi* (Panorama).

Il est difficile de donner un compte-rendu des innombrables oeuvres de Bevk. En tant qu'écrivain, nous pouvons le définir comme un auteur proche des exigences du lecteur moyen, ce qui était une qualité remarquable surtout pendant la période de la dictature de Mussolini lorsque les livres slovènes furent mis à l'index et les grands romans de Bevk servirent, pendant longtemps, de véritables manuels d'apprentissage de la langue interdite. Une de ses milleures créations de cette période est le roman *Kaplan Martin Čedermac* (Le chapelain Martin Čedermac) où l'écrivain montre l'oeuvre de dénationalisation de l'Eglise dans la Slavia Veneta, de l'Eglise fidèle aux exigences du régime. L'oeuvre fut publiée à Ljubljana sous un pseudonyme de sorte que l'auteur, en dépit des soupçons que les autorités nourrissaient à son égard, ne fut pas découvert. (Les éditions du Cerf à Paris ont publié cette année (1993) la traduction de ce roman avec le titre *La voix intime*).

Je parlerai uniquement des principaux auteurs exilés en Slovénie.

Le triestin *Vladimir Bartol* (1903-1967), écrivain original qui s'est intéressé à Freud, Jung, Adler et Nietzsche; il a publié un recueil de nouvelles *Al Araf* où il s'est inspiré de cas intéressants d'un point de vue psychanalytique et philosophique. L'oeuvre principale de Bartol est le roman *Alamut* où il représente, en la transposant en Orient, la naissance et la puissance d'un régime totalitaire et fanatique.

Pendant la période qui suivra la seconde guerre mondiale, Bartol pourra revenir à Trieste où il collaborera comme écrivain, critique théâtral et artistique à la renaissance de la culture slovène anéantie par le régime fasciste. Etant donné l'orientation socialiste de la société slovène de cette époque, Bartol ne sera pas pris en considération comme il le méritait et ce n'est que plus tard que son oeuvre sera formellement reconnue. *Alamut*, à Paris bestseller en 1988, sera réédité plusieurs fois et traduit ensuite en espagnol, en allemand, en italien.

Bogomir Magajna. Ecrivain remarquable, psychiatre, Magajna (1904-1963), est originaire de l'hinterland triestin; il est l'auteur de nombreux volumes de nouvelles où généralement il traite des problèmes de psychologie complexes. Magajna s'est également intéressé aux conditions de vie des habitants du territoire situé de l'autre côté de la frontière, notamment dans le récit *Graničarji* (les gardes frontières). Je citerai parmi ses recueils de nouvelles *Primorske novele* (Nouvelles du Littoral), *Zaznamovani* (Les infirmes), *Le hrepenenje* (Aspirations pures), *Zgodbe o lepih ženah* (Histoires de belles femmes).

Igor Gruden (1893-1948), originaire de Nabrežina (Aurisina), dans la province de Trieste poète intimement lié au destin du Littoral; pendant la seconde guerre mondiale il connaîtra le camp de concentration de Rab (Arbe) en Dalmatie où mourront, internés, de nombreux Slovènes. La poésie de Gruden reflète la tragédie du peuple mais sa poésie foisonnera également de beautés de la terre natale, du pays, du haut plateau d'où le regard survole la mer, les barques des pêcheurs, les lagunes de Grado.

Le poète qui, en dépit de sa mort prématurée, marquera de son sceau ce triste moment de l'histoire du Littoral est *Srečko Kosovel* (1904-1926). Né à Sežana sur le

haut plateau du Karst, Kosovel fut également un citoyen triestin parce qu'il vécut en symbiose avec la ville de Trieste, sa culture, ses revues, ses rédactions, et participa aux moments funestes où une atmosphère apocalyptique enveloppait le territoire.

Kosovel concentrera ce contact direct avec la destruction dans certaines de ses meilleures poésies qui préfigureront de façon étonnante la "fin de l'Europe" lors de la seconde guerre mondiale. Par conséquent, Kosovel, comme Gregorčič en ce qui concerne le cataclysme de 1914-1918, fera figure de prophète. Deux de ses poèmes Ekstaza smrti (Extase de mort) et Tragedija na oceanu (Tragédie sur l'océan) sont deux importants et imposants chants-visions; le premier annonce presque une fin indolore tandis que le second en neuf parties dépeint un déluge universel qui recouvre la terre de cadavres d'une multitude de noyés enveloppés par la nuit et le silence éternel.

D'autre part, la poésie de Kosovel est riche en accents intimes où les exigences du cœur sont dominées par l'intuition d'être condamné à mort. Ses vers expriment également une révolte et un pronostic de la victoire de la justice, et ce tant pour les peuples qui aspirent à la liberté que pour les masses affamées de la capitale. Kosovel était un poète révolutionnaire mais il faut toutefois souligner que sa révolte se voulait principalement éthique, ce qui explique son refus catégorique de dictature, qu'il s'agisse de la dictature des patrons des forges ou encore de la dictature des évangélistes du prolétariat.

Au fond, Kosovel, dont l'histoire littéraire ne confirma l'importance et l'intelligence que plus tard, fut un poète qui dans sa brève vie a cherché fébrilement et dans toutes les directions une réponse aux mystères de l'existence même s'il soupçonnait que toutes ses tentatives étaient dès le début vouées à l'échec. Ainsi, les quatre volumes où ont été recueillis, après sa mort, ses poèmes, ses récits, ses essais, ses lettres, constituent presque un prodige si l'on pense que le poète âgé de vingt-deux ans (comme Kette) mourra avant la publication en volume du recueil de poèmes qu'il intitulé Zlati čoln (La barque d'or).

La poésie de Kosovel, enfant prodige de la lyrique slovène du Littoral, représenta, pendant la période fasciste, pour les Slovènes, auxquels était nié l'emploi de leur langue, une revanche et une garantie de salut; elle fut surtout la confirmation de la valeur de leur culture que le génocide culturel organisé malgré tout n'est pas parvenu à ébranler.

Après la fin de la guerre, la poésie de Kosovel s'imposa également en Slovénie et fut traduite dans de nombreuses langues. Il faut signaler d'abord la parution des œuvres de Kosovel dans la collection Poètes d'aujourd'hui de l'éditeur parisien Seghers en 1965 et la publication du recueil Zlati čoln (La barca d'or) dans une édition bilingue (Slovène-catalane) à Barcelone, en 1983. L'édition italienne est présentée par Gino Brazzoduro.

Il faut encore signaler, dans le cadre de cette période, le poète Stanko Vuk (1912-1944) de Gorica. Vuk a collaboré à différentes revues. Sa production lyrique et ses récits ont été recueillis, après sa mort, dans un volume intitulé Zemlja na zahodu (La terre en occident) et présenté par Milko Matičetov et Lino Legiša.

Il est donc opportun de citer la kyrielle de poètes et d'écrivains, ou nés à Trieste (Trst) et à Gorizia (Gorica), ou originaires en général du Littoral, qui tôt ou tard se sont réfugiés en Slovénie. Ivo Šorli (1877-1958), romancier et auteur de nouvelles: Človek in pol (Un homme et demi), Pot za razpotjem (Au-delà du carrefour), Moj roman (Mon roman). Igor Torkar (né en 1913). Lojz Kraigher (1877- 1959), romancier et auteurs d'œuvres théâtrales. Bogomir Fatur (né en 1914). Branka Jurca (né en 1914), auteur d'œuvres pour jeunes. Rade Pregarc (1894-1952), auteur

dramatique. Matej Bor (né en 1913), poète, romancier, traducteur. Angelo Cerkvjenik (1894- 1981), auteur d'oeuvres théâtrales, de récits pour jeunes, prosateur. Vladimir Truhlar (1912-1977), poète, mais il est surtout connu en tant que théologien traduit en plusieurs langues. Narte Velikonja (1891-1945), auteur de récits réalistes inspirés d'anecdotes. Igor Grahor (1902-1944), auteur de nouvelles. Mara Hus (1906-1959), auteur de récits et de nouvelles. Zdravko Ocvirk (1908-1957), poète. Mara Samsa (1906-1959) auteur de récits et de nouvelles. Joža Lovrenčič (1890-1952), poète et auteur dramatique, d'abord expressionniste et ensuite influencé par le futurisme, ce qui est le cas dans Noč ob Adriji (Nuit sur l'Adriatique); il a traduit Collodi et Deledda. Alojzij Remec (1886-1952), écrivain dramatique fécond. Rado Bordon (né à Trieste en 1915), poète et traducteur.

Le second après-guerre

La culture renaît au sein du peuple du Littoral déjà pendant le mouvement de libération nationale; en dépit de l'occupation nazie, des écoles primaires apparaissent un peu partout, des poésies et des chants sont réimprimés dans des imprimeries de fortune. Mais la véritable renaissance se produit en 1945 lorsqu'à la suite de la libération paraît, à Trieste, le quotidien Primorski dnevnik qui lors de l'occupation nazie était imprimé dans les cachettes de la résistance. Sous le gouvernement militaire allié, qui préside aux destinées du territoire jusqu'en 1954, des écoles primaires et moyennes slovènes ouvrirent leurs portes; c'est également de cette époque que remontent la création de l'Institut technico-commercial, le Lycée scientifique et classique, l'École normale slovènes, à Trieste et à Gorizia. La radio émet des transmissions en slovène, un droit concédé par les autorités alliées. Quant aux Slovènes, ils fonderont non seulement un quotidien mais aussi une bibliothèque nationale; ils ouvriront une librairie dans le centre, une école de musique et lanceront leur propre théâtre qui, en 1964, disposera de son propre siège construit avec l'aide de la Slovénie et le concours du gouvernement italien considéré comme une réparation partielle en raison de la destruction du bâtiment incendié en 1920.

Le territoire du Littoral qui est resté dans la République italienne est très réduit par rapport au territoire occupé entre les deux guerres. Toutefois, dans presque toutes les communes de la province de Trieste et de Gorizia où vivent les Slovènes, des maisons de culture, des sociétés en tout genre et des organisations sportives slovènes ouvrirent leurs portes. Dans la province de Udine, dans ce que l'on appelle Slovenska Benečija (Slavia Veneta), se produira une renaissance qui malheureusement sera entravée aussi par la population même, qui a conservé ses dialectes mais a perdu la conscience de ses propres origines, après plus d'un siècle de dénationalisation intense. Malgré cet état de choses deux hebdomadaires, l'un religieux Dom (La maison) et l'autre laïque Novi Matajur (Le nouveau Matajur) feront leur apparition.

Dans toute la région les revues et l'édition reviennent à la vie.

France Bevk sera le directeur à Trieste de la revue Razgledi (Panorama) dont nous avons déjà parlé. La revue s'éteint en 1951, mais lui succède Sidro (L'ancre), ensuite Tokovi (Courants), Stvarnost (Réalité), Stvarnost in svoboda (Réalité et liberté). Toutes ces publications ne vivront que jusqu'à la parution de Most (Le pont) de tendance socio-chrétienne et ensuite de Zaliv (Le Golfe) de tendance socio-démocrate. Pour les enfants sont: Pastirček (Le petit pasteur), catholique, et Galeb (La mouette), laïque. A signaler également la revue mensuelle catholique destinée aux familles Mladika (Le rejeton), revue constante et dont la mise en page est excellente.

Il faut souligner le zèle de l'éditrice catholique Mohorjeva Družba de Gorizia (Gorica) qui s'occupe d'offrir chaque année des publications populaires accompagnées d'un almanach où sont passés en revue tous les événements importants de l'année écoulée. Non négligeable également la publication en fascicules du Primorski biogarfski leksikon (Encyclopédie biographique du Littoral), ouvrage qui s'avère précieux pour les informations qu'il dispense. D'autre part, le Založništvo tržaškega tiska (L'Editorial de la presse triestine), de gauche, publie annuellement à son propre compte des volumes destinés au lecteur moyen, volumes qui sont accompagnés d'un almanach. En effet, depuis quelques années cette maison d'édition, tout en continuant les publications traditionnelles annuelles, a commencé à exercer une activité de premier ordre en faisant paraître des oeuvres de poésie et en prose d'auteurs du Littoral et parfois également de la Slovénie.

Souvent, des publications importantes voient également le jour grâce au concours des institutions de crédit de Trieste et de Gorizia et de leurs alentours.

Au cours de cette période, les auteurs qui se montrent actifs, et dont nous avons déjà parlé, sont Bevk, Budal, Magajna, et en particulier Danilo Lokar (né en 1892) à Ajdovščina, qui avait déjà publié quelques oeuvres avant la seconde guerre mondiale; son premier livre ne paraîtra qu'en 1956. A partir de ce moment l'écrivain sera formellement reconnu par la critique, ce qui entraînera la publication de bon nombre de ses recueils de nouvelles auxquels les lecteurs feront un bon accueil, en particulier les lecteurs du Littoral qui se reconnaîtront dans ces nouvelles.

Ciril Kosmač (1910-1980), auteur éminent qui vécut toutefois en Slovénie comme Lokar. Kosmač est né dans la province de Tolmin, il fut emprisonné pendant la période fasciste et se réfugia ensuite de l'autre côté de la frontière. Il s'agit d'un écrivain dont le style est classique et moderne au même temps, ses textes qui ne sont pas très nombreux, s'avèrent précieux en ce concerne la forme et l'excellence du récit. Kosmač, qui a débuté avec les nouvelles Sreča in kruh (Bonheur et pain), a publié ensuite le roman Pomladni dan (Jour de printemps), Balada o trobenti in oblaku (La ballade de la trompette et du nuage) et Tantadruj.

Alojz Rebula, né en 1924 à Šempolaj (San Pelagio) à quelques kilomètres de Trieste, est l'auteur de précieux romans, à savoir Senčni ples (La danse des ombres), V Sibilinem vetru (Dans le vent de la Sibylle), Zeleno izgnanstvo (L'ostracisme vert). Il faut également signaler les recueils de nouvelles Vinograd rimske cesarice (La vigne de l'impératrice romaine) et Snegovi Edena (Les neiges de l'Eden). Les comptes-rendus des voyages entrepris par l'écrivain sont également importants. La traduction italienne de V Sibilinem vetru a été publiée en 1993 (Nel vento della Sibilla).

Jože Pogačnik signale à propos de Rebula, excellent styliste: "La prose de Rebula n'enrichit pas seulement la littérature slovène contemporaine d'un point de vue thématique et conceptuel mais elle nous offre aussi de nombreuses réalisations artistiques originales".

Milan Lipovec, né à Trieste en 1912, est l'auteur de deux romans: Ljudje ob cesti (Les habitants des deux côtés de la route) et Leseno jadro (La voile de bois) ainsi que d'un recueil de nouvelles. En dépit de la sobriété de son écriture, Lipovec se montre authentique par son style et par son vocabulaire.

Vinko Beličič (né en 1913), originaire de la Slovénie, poète, auteur de recueils de poésies et de nouvelles parmi lesquels s'avèrent importants Kačurjev rod (L'origine des Kacur) et Dokler je dan (Jusqu'à ce que dure le jour). Franc Jeza, tout comme Belicic, a préféré s'installer à Trieste après la fin de la guerre. Jeza (1916-1984) est l'auteur d'un important témoignage sur les camps nazis, de nouvelles de science-fiction et d'autres publications.

Je signalerai encore parmi les nombreux auteurs qui se sont imposés après la guerre, Ljubka Šorli-Bratuž de Gorizia (Gorica), poétesse traditionnelle mais délicate et réfléchie. Parmi ses oeuvres, il faut mettre en évidence Venec spominčič možu na grob (Couronne de nem'oubliez-pas sur la tombe de son mari).

La poésie de Bruna Pertot (née à Trieste) est une poésie vive et communicative qui exalte la mer natale et ses habitants avec une touche moderne. Ses recueils de poésie sont Moja pomlad (Mon printemps) et Bodi pesem (Sois chant). Irena Žerjal (née en 1940 à Ricmanje situé près de Trieste) s'est affirmée tant par ses poésies que par ses oeuvres en prose. Dans ses recueils de poésie - Goreče oljke (Oliviers en flamme), Pobegla zvezda (L'étoile filante), etc.- Žerjal s'est imposée par son tempérament d'écrivain réfléchi et allégorique. Sa prose est également remarquable: Tragedijica na Grobljah (Une petite tragédie à Groblje). Zora Tavčar est l'auteur de subtiles nouvelles en prose dont Veter v lasih (Le vent dans la chevelure). Marija Mijot, poétesse triestine originale s'exprimant en dialecte dans ses écrits, est l'auteur de Souze in smjeh (Larmes et rire).

Parmi les poètes on distingue Miroslav Košuta (né en 1936 à Križ-Santa Croce près de Trieste), auteur de poésies intimistes recueillies dans différents volumes: Morje brez obale (Mer sans rivage), Tržaške pesmi (Chants triestins), Pričevanje (Témoignage). Košuta a également produit des recueils de vers pour jeunes. Le triestin Marko Kravos (né en 1943) est un poète lyrique dont la thématique est "amoureuse, réfléchie et empreinte d'actualisme" selon le Leksikon Cankarjeve založbe. Ses recueils: Pesem (Chant), Trikotno jadro (Voile triangulaire), Tretje oko (Le troisième oeil). Filibert Benedetič (né en 1935) s'est intéressé, après un premier livre de vers Razpoke (Cassures), aux compositions dramatiques. Il en va de même pour Aleksij Pregarc (né en 1936) dont l'oeuvre est une succession de recueils de poésies et de productions théâtrales à la radio.

Boris Pangerc (né en 1952) est passé de la poésie à la prose dans notamment Amfora časa (L'Amphore du temps). Marij Čuk et Ace Mermolja (né en 1951) se montrent fidèles à la poésie tandis que Marija Kostnapfel n'a pas encore produit son premier livre de vers.

En ce qui concerne le théâtre, outre les auteurs déjà mentionnés - Jaka Štoka, R. Golouh, Bevk, Lojz Krajgher, Jože Pahor, Rade Pregarc - et les auteurs de ces dernières années - Benedetič, Miroslav Košuta, Aleksij Pregarc -, les comédies de Josip Tavčar, (né en 1920) sont les premières à être représentées sur la scène du théâtre slovène à Trieste. Ces travaux abordent les problèmes existentiels urgents auxquelles on ne peut apporter une solution. Je citerai: Prihodnjo nedeljo (Dimanche prochain), Pekel je vendar pekel (L'enfer est vraiment l'enfer), Mrtvi kanarček (Le canari mort), Red mora biti (Il faut de l'ordre).

Il faut encore ajouter les drames de Rebula, destinés à la radio, dont le sujet est d'ordre religieux, et l'activité de Sergij Verč à ses débuts.

Il serait donc opportun de parler des auteurs originaires du Littoral mais installés en Slovénie, notamment Šaša Vuga (né en 1930), Ciril Zlobec (né en 1925), Aleksander Peršolja (né en 1944), Tomaž Šalamun (né en 1941), Nada Krajgher (née en 1911) et d'autres auteurs très jeunes. Mais étant donné que je me suis fixé l'objectif de parler de la production littéraire du territoire endéça de la frontière italo-slovène, je me limite à les nommer.

Je dois toutefois souligner l'oeuvre de Ivanka Hergold (née en 1943). I. Hergold s'est installée à Trieste au cours de ces dernières années et est l'auteur de livres en prose à caractère moderniste, parfois allégorique et grotesque. Je signalerai Dido (Didone) et

Nož in jabolko (Le couteau et la pomme). I. Hergold s'est également imposée comme auteur dramatique.

Quant à ma personne, Boris Pahor, je signalerai que je suis né à Trieste en 1913 et que dans mes livres je me suis efforcé d'examiner la position existentielle de toute personne contrainte à subir la non-liberté, comme dans le roman Mesto v zalivu (La ville dans le golfe) et dans nombreuses nouvelles. Nekropola, par contre, est consacré à l'univers crématoire. Le livre a été publié à Paris sous le titre Pèlerin parmi les ombres, titre qui a été utilisé pour la traduction anglaise (New York) et la traduction en espéranto. Il faut encore citer les romans Spodaj s pomladjo (Printemps difficile) et Zatamnitev (Le couvre-feu) et d'autres romans.

Denis Poniž estime que "les romans de Boris Pahor sont en passe de devenir un des points fondamentaux de la littérature dans l'espace-rencontre de trois cultures et trois expériences de civilisation".

Certes, il serait opportun de compléter ce panorama par une présentation détaillée de critiques littéraires, d'historiens littéraires, de linguistes que le Littoral a offert à la culture slovène. Je me limiterai à citer les principaux, car l'expédient fait de notions mnémoniques peut parfois s'avérer utile. Il faut d'abord rappeler Karel Štrekelj (1889-1912), compilateur de quatre volumes de chants populaires slovènes; l'historien Simon Rutar (1851-1903); les slavisants August Žigon (1877-1941), August Pirjevec (1887-1944), Mirko Rupel (1901-1963), Anton Ocvirk (1907-1980), Lino Legiša (1908-1980), Milko Matičetov (né en 1919), Dušan Pirjevec (1921-1977), Boris Merhar (1907), Pavle Merkú (né à Trieste en 1927).

Il en va de même, en passant, pour les artistes comme Tominc, Spacapan, Čargo, Pilon, Černigoj, Mušič, Spacal, Sirk, Saksida, etc.

Voir, en ce qui concerne les musiciens, l'excellent petit volume d'Aleksander Rojc: Cultura musicale degli Sloveni a Trieste (Culture musicale des Slovènes à Trieste).

(Traduit de l'italien par Lucia Macaluso)

Bibliographie

à consulter pour tout renseignement ultérieur:

- Luigi Salivini, Sempreverde e rosmarino: Ed. Carlo Colombo, Roma 1951.
 Bruno Meriggi, Storia della letteratura slovena, Nuova Accademia Editrice, Milano, 1961.
Zgodovina slovenskega slovstva (Histoire de la littérature slovène), oeuvre collective, Slovenska matica, Ljubljana.
 Jože Pogačnik, Zgodovina slovenskega slovstva, 8. del, Obzorja Maribor, 1972.
 Srečko Kosovel, Seghers, Paris, 1965.
 Jože Pirjevec, Introduzione alla storia culturale e politica slovena a Trieste nel '900, Trieste, 1983.
 Angelo Ara e Claudio Magris, Trieste, un'identità di frontiera, seconda edizione, Einaudi, 1987.
 Evgen Bavčar, Ecrire slovène à Trieste, in Italo Svevo et Trieste, Cahiers pour un temps, Centre Georges Pompidou, Paris, 1987.
 Jodok Zabkar, Das politische Triest in der italienischen und der slowenischen Triester literatur des 19. un 20. Jahrhunderts in Südostforschungen, Band XLV, München, 1986.
 Janko Jeri, Slovenes in Italy and Austria.
 Jože Koruza, The contribution of the border regions to the slovene literature in its earlier periods.
 Dr Matjaž Kmecl, Slovene literature abroad, in Le livre slovène n. 3/4 1973, Ljubljana.
Leksikon slovenske književnosti, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982.
Primorski biografski leksikon, Mohorjeva družba, Gorica-Gorizia, 1974-1986 - A-R.
 G. Maver, Letteratura slovena, Storia delle letterature moderne d'Europa e d'America, Vallardi, 1960.
 Boris Pahor, Srečko Kosovel, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1993.
 Boris Pahor, Il contributo di Trieste e Gorizia alla letteratura slovena, "Trieste e oltre" n. i 4, 5, 6. Trieste 1994.

Chaos und Chaosüberwindung in religionsgeschichtlicher Sicht

MANFRED GÖRG, DEUTSCHLAND

Der Umbruch im Machtgefüge der Welt, der Zerfall der Konfrontation zwischen Ost und West insbesondere in Mitteleuropa, die zentrifugalen Kräfte innerhalb früherer Staatsgebilde vor allem im Osten und Südosten Europas haben zu Aufbruchsbewegungen ganz unterschiedlicher Art geführt. Die Bestrebungen um staatliche Autonomie oder Wiedergewinn nationaler Identität haben nicht nur positive Entwicklungen, sondern auch neue Konfrontationen ungeahnten Ausmaßes zur Folge gehabt. Mit der Genugtuung darüber, daß ein Land wie Slowenien dem Zugriff des zerstörerischen Desasters entronnen ist, verbinde ich in Solidarität mit den Betroffenen die Klage und Trauer um die vielfache Zerstörung des Lebens gleich welcher Bevölkerungsgruppe oder Religion bei den südlichen Nachbarn. Nicht wenige verwenden zur Charakteristik des supranationalen Desasters den Ausdruck "Chaos": widerstreitende Tendenzen wechselnden Ursprungs und divergierender Zielsetzungen haben

Zivilisation und Kultur, ja das Leben insgesamt in den Strudel "chaotischer Mächte" gerissen. Es ist daher durchaus aktuell, nach "Chaos" und "Chaosüberwindung" zu fragen.

Eine soeben zu Ende gegangene Tagung im Osten Berlins mit dem Thema "Chaos und Struktur" hat Wissenschaftler unterschiedlicher Fachrichtung zusammengeführt, vor allem Astrophysiker, Biochemiker, Mediziner, aber auch Politologen, Ethnologen, Soziologen, Philologen und Theologen. Gegenstand war die Chaosforschung unter dem Blickwinkel der Disziplinen. Die einermaßen überraschende Übereinstimmung zeigte sich darin, daß man nicht mehr schlechtweg "Chaos" gegen "Struktur" setzen dürfe, da auch das "Chaos" Ordnungsstrukturen erkennen lassen könne. Naturwissenschaftler wiesen auf das "deterministische Chaos" hin, das sich in unvorhersehbaren Auswüchsen kleinster Anfangsdifferenzen manifestiere. Die Geisteswissenschaftler konnten auf die unterschiedliche Wertung des "Chaos" in der Kulturgeschichte aufmerksam machen, daß nicht nur das Negativum des Unvorhersehbaren, sondern auch das Positivum, das Faszinierende, ja sogar das potentiell Schöpferische am "Chaos" beobachtet worden sei und bedacht werden müsse.

Als Religionsgeschichtler und Bibeltheologe möchte ich hier ebenfalls für ein reflektiertes Umgehen mit dem Ausdruck "Chaos" werben. Da auch Religionen und Konfessionen immer wieder zu "chaotischen" Verhältnissen beigetragen haben, müssen auch sie sich befragen lassen, ob sie dem Phänomen des "Chaos" eine genügend intensive und zugleich kritische Beachtung und Auseinandersetzung gewidmet haben. Danach wird sich ihre besondere Funktion zur Bewältigung des "Chaotischen" in dieser Zeit bemessen und bestimmen lassen.

Wollten wir das Wort "Chaos", bekanntlich ein Wort griechisch-indogerman-

ischen Ursprungs¹, im biblischen Urtext suchen, werden wir gerade dort nicht fündig, wo wir sein Vorkommen aufgrund seines Belegspektrums in der altgriechischen Literatur mit der genuinen Bedeutung "gähnender Abgrund" zur Kennzeichnung des präkosmischen Status² am ehesten vermuten würden, nämlich dort, wo von der Schöpfung die Rede ist, vor allem zu Beginn des ersten Buches Mose, des Buches Genesis, nach jüdischer Terminologie: des Buches Bereschit ("Im Anfang"). Doch zum einen ist die Ursprache der Bibel das Hebräische, das ein phonetisch oder semantisch vergleichbares Nomen nicht zu kennen scheint, zum andern ergehen sich die Schöpfungstexte in knappen Skizzierungen eines Primärzustands mit einer Kollektion von Einzelphänomenen, die als Defizite gegenüber dem Jetztzustand der Welt in Raum und Zeit charakterisiert werden. Dennoch ist der Ausdruck "Chaos" in der Geschichte der Forschung an den biblischen Schöpfungstexten immer wieder ins Spiel gebracht worden und mittlerweile so fest verankert, daß es fast aussichtslos erscheint, ihn zu vermeiden oder durch einen sachgemäßeren ersetzen zu wollen. So steht der Titel der Schrift "Schöpfung und Chaos" aus der Feder des prominenten Begründers der biblischen Formgeschichte, H. GUNKEL³, paradigmatisch für ein stereotypes Kontrastpaar: Schöpfung beginnt dort, wo das Chaos aufhört. Die Charakterisierung des Urzustandes der Erde als "Chaos" beschreibt der ältere und von GUNKEL nicht zitierte Genesiskommentar von F. DELITZSCH: "Die Erde in ihrem Urzustand war eine wüste und dumpfe, leb- und bewusstore Masse *rudis indigestaque moles*, mit einem Worte: ein Chaos"⁴. DELITZSCH versteht den Ausdruck genauer im Anschluß an den orphischen Sprachgebrauch und in Analogie zu altindischen wie altnordischen Entsprechungen als "der gähnende Abgrund" und trifft damit etymologisch-semantisch das Richtige. Gehen wir in der Geschichte der Exegese weiter zurück.

Eine Stellungnahme des 18. Jahrhunderts möge hier zu Wort kommen. Im Kommentar von Chr. STARKE zum ersten Buch Mose liest man Kritisches zur Meinung, das "primum chaos" sei "für ewig" zu halten⁵: "Es heisset aber chaos seiner eigentlichen bedeutung nach nicht ein vermengter klumpen, sondern es ist so viel als chasma, eine kluft, eine tiefe, und also soviel als der ersterschaffene grosse weltraum mit der ersten weltmaterie erfüllet". STARKE zitiert auch die Meinung, "es sey das chaos nicht ohne alle gestalt gewesen, sondern es hätte nur noch nicht die rechte vollkommene gestalt gehabt". Die deutschsprachige Auslegung hat also das "Chaos" nicht kontinuierlich und ausschließlich als Negativgröße schlechthin betrachtet.

- 1 Das Wort meint von Haus aus "leerer Raum, Luftraum, Kluft", steht in Beziehung u.a. zu ahd. *goumo* u.ä. "Gaumen" und ist abgeleitet von der Wurzel **gheu*/**ghu* u.ä., "klaffen, gähnen": Näheres dazu u.a. bei J.B. HOFMANN, Etymologisches Wörterbuch des Griechischen, Darmstadt 1966, 412. Vgl. auch H.G. LIDDELL - R. SCOTT, A Greek-English Lexicon, Oxford 1973, 1976, wo als Bedeutungen u.a. notiert werden: "the first state of the universe", "space, the expanse of air", "the nether abyss, infinite darkness", "any vast gulf or chasm".
- 2 Vgl. zur ersten Information die Angaben von W. FAUTH, in: Der Kleine Pauly I, 1979, 1129f.
- 3 H. GUNKEL, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12, Göttingen 1895. GUNKELs Gebrauch und Charakterisierung des Ausdrucks "Chaos" (ein "uralter Zug" sowie "Dunkel und Wasser am Anfang der Welt" 7) entspricht der Sichtweise J. WELLHAUSENS, Prolegomena zur Geschichte Israels, 5. A., Leipzig 1905, 295: "Im Anfang ist das Chaos; Dunkel, Wasser, brütender Geist, der lebenzeugend die tote Masse befruchtet". Dennoch äußert sich GUNKEL vor allem in seinem Genesiskommentar kritisch zu WELLHAUSENS Meinung, das Chaos sei "im Anfang von Gott geschaffen (Prolegomena, 296), so u.a.: "Der Gedanke einer Schöpfung des Chaos ist in sich widerspruchsvoll und wunderbarlich, denn Chaos ist die Welt vor der Schöpfung" (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament I/1, 5. A. Göttingen 1922, 102).
- 4 F. DELITZSCH, Commentar über die Genesis, 3. A. Leipzig 1960, 93.
- 5 Chr. STARKE, Synopsis Bibliothecae Exegeticae in Vetus Testamentum. Kurzgefaßter Auszug der gründlichsten und nutzbarsten Auslegungen über alle Bücher Altes Testaments, I. Theil, Biel 1749, 65.

Trotzdem hat sich ein Verständnis durchgesetzt, das im "Chaos" in erster Linie nicht nur einen präkosmischen Zustand der abgründigen Tiefe sondern "Chaos" auch als Verfassung der absoluten Orientierungslosigkeit und Verlorenheit, ja als Negativgröße schlechthin begreift. Nur für den erstgenannten Aspekt hat uns das antike Schrifttum eine Rechtfertigung hinterlassen. Dürfen wir uns erlauben, den Ausdruck in einem weiteren Sinn zu fassen?

Nun ist auch in der Bibelwissenschaft Widerspruch gegen die Verwendung des Ausdrucks "Chaos" im Zusammenhang mit der Kosmogonie in Gen 1 laut geworden. So beklagt W. RICHTER in seinem Werk "Exegese als Literaturwissenschaft" gerade auch am Beispiel des verbreiteten Verständnisses von Gen 1,2 als "Chaosschilderung" ein "methodisch unsauberes Vorgehen", da das Wort eine Vorstellung suggeriere, obwohl der Begriff dafür fehle⁶. Schon Joh. CLERICUS meint in seinem Kommentar zur Genesis von 1733 gegenüber der Auffassung, Gen 1,2 mit seinem bekannten Ausdruck Tohuwabohu handele doch offensichtlich vom Chaos, dies sei durch die eigene und ursprüngliche Wortbedeutung nicht gedeckt⁷.

Obwohl auch in der Religionsgeschichte insgesamt bisher reichlich unkritisch mit dem Ausdruck "Chaos" umgegangen wurde, indem vor allem die Darstellungen der vorderasiatischen und mediterranen Religionsgeschichte und Theologie den Ausdruck "Chaos" mit großer Selbstverständlichkeit verwenden, ist gerade erst mit einer "Problemanzeige" reagiert worden, die den "Chaoskampfmythos" weder in der Umwelt Israels noch im Alten Testament selbst im engen Zusammenhang mit kosmogonischen Traditionen sehen will. Die Welterschöpfung könne nicht als "Folge oder Resultat eines Chaoskampfes verstanden werden"⁸. Eine ähnlich lautende These hat freilich schon Cl. WESTERMANN zu Beginn seines voluminösen Genesiskommentars ausgesprochen⁹: "Das Drachenkampf- oder Chaoskampf-Motiv gehörte ursprünglich nicht mit dem der Schöpfung zusammen" und "Die für Gunkel noch ganz sichere Verbindung von Schöpfung und Chaoskampf in der Weise der Ermöglichung der Schöpfung durch Besiegung der Chaosmacht im Kampf ist dann nur eine Darstellungsweise neben vielen anderen, keineswegs aber schlechthin die mythische Schöpfungsdarstellung".

Nach dem besonderen Vorbehalt in der Anwendung des Ausdrucks "Chaos" angesichts des der Befunde in der Religionswissenschaft und Naturwissenschaft könnte es sich empfehlen, ganz auf den Gebrauch des Wortes im Zusammenhang mit den Schöpfungsvorstellungen zu verzichten und damit eine GUNKELs Intention geradezu entgegengesetzte Richtung anzusteuern. Mit einer entschiedenen Zurückhaltung gegenüber einer Bindung des Chaoskampf-mythologems an die kosmogonischen Traditionen sollte jedoch nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und die Bezeichnung "Chaos" als solche ausgeklammert werden. Es sollte vielmehr versucht werden, ob sich nicht im Sinne des vom griechischen Wort angezielten Sinnhorizonts doch eine Anwendung auf den präkosmischen Zustand im Sinne von Gen 1,2 rechtfertigen läßt. So hieße es auch das methodisch-kritische Prinzip RICHTERs zu Tode reiten,

6 W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971, 188.

7 *Genesis sive Mosis Prophetiae liber primus ex translatione Joannis Clerici, cum ejusdem paraphrasi perpetua, commentario philologico...*, Tubingae 1733, 4.

8 Th. PODELLA, *Der "Chaoskampfmythos" im Alten Testament. Eine Problemanzeige*, in: M. DIETRICH - O. LORETZ, *Mesopotamica - Ugaritica - Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992 (Alter Orient und Altes Testament 232)*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1993, 283-329, hier 319.

9 Cl. WESTERMANN, *Genesis (Biblicher Kommentar I/1)*, 2. A. Neukirchen-Vluyn 1976, 43.

wenn man für alle semantischen Deskriptionen ausschließlich des im Kontext genannten Begriffsinventars bedienen müßte, um den gemeinten Sachverhalt zutreffend zu beschreiben. Es muß erlaubt sein, weiterhin mit dem Ausdruck "Chaos" zu operieren.

Es sei hier gestattet, auch die besondere Perspektive M. LUTHERs ins Spiel zu bringen. In seinen Vorlesungen zur Genesis setzt er sich bekanntlich auch mit Nikolaus von Lyra und der aristotelischen Philosophie auseinander. Ohne den auch von ihm bemerkenswerterweise zitierten Ausdruck Chaos kritisch zu befragen, bemängelt er lediglich die fehlende Qualifikation des Chaos, worin die Bibel den Philosophen voraus sei¹⁰. Insoweit stehen wir nicht viel anders da. Wir finden den langerprobten Terminus vor und können gar nicht anders als ihn semantisch neu zu definieren und plausibel zu vermitteln.

Das Wort "Chaos" kommt nun freilich in der Bibel vor, allerdings in der griechischen, auf ägyptischem Boden in der Stadt Alexandria entstandenen Übersetzung des Alten Testaments in das Griechische, der sog. Septuaginta. In Micha 1,6 und Sacharja 14,6 steht das griechische Wort für das hebräische Nomen *gy'*, das gewöhnlich mit "Niederung, Tal" wiedergegeben wird¹¹. Während in Mi 1,6 lediglich auf eine Bergschlucht bei Samaria Bezug genommen wird, steht in Sach 14,4 deutlich ein metaphorischer Aspekt im Vordergrund. Es geht hier um die kommende Epiphanie JHWHs, dessen Auftreten auf den Höhen im Osten Jerusalems die Berge spaltet und einen Abgrund offenlegt. Damit ist ein wesentlicher Aspekt des Sinnhorizonts von "Chaos" angesprochen, nämlich die abgründige Welt dessen, was der ordnenden Gewalt Gottes als Widerpart gegenübersteht, oder - um im Bild zu bleiben - als "ein sehr großes Tal"¹² unterhalb seiner Füße liegt¹³. Das griechische Wort bedeutet eben nicht nur "empty space"¹⁴, sondern gerade auch die verlorene Tiefe. Vor allem aber steht die Bezeichnung doch mindestens auch für eine "mythische Größe"¹⁵, wie sie die prophetische Verwendung des Nomens *gy'* in Sach 14,4 ebenfalls im Blick zu haben

10 "Quod autem Lyra putat necessariam cognitionem sententiae Philosophorum de materia, quod ex ea dependeat intellectus operationis sex dierum, nescio an Lyra intellexerit, quid Aristoteles uocauerit materiam. Neque enim Aristoteles, sicut Ovidius, materiam uocat informe & rude illud chaos; Quare omissis istis non necessarijs accedamus ad Mosen, tanquam meliorem Doctorem, quem tutius possumus sequi, quam Philosophos sine uerbo de rebus ignotis disputantes" (zitiert im Anschluß an die mir vorliegende Erstausgabe des Kommentars: In primum librum Mose enarrationes Reuerendi Patris D.D. Martini Lutheri, plenae salutaris & Christiane eruditionis, Bona fide & diligenter collectae, Vvitenbergae M.D. XLVIII, fol. II vs.).

11 Vgl. zuletzt R. MEYER - H. DONNER (Hg.), Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 18. A., Berlin etc. 1987, 212.

12 Das Nomen steht im ungewöhnlichen Status absolutus, vgl. dazu u.a. W. RUDOLPH, Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Maleachi (Kommentar zum Alten Testament XIII 4), Gütersloh 1976, 231; zur Wiedergabe zuletzt H. GRAF REVENTLOW, Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (Das Alte Testament Deutsch 25,2), Göttingen 1993, 122. Ein vergleichbares Bild bietet sich auch im Kontext von Mi 1,6, da in 1,3f von der Spaltung der Täler zu Füßen des epiphanen Gottes die Rede ist. Eine Spur der bildhaften Vorstellung, nach der das tiefe Tal die Zerstörung beherbergt, ist auch noch in 1,6 erkennbar.

13 Die Situierung des "Chaos" unterhalb der Füße JHWHs entspricht einem kanonischen Darstellungsmodus in der altorientalischen und ägyptischen Bildsprache und Ikonographie, vgl. dazu u.a. M. GÖRG, "Alles hast du gelegt unter seine Füße". Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,26, in: E. HAAG - F.L. HOSSFELD (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn (Festschrift für H. Groß), Stuttgart 1986, 125-148 = Ders., Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 14), Stuttgart 1992, 117-136. O. KEEL - Chr. UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones Disputatae 134, Freiburg etc. 1992, 129f u.ö.).

14 Gegen D.T. TSUMURA, The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2. A Linguistic Investigation (Journal of the Study of the Old Testament. Supplement Series 83), Sheffield 1989, 20, der offenbar nur diese Bedeutung zu kennen scheint.

15 Gegen RICHTER, 1971, 188.

scheint¹⁶.

Im sogenannten priesterschriftlichen Schöpfungstext Gen 1,1-2,4a, in der jetzigen Fassung ein Werk jüdischer Autoren zur Zeit des babylonischen Exils, ist nun in der Tat von einem Chaoskampf vor oder zu Beginn des Schöpfungsgeschehens keine Rede. Das hindert jedoch nicht, nach der Rolle des "Chaos" bei der hier befürworteten Beibehaltung des Ausdrucks zu fragen. Es geht um eine sinn- und sachgemäße Einordnung insbesondere von Gen 1,2, allgemein als Chaosbeschreibung m.E. zu Recht charakterisiert¹⁷. Hiervon wird zu unterscheiden sein, was das Alte Testament an "Chaosmächten" kennt, ohne wiederum das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dieser begrifflichen Kennzeichnung zum Kriterium der Bejahung oder Negation einschlägiger Vorstellungen zu machen. Bevor wir uns also dem Phänomen des Chaos in Gen 1,2 und den priesterschriftlichen Folgetexten befassen, soll ein Blick auf die Konturen der "Chaosmächte" geworfen werden.

Die Bezeichnung "Chaosmacht"/"Chaosmächte" suggeriert eindeutiger als die Bezeichnung "Chaos" einen Zusammenhang mit dem "Chaoskampf". Es geht hier um Agitation und Opposition der das Leben zerstörenden und behindernden Kräfte, die von einer mächtigeren Instanz überwunden werden sollen, die ihrerseits ein Verbleiben in der Sicherheitszone, die zugleich Lebenszone ist, garantiert. Es ist schon seit längerem und erst jüngst erneut beobachtet worden¹⁸, daß das "Chaoskampfmythologem" in mesopotamischen (vor allem im Epos *Enuma elis*) und ugaritischen Texten (etwa in dem Baalmythos) eine besondere Rolle in der mythologischen Transformation geschichtlicher Konfrontationen spielt, aber eben nicht unmittelbar auf den Schöpfungsprozeß rekurrieren läßt. Auch für die ägyptischen Texte und Illustrationen gilt, daß ein urzeitlicher oder primordialer Chaoskampf am Anfang des Schöpfungsgeschehens nach den Entwürfen der Kosmogonien nicht situiert werden kann. Stattdessen kommt dem "Chaoskampfmythologem" in den Nachbarkulturen Israels, soweit dies bisher zu beobachten ist, die Funktion eines Ausdrucksmittels zu, das in verschiedenen Bereichen, wie etwa in der Liturgie oder in der Bildsprache zur Charakteristik einer existentiellen Krisensituation und Noterfahrung in Auseinandersetzung mit einer lebensbedrohenden Gegnerschaft dienen kann. Man sollte allerdings bedenken, daß in gewissem Unterschied zu den mesopotamisch-ugaritischen Sprachspielen die Demonstration eines Konnexes zwischen gegenwärtiger Chaosüberwindung und dem kosmischen Prozeß der Neuschöpfung in ägyptischen Darstellungen schriftlicher und szenischer Art viel eindringlicher geschieht¹⁹. Das "Chaoskampfmythologem" ist hier unmittelbar mit der zyklischen Regeneration der Schöpfung verbunden, indem jede Auseinandersetzung des Königs

16 Über die angezeigte metaphorisch-mythologische Beziehung hinaus wird man bei dem "sehr großen Tal" östlich von Jerusalem auch an das im folgenden Vers (Sach 14,5) genannte *ge harim* ("Bergetal") denken dürfen, das gelegentlich, wenn auch nicht zwingend, zu *ge' hinnom* ("Tal Hinnom") emendiert worden ist (vgl. dazu die Angaben in W. BAUMGARTNER, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Lieferung 1, Leiden 1967, 181; MEYER - DONNER, Handwörterbuch, 212). Das Tal Hinnom ist bekanntlich zum Ort der "Hölle" geworden (*ge' hinnom* = Gehenna), vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, Geben-Hinnom, in: M. GÖRG - B. LANG (Hg.), Neues Bibel-Lexikon, Lieferung 5, 1991, 738f., und M. REISER, Hölle, in: Neues Bibel-Lexikon, Lieferung 7, 1990, 173f.

17 Vgl. zuletzt vor allem L. RUPPERT, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26 (Forschung zur Bibel 70), Würzburg 1992, 66f.

18 Vgl. hierzu und zum Folgenden zuletzt PODELLA, Chaoskampfmythos, 289ff.

19 Vgl. hierzu vor allem J. ASSMANN, Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten, in: D. HELMHOLM (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen 1983, 345-377. S. auch PODELLA, Chaoskampfmythos, 297f., der der ägyptischen Perspektive im Rückgriff auf ASSMANN (nur eine längere Anmerkung (54) widmet.

mit seiner Gegnerschaft als Konfrontation des Sonnengottes mit den Chaosmächten zu Beginn und im Verlauf der täglichen Sonnenbahn am Himmel begriffen wird. Hier wird also die bleibende Potenz des Chaos als lebensbedrohender Wirklichkeit nicht nur als phraseologische Umschreibung der aktuellen Gefährdung verstanden, sondern als unmittelbare und wirksame Provokation.

Auch das Alte Testament verwendet das "Chaoskampfmythologem", um aktuelle Bedrängniserfahrungen in ihrer Dimension eines Kampfes auf Leben und Tod auszuweisen und zu bekennen. Zu diesen geradezu ins Kosmische erhobenen Reflexionen gehören Texte, die immer wieder als Bezugnahmen auf präkosmische und primordiale Auseinandersetzungen gedeutet worden sind, wie z.B. Jes 51, 9-11:

- 51,9a "Erhebe dich,
 b erhebe dich,
 c bekleide dich mit Macht, Arm JHWHs
 d erhebe dich wie in den Tagen der Vorzeit,
 der Generationen von Ewigkeit!
 e Bist du nicht der Schlächter Rahabs,
 der Durchbohrer Tannins?
 10 Bist du nicht der Trockenleger des Meeres,
 der Wasser des großen Tehom,
 der die Meerestiefen zum Weg gemacht hat,
 damit die Erlösten hindurch ziehen konnten?
 11a Die von JHWH Geretteten kehren zurück
 b und kommen voll Jubel nach Zion.
 c Ewige Freude ruht auf ihren Häuptern,
 d Wonne und Freude stellen sich ein,
 e Kummer und Notschrei entfliehen."

Der Text verbindet die Erinnerung an die Auseinandersetzung Israels mit den Ägyptern, gekleidet in die mythologische Sprache des Chaoskampfes mit aktuellen Erfahrungen, d.h. konkret mit der Bewältigung des babylonischen Exils und dessen Folgen. Die dramatische Beschwörung des Vergangenen zielt aber nicht auf eine primordiale Konfrontation, sondern orientiert sich an der Tradition des Geschehens der Errettung Israels am Meer vor den ägyptischen Verfolgern. Die Exodusüberlieferung, nicht das Schöpfungsgeschehen, wird zum exemplarischen Beispiel eines Chaoskampfes, das zugleich Hoffnung für ein wirksames und erfolgreiches Eingreifen JHWHs in die bedrohte Gegenwart vermittelt. Die Rückkehr aus dem Exil soll ein neuer Exodus werden. Die Überwindung der Exilsituation wird dabei ins Bild einer kosmischen Chaosüberwindung gesetzt.

In durchaus ähnlicher Weise sind die ebenfalls mythologischen Aussageelemente in Ps 89,11-13 und 74,13-17 orientiert. Wiederum sind Rahab (Ps 89,11) und Tannin (Ps 74,13 im Plural) die Personifikationen des Chaos als lebensbedrohender Wirklichkeit. Dazu treten in Ps 74,16 die "Häupter Leviatans". In Ps 74 kommt freilich zur Bemühung des Chaoskampfmythologems auch die Erinnerung an die Kosmogonie hinzu, jedoch ohne unmittelbare Verflechtung. Die bemerkenswerte Koordination mit Aussagen über den Schöpfergott (16f) spricht für die These: "Chaoskampfmythologem und Schöpfungsaussagen sind Themenbereiche, die JHWHs Königsmacht entfalten"²⁰. Dennoch bleibt gerade dies nicht ohne Bedeutung, daß sich hier eine Konstellation

20 PODELLA, Chaoskampfmythos, 307.

findet, die zwar nicht den Chaostkampf in die Kosmogonie versetzt, wohl aber daran erinnert, daß die Ordnungsgewalt JHWHs in seiner souveränen Erstellung des Kosmos aufgehoben ist. Auf diese Einsicht wird noch zurückzukommen sein. Immerhin kann das primäre Schöpfungshandeln Gottes auch sonst Anhaltspunkt für eine Neuorientierung und Hoffnung auf Neuschöpfung sein. So zeigt sich in Hi 26,8ff 38 Ps 104 Spr 8 und Jer 5 eine Bezugnahme auf die göttliche Konstituierung des Lebensraums, ohne daß Kriterien für die Ansetzung einer Chaostkampfvorstellung gegeben sind. JHWH wird hiernach lediglich als Chaostkämpfer gedacht und beschworen, nachdem die grundlegende Setzung der Schöpfungsrealität längst geschehen ist, aber immer wieder unterminiert zu werden droht. Solchen chaotischen Zerstörungstendenzen tritt JHWH als absolute Hoffnungsinstanz entgegen.

Die Diskussion um einen Zusammenhang zwischen Kosmogonie und Chaosmächten wirkt auch in die Auslegung von Ps 104 hinein. Gerade in diesem in gewisser Analogie zu den ägyptischen Sonnenhymnen der Amarnazeit stehenden Dichtwerk²¹ scheint der Eindruck einer Interdependenz unabweislich zu sein. Dennoch beschreiben die Anfangsverse die Qualität der hoheitlichen Dominanz JHWHs vom Himmelsthron aus, indem die kosmischen Realitäten sozusagen selbst ihre Grenzen erkennen und festlegen, so daß JHWH "wie ein Regisseur im Hintergrund" bleibt²². Ähnlich liegen die Dinge in Spr 8, 27-29, wo JHWHs Schöpfungshandeln als eingrenzende und zuweisende Setzung in unvergleichlicher Autorität gesehen wird. Schließlich darf auch noch im Blick auf Ps 93 und 46 der Überwindung von Krisensituationen im Sprachgewand der Überwindung von Chaosaggressionen gedacht werden. Hier der Wortlaut des kurzen Ps 93:

- 93,1a "JHWH ist König,
 b Hoheit hat er angezogen.
 c JHWH hat (sich) angezogen,
 d (Mit) Macht hat er (sich) umgürtet.
 e Fest gegründet steht die Erde.
 f Nicht schwankt sie.
 2a Fest gegründet ist dein Thron seit jeher.
 b Seit Ewigkeit bist du.
 3a Es erhoben Ströme, JHWH,
 b Es erhoben Ströme ihre Stimme,
 c Es erheben Ströme ihren Schlag.
 4 Gewaltiger als das Tosen vieler Wasser,
 gewaltiger als das Brausen des Meeres
 ist gewaltig JHWH in der Höhe.
 5a Deine Zeugnisse sind fest und verlässlich,
 b deinem Haus kommt Heiligkeit zu, JHWH, für alle Zeiten!"

Der Text redet von der Aggression der Chaosmächte, hier unter dem Bild der unkontrollierbaren Wasserfluten. Ohne daß ein Chaostkampf vorgeführt wird, erscheint die Souveränität JHWHs im hellsten Licht. Die "Gewalt" JHWHs besteht in seiner Dominanz, die jede Gefährdung seines Thronens über der Welt ausschließt. Der Tem-

21 Vgl. dazu zuletzt Chr. UEHLINGER, Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25-26, in: *Biblica* 71, 1990, 499-526. Th. KRÜGER, "Kosmotheologie" zwischen Mythos und Erfahrung. Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher "Schöpfungs"-Konzepte, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 68, 1993, 49-74.

22 PODELLA, Chaostkampfmythos, 311.

pel ist das irdische Wahrzeichen der kosmischen Repräsentanz JHWHs. Die Stilform ist analog zu ägyptischen Darstellungsformen in Literatur und Szenerie als "behobene Krise" bezeichnet worden²³, d.h. die Perspektive des Tempelsängers geht von der erfolgreichen Dominanz der Gottheit aus, deren Überlegenheit zu keinem Zeitpunkt ernsthaft in Frage gestellt ist. Stattdessen kommt der Manifestation des selbstverständlichen Triumphierens über das Chaos die zentrale Bedeutung zu. "Dargestellt wird nicht der Kampf JHWHs gegen das Chaos, sondern der Triumph des Königsgottes, der den siegreich überstandenen Kampf gegen das Chaos (die "Fluten") bereits zur Voraussetzung hat"²⁴. Der Aufstand der Chaosmächte, wohl eher präsentisch als perfektiv zu verstehen²⁵, zeigt an, daß die Aggression in die Gegenwart reicht, aber gegenüber der "Gewalt" JHWHs nichts ausrichten kann. Hier deutet sich bereits ein Verständnis der Fortwirkung des kosmischen Urprozesses in der Geschichte an, ohne daß eine chaoskampfähnliche Auseinandersetzung im Detail demonstriert werden muß.

Kehren wir zum ersten Schöpfungstext aus der Tradition der Priesterschrift zurück. Die Situierung des Chaos und dessen "Schicksal" hat man auf der Ebene des Ps 104 zu deuten versucht: in beiden Fällen bleibe das Chaos vor der Tür des Lebensraums. Es steht zur Debatte, ob die Priesterschrift nicht doch eine eingehendere Perspektive bewahrt hat. Dazu ist zunächst ein Blick auf den vermutlichen Werdegang des ersten Schöpfungstextes nötig. Die literaturwissenschaftliche Analyse des Textes Gen 1,1-2,4a kann Indizien erarbeiten, die von einem zweistufigen Entstehungsprozeß des Textes reden lassen. Anders ausgedrückt: hinter der Jetztfassung des Textes kann eine Vorstufe, sozusagen ein erster Entwurf vermutet werden, der nach einem bestimmten Schema gegliedert ist. Ein erstes Kriterium zur Annahme einer vorausgehenden Textfassung ist das komplizierte Gefüge der Einleitung. Die langwährende Diskussion, ob die Anfangsworte der Genesis in V.1 als selbständiger Satz zu fassen sei: "Im Anfang hat erschaffen Gott den Himmel und die Erde" oder ob eine syntaktische Gestaltung vorliegt, die den Satzbeginn "Im Anfang" womöglich mit V.2 oder gar erst mit V.3 fortführt, sollte wohl zugunsten der letztgenannten Auffassung entschieden werden²⁶. Dann aber stellt sich die Frage, ob mit V.2 nicht ein älterer, einstmals selbständiger Bestand aufgenommen worden ist, der sich jetzt nur sperrig im Kontext einfügt, zumal er über die Verfassung "der Erde", aber nicht auch über den vorgenannten Himmel Informationen bietet. So kann V.2 mit gutem Grund als ein eigenes, nicht sonderlich gut integriertes Relikt aus der vermutlichen Erstfassung angesehen werden. Das wichtigste Kriterium für die Ansetzung für den weiteren der älteren Fassung ist freilich die Erwähnung der Lichtschöpfung in 1,3-5 einerseits und der Leuchtkörper in 1,14-19 andererseits. Der erste Tag konkurriert mit dem vierten Tag. Da erst in 1,14-19 die Funktion des Lichtes zur vollen Begründung, Entfaltung und Bestimmung

23 B. JANOWSKI, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf, in Zeitschrift für Theologie und Kirche 86, 1989, 409f. Es sei hier daran erinnert, daß die Rede von der "behobenen Krise" auf J. ASSMANN, Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I (Münchener Ägyptologische Studien 19), Berlin 1969, 77, zurückgeht.

24 JANOWSKI, Königtum Gottes, 414.

25 PODELLA, Chaoskampfmythos, 315, will hier "perfektiver Akzentuierung" das Wort reden, um sich zugleich gegen eine Deutung zu wenden, die eine Wiederholung des Schöpfungsprozesses unterstelle. Für eine solche Abgrenzung von einer Vorstellung, die nach PODELLA ägyptischen Konzeptionen ähnlich sei, steht das Kriterium der Verbretion jedoch auf zu schwachen Füßen. Ich möchte daher bei der gegenwartsbezogenen Wiedergabe bleiben, vgl. auch JANOWSKI, Königtum, 414. Eine vertretbare iterative Wiedergabe wählt KRÜGER, Kosmotheologie, 70.

26 Vgl. dazu W. GROSS, Syntaktische Erscheinungen am Anfang althebräischer Erzählungen: Hintergrund und Vordergrund, in: Congress Volume Vienna 1980 (Vetus Testamentum Supplements 32), Leiden 1981, 131-145.

kommt, darf man die Mitteilung über das "Licht" gegenüber der "Finsternis" in 1,3-5 auf das Konto des priesterschriftlichen Bearbeiters einer Vorlage setzen. Dieser Bearbeitung kommt es auf die demonstrative und exemplarische Herausstellung der Lichtschöpfung durch das Wort an.

Die versuchsweise Rekonstruktion des älteren Bestandes ergibt vorläufig, daß einer kurzgehaltenen, immerhin aber in drei Aussagen präsentierten Satzfolge über den präkosmischen Zustand der Erde gehandelt wird, daß dann aber zunächst von der Einrichtung und Abgrenzung der Zone die Rede war, die zugleich der geschützte Raum für das Leben ist. In einer dritten Phase schließlich kommt die Lebenszeit zur Geltung, die in der Urfassung also erst nach der Erschaffung des Raumes ihren Platz findet. Für unseren Zusammenhang kommt es auf die Position und Funktion der Kurzsatzfolge in 1,2 an. Hier geht es um drei Kernaussagen:

- 1,2a Die Erde aber war *tohuwabohu*,
 b Finsternis (war) über *tehom*,
 c und Gottes *ruach* (war) flatternd über den Wassern

Zur Bestimmung der Terminologie mag es hier genügen, auf die Problematik einer zutreffenden Übersetzung der drei übernommenen Nomina bzw. Nominalverbindungen hinzuweisen. Aufgrund eigener Studien zum Vokabular neige ich dazu, im Wortpaar *tohuwabohu* eine Kombination zweier Wörter ägyptischen Ursprungs zu sehen, nämlich von Derivaten der Basen *th3* "das Ziel verfehlen" und *bh3* "kopflös fliehen"²⁷. Zusammengenommen wäre dies ein singulärer Ausdruck für deine Wirklichkeit "ohne Halt und Gestalt". Auch das Nomen *tēhom*, meist in Verbindung mit dem Namen der babylonischen Göttin Tiamat gedeutet, kann ein frühes Lehnwort aus dem Kanaanäisch-Ägyptischen sein und eine Durchbohrung meinen, eine abgründige Vertiefung²⁸. Schließlich ist die *Ruach* Gottes kaum anders als unter der Vorstellung eines Urvogels zu begreifen, der über den Wassern flattert²⁹. Die in V.2 genannten Elemente des Urzustandes der Erde als da sind: *Tohuwabohu* d.h. die Haltlosigkeit, die *Finsternis*, die *Urtiefe Tehom* und die *Urwasser* repräsentieren die Eigenschaften des präkosmischen Zustandes, wie ihn auch die ägyptische Kosmogonie von Hermupolis in Gestalt von vier Urgötterpaaren dargestellt hat³⁰. In das Ensemble der ägyptischen Urgötter tritt auch Amun ein, der spätere Hochgott von Theben, in Gen 1,2 repräsentiert durch die *Ruach* Gottes, d.h. den göttlichen Urvogel, der die primordiale Welt überwacht.

27 Vgl. dazu M. GÖRG, *Tohu wabohu - ein Deutungsvorschlag*, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 92, 1980, 431-434. Die Einwände TSUMURAS, *Earth*, 22 muten etwas beckmesserisch an, wenn er die Existenz der von mir hypothetisch angesetzten Nominalentsprechungen in Zweifel zieht. Wäre das Wortpaar auch als solches im Ägyptischen nachweisbar, was TSUMURA einfordern will, lägen die Dinge natürlich leichter zutage. TSUMURAS Ableitung des Wortpaars aus dem Ugaritischen hat ihrerseits keine Gegenliebe gefunden, vgl. dazu W.G. LAMBERT, *A Further Note on tohu wabohu*, in: *Ugarit-Forschungen* 20, 1988, 135f.

28 Vgl. dazu M. GÖRG, *Komplementäres zur etymologischen Deutung von thwm*, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 67, 1993, 5-7.

29 Dazu M. GÖRG, *Religionsgeschichtliche Beobachtungen zur Rede vom "Geist Gottes"*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 43, 1980, 129-148 = Ders., *Religionsgeschichte*, 165-189. Vgl. auch Ders., *Vom Wehen des Pneuma*, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 66, 1993, 5-9.

30 Vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, *Zur Struktur von Gen 1,2*, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 62, 1992, 11-15. Ders., *Religionsgeschichte*, 14. Vgl. jetzt auch O. KEEL, *Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vorsokratischen Philosophie und das Arche-Problem in späten biblischen Schriften*, in M. SLIVAR - St. KUNZE (Hg.), *Weltbilder, Bern etc.*, 1993, 127-156.

Das "Chaos" wird nicht mit einem göttlichen Kraftakt nach Art eines spektakulären Kampfes außer Wirkung gesetzt, sondern verliert mit dem göttlichen Wort der Scheidung des bewohnbaren Raums vom unbewohnbaren seine universale Präsenz. Das Chaos ist gewissermaßen in die Außenzonen abgedrängt, die schützende Trennwand bewahrt die Lebenszone vor dem Einbruch der lebensbedrohenden Sphäre. Diese Trennwand, hebräisch *raqia'*, gewöhnlich mit "Firmament" übersetzt, entspricht ägyptischem *bj3* und meint die dünne, aber stabile Außenwand der Lebenszone, die allem Anschein nach in der Gestalt eines überdimensionalen Eies gedacht ist³¹. Außerhalb des Eies gibt es neben dem brütenden Urvogel als Manifestation der göttlichen Wirklichkeit nur noch die chaotischen Mächte, die von Gott selbst in Schach gehalten werden, freilich "lediglich" durch das sein gebietende Wort und die Kraft seiner Scheidung. Analog zu dem von J. ASSMANN herausgestellten Schema einer Transformation des Chaos in die Raum- und Zeitdimension in der hermupolitanischen Kosmogonie geschieht in der Urfassung von Gen 1 eben diese Ausgrenzung des Chaos zugunsten einer räumlichen Lebenszone, der die zeitliche Ordnung zugeordnet wird³². In den nunmehr hergestellten Kategorien von Raum und Zeit kann nach den Pflanzen und Tieren schließlich auch der Mensch seinen Platz finden, dem die Bearbeitung der Erstfassung dann eine eingehende Qualifikation als "Bild Gottes" widmet (1,26-28).

Das Schema einer dreiphasigen Entwicklung oder Transformation kann im Gesamtwerk der Priesterschrift noch an den drei folgenden großen Erzählkomplexen der Priesterschrift beobachtet werden, die jeweils ebenfalls auf ein älteres Textstadium zurückschauen³³. Da ist eine ältere Flutgeschichte, die analog zum präkosmischen Zustand die frustrierende Ausgangssituation mit der überbordenden Gewalt (*hamas*) unter Menschen aufwartet, um dann der Arche als dem Lebensraum und dem Bund unter dem Zeichen des Regenbogens eine Zukunft des Überlebens zu geben. Nicht anders verläuft im Prinzip die Geschichte Abrahams, dem eine Heimat im südlichen Mesopotamien attestiert wird und der, wiederum nach der postulierten Urfassung von Gen 11.17 mit dem Tod seines Vaters einen Einschnitt in der Bewegung auf Kanaan zu erfährt, der aber dann den Lebensraum in Kanaan erreicht und hier mit dem bundesstiftenden Gott Schaddai zusammenkommt³⁴. Schließlich und endlich ist es das Volk Israel in Ägypten, das nach der Grundfassung der priesterschriftlichen Exodusgeschichte zunächst eine Phase der Bedrückung hinnehmen muß, um aber dann in den Neuen Lebensraum des gelobten Landes hinübergeführt zu werden und eine Zeit der kultischen Hinordnung auf den innerhalb seines Volkes "wohnenden" Gott erleben zu dürfen in den drei zentralen Erzählkomplexen der Priesterschrift also finden sich die Frühfassungen des dreiphasigen Prozesses, der einen ungeordneten und frustrierenden Ausgangspunkt kennt.

Für unseren Zusammenhang gilt, daß die Priesterschrift vom Erstentwurf ihrer Darstellungen her eine "Chaosbeschreibung" liefert, die nicht nur den präkosmischen Zustand charakterisiert, sondern analog dazu auch "chaotische" Vorgänge in der

31 Näheres dazu in meinem Artikel *raqiaʿ* in: H.-J. FABRY - H. RINGGREN (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VII, Lieferung 6/7, Stuttgart 1992, 668-675.

32 Vgl. dazu bereits M. GÖRG, Das Menschenbild der Priesterschrift, in: Bibel und Kirche 42, 1987, 21-29, hier 29 = Ders., Religionsgeschichte, 137-151, hier 150f mit Bezug auf J. ASSMANN, Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines "Höchsten Wesens", in: W. WESTENDORF (Hg.), Aspekte der spätägyptischen Religion, Wiesbaden 1979, 7-42, hier 30f.

33 Dazu vorläufig M. GÖRG, Menschenbild, 21ff (137ff).

34 Dazu M. GÖRG, Abra(ha)m - Wende zur Zukunft. Zum Beginn der priesterschriftlichen Abrahams-geschichte, in: Ders., (Hg.), Die Väter Israels (Festschrift J. Scharbert), Stuttgart 1989, 61-71 = Ders., Religionsgeschichte, 152-163.

Geschichte Israels beobachtet, die in dem von JHWH initiierten Prozessen zu Erlebnissphären transformiert werden, die Raum und Zeit mit immer intensiverer Konzentration auf den kultischen Raum und die gottesdienstliche Zeit verdichten. Es ist dies das außerordentlich fein gesponnene Programm priesterschriftlicher Zukunftsschau, in der das Wohnen Gottes inmitten einer Gemeinde von Gottesdienern anvisiert wird. Nur dann kann dem Chaos in Kosmos und Geschichte wirksam widerstanden werden, wenn die Gegenwart Gottes geglaubt anerkannt wird. Der Darstellungsbefund verdeutlicht indirekt den Erlebnishorizont, in dem die Priesterschrift für ihre Zeitgenossen die "chaotische" Zeit sieht. Es ist das babylonische Exil mit seinen zerstörerischen Implikationen. Exil bedeutet den Bruch in der Gemeinschaft des Volkes, den Beginn des Auseinanderfallens, vornehm gesprochen der Diaspora des Judentums. Das Exil ist aber auch Zeit der Läuterung. Die Priesterschrift vertraut darauf, daß das erlebte Chaos nur vorläufiger Natur ist. In ihm ist Bewegung, ja auch Kreativität, der Drang nach Befreiung. Noah, Abraham und das alte Israel werden zu Garanten und Hoffnungsträgern für eine Zukunft, in der das "Chaos" ausgesetzt wird und die "Chaosmächte" zurückgehalten werden können. Die einzige Bedingung für die Bewahrung des beginnenden Judentums vor erneutem Rückfall in "chaotische" Existenz in ihrer negativen Ausprägung ist die allumfassende und gelebte Treue zu JHWH.

Die "chaotischen" Verhältnisse in Vergangenheit und Gegenwart sind eine ungeahnte und unbegreifliche Zuspitzung einer Perversion des Weges von der ungeordneten Welt zur Welt der Ordnungen. Allzuoft sind Menschen zu Handlangern des lebensfeindlichen Chaos geworden. Die untergründige Potenz und Kreativität des lebensstiftenden und lebensgestaltenden "Chaos" haben wir kaum wahrgenommen. Religionen und Konfessionen könnten sich um sensible Erfassung der Positionen der Nachbarreligion oder -konfession bemühen. Statt einander mehr oder weniger kurz-sichtig und brutal auszugrenzen und auf Unterscheidungen zu insistieren, kommt es in enormen Maß auf die gemeinsame Entdeckung des Verbindenden an, nämlich einer gemeinsamen Orientierung an dem Urtrieb des Lebens und einer menschenwürdigen Existenz. Dieses Prinzip, ob wir es Gott nennen oder nicht, sollte die Instanz sein, in dessen Begleitung wir dem negativen "Chaos" widerstehen und das positive schöpferisch integrieren. Dazu wird die "chaotische" Kraft der Phantasie nötig sein. Werden wir es je schaffen, als Hoffnungsträger für eine veränderte, in der Hand Gottes ruhende Weltlage in Frieden und Sicherheit dazustehen? Ich möchte es uns allen wünschen.

Über den Charakter der bisherigen Revolutionen

PREDRAG VRANICKI, CROATIEN

UVODNE TEZE

O ZNAČAJU DOSEDANJIH REVOLUCIJ

1. Vse dosedanje revolucije, meščanske kot tudi socialistične, so bile preuranjeni zgodovinski dogodki. Samo na podlagi tega dejstva lahko razumemo fenomene v in po teh revolucijah.

2. Preuranjeno tukaj ne pomeni, da so bile te revolucije nepravilne in nekoristne, temveč kaže samo, da se globoke socialne spremembe ne dogajajo samo v formi zgodovinskih prelomov.

3. Preuranjen nastop revolucij se kaže tudi v tem, da vodilni razredi - v prvem primeru buržoazija, v drugem delavski razred - še niso bili tako močno razviti, da bi lahko brez različnih internih konfliktov, pretiravanj, zmot, napačnih sklepov, itd. relativno preprosto vzpostavili svojo politično vladavino ter spremembo socialno-političnih razmer.

4. Kot stalna posledica takšnih revolucij so bile bolj ali manj izražene državljanske vojne, napetosti med revolucionarnimi silami, različne oblike terorja in na koncu precejšnje razočaranje.

5. Vse dosedanje revolucije kažejo, da je zaradi njihovega preuranjenega nastopa vselej prišlo do diskrepance med zgodovinsko-realnimi možnostmi in željami revolucionarnih plasti. Zavaljo številnih okoliščin, ki so bile v vsakem posameznem primeru specifične, so v procesu revolucije vselej prevladoval radikalne struje, katerih revolucionarni voluntarizem je v veliki meri negativno vplival na nadaljni potek revolucije.

6. Te revolucije so zato doživele različne forme restavracij, ki so ponovno vzpostavile neprekinjeno kontinuiteto zgodovinske evolucije. Vodilne sile restavracije so želele zaustaviti revolucionarni proces; vendar pa družbe niso mogle več postaviti v stari, predrevolucijski položaj. Da bi začete socialne transformacije pripeljali do konca, je bil v vseh teh primerih nujen nov revolucionarni engagement.

7. Zato so nove progresivne razredne sile postale dominantna moč šele pozneje in skozi več etap svojega zgodovinskega boja. Ti revolucionarni procesi so v meščanskih revolucijah trajali eno do dve stoletji, pri socialističnih revolucijah v Evropi pa se tudi zdi, da ta časovni okvir ne bo krajši, neoziraje se na današnje pospešene ekonomske in civilizacijske procese.

8. Vse kar sem doslej dejal, bi lahko ponazoril s primeri angleške in francoske revolucije. V le-teh ni buržoazija začela revolucije, saj je bila zadovoljna s konstitucionalno monarhijo. Socialistični revoluciji v Rusiji in Jugoslaviji sta bili

posledica vojne situacije - v jugoslovanskem primeru tudi okupacije - in ne posledica razvitih socialnih razmer in premoči proletariata. Obe deželi sta bili v primerjavi z zahodno Evropo nerazviti.

9. Zaradi omenjenega voluntarizma, romanticizma, revolucionarne sile v dosedanjih socialističnih revolucijah niso uvidele, da je mogoče socializem, glede na razvite meščanske države in njihovo dominantno na svetovnem trgu, graditi samo po etapah, da mora biti tak socializem zelo dolgo neka mešana družba (torej z mnogimi kapitalističnimi elementi), da popolna nacionalizacija, uničenje privatne lastnine, popolni partijski in državni monopol, ne predstavljajo adekvatne socialne in politične rešitve.

10. Če k temu prištejemo še manko demokracije na področjih politike, informacij in kulture, potem je bil ta birokratsko-etastični "socializem", t.j. stalinizem - ki v bistvu ni nič drugega kot birokratska kontrarevolucija - nesposoben, da bi vzdržal socialni in ideološki boj z razvitimi demokratičnimi državami. Vodilne revolucionarne sile so imele neustrezne predstave o celotnem svetovnem položaju in o zgodovinskih možnostih. Radikalna revolucija, še posebej v nerazvitih državah, je bila v nekem smislu preuranjeno mnenje.

11. Tak totalitarizem je v večnacionalnih državah nujno vodil k mednacionalnim napetostim in nezadovoljstvu, posebno tam, kjer je bila hegemonija najmočnejše nacije zgodovinska dediščina. Močna prizadevanja in želje po nacionalni emancipaciji so bile razumljive in upravičene zahteve, ki so seveda vodile k totalnemu ali parcialnemu razpadu multinacionalnih držav.

12. Revolucije torej nikoli niso premočrtni proces z nenehnim vzpenjanjem, temveč zelo kompleksen, protisloven in dolg proces, ki ima svoje vzpone in padce, heroična dejanja, toda tudi stagnacije in celo nazadovanja. V njih je vselej navzoča, kot rečeno, diskrepanca med zgodovinsko-realnimi možnostmi in željami revolucionarnih sil. Zaradi tega je prihajalo do različnih kriz in težav, razočaranj in različnih oblik restavracij.

13. Restavracijskim prizadevanjem ni nikoli uspelo, da bi družbene razmere vrnili v predrevolucijsko stanje. Toda ta prizadevanja so v zgodovini vselej učinkovala kot strežnitev revolucionarnih sil.

Die Revolutionen in der modernen Welt, im letzten Viertel des Jahrhunderts, sind eines der charakteristischen und dramatischsten Phänomene der sozialen Entwicklung. Das waren zugleich immer Zeitabschnitte, als, nicht nur immer wenn sie bloß auftauchten, außergewöhnliche politische Persönlichkeiten auf der Geschichtsbühne erschienen, sondern auch dann, als die Volksmassen durch ihre Herrschaft in diese Geschehnisse miteinbezogen wurden. Und gerade diese revolutionäre Stimmung und der Druck der Massen hat vielmals die Führungskräfte noch weiter gedrängt, als diese es zu dem Zeitpunkt überhaupt wollten. Bis heute sind schon etliche Bibliotheken mit Schriften über die niederländische, englische, französische, russische und anderen Revolutionen gefüllt worden und der Kernpunkt dieser gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Prozesse ist heute vollkommen klar. Heute würde es niemandem in den Sinn kommen, die Frage, ob es sich hier schon von jeher um Klassenkämpfe gehandelt habe, mit Nein zu beantworten.

Bedeutend und wissenschaftlich intrigant ist hier, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit in Hinblick auf diese Differentiationen der Klassen viel komplexer und komplizierter sein würde. Es wurde schon seit langem eingesehen, daß auch die Hauptklassen nicht so einheitlich waren, wie es einige voraussetzten. Jede der bestehenden Klassen war dermaßen unterschiedlich strukturiert, oftmals mit starken inneren Gegensätzlichkeiten, sodaß sich bei allem diesem noch nicht einmal die Persönlichkeiten jemals bis zum Ende auf ihre soziale Grundlage herabsetzen konnten, d.h. daß ihre persönliche Gleichung, jene Unvorgesehenheit, welche die Determinierung des geschichtlichen Prozesses zerstörte.

In dieser Abhandlung werde ich in der Fortführung auf eine "Spezifität" der bisherigen Revolution, die charakteristisch ist, aber bis jetzt nicht bemerkt wurde hinweisen, und welche uns so einen eigenartigen nicht gradlinigen Strom der bisherigen Revolutionen bescherte. Wenn man sich bis jetzt über die russische Oktoberrevolution von 1917 auseinandergesetzt hat - oder über die jugoslawische, welche sich in dem Volksbefreiungskrieg zwischen den Jahren 1941-1945 vorbereitet hat, bestand kein Verdacht, daß die Gesellschaften noch unzureichend entwickelt waren, daß das kapitalistische System in diesen Ländern nicht die charakteristische Reichweite erreicht hatte, daß dies hauptsächlich Agrarländer waren und vor allem noch mit starken feudalen Resten, wie z.B. in Rußland, und daß man diese Revolutionen als "vorzeitig oder verfrüht" charakterisieren könnte.

Jedoch haben mich meine Analysen aller bürgerlichen, bourgeoisen Revolutionen zu dem Schluß geführt, daß auch diese Revolutionen als verfrüht charakterisiert werden können und müssen. Daß also alle Revolutionen im Wesentlichen "verfrühte Revolutionen" waren und daß Ihr Strom, wie auch alle anderen Phänomene von denen hier die Rede sein wird, nur aus solchem Revolutionscharakter heraus verstanden werden können. Somit also ist der zugrundeliegende Schluß zu dem ich gekommen bin, und welchen ich jetzt hier als eine grundlegende These aufstellen werde, dieser, daß "die Revolutionen schon von jeher verfrüht waren." Was dies bedeutet, werde ich etwas später erläutern.

Nachdem wir all dies analysiert haben, kommen wir zu der Erkenntnis, daß in keiner der bisherigen Revolutionen alle materiellen Voraussetzungen genügend entwickelt waren, und daß die psychologischen Momente, wie auch viele andere geschichtliche Bedingungen oder Ereignisse für die Entstehung der bisherigen Revolutionen und auch für ihr weiteres Geschehnis entscheidend waren.

Demgemäß, die Schlußfolgerungen sind die Folgenden, eine Überprüfung dieser Schlußfolgerungen werde ich anhand einer globalen Darstellung der englischen und französischen bourgeoisen sowie der russischen und jugoslawischen sozialistischen Revolution ermöglichen:

"Erstens", alle bisherigen Revolutionen waren verfrühte Revolutionen.

"Zweitens", die Verfrühtheit bedeutet nicht, daß diese Revolutionen unberechtigt waren oder daß sie geschichtlich verfehlt oder überflüssig waren. Diese Verfrühtheit zeigt nur, daß tiefe soziale Veränderungen, wie es die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Beziehungen sind, nicht auf einmal geschehen und nicht nur mit einem geschichtlich revolutionären Akt. Die wirklichen Revolutionen, ungeachtet der Schwierigkeiten, welche aus ihrer Verfrühtheit stammen, sind eine Arbeit der nationalen Kräfte und berufen sich auf das Recht des Volkes auf einen Aufstand gegen die anachronen, zurückgebliebenen gesellschaftlichen Beziehungen.

"Drittens", gerade wegen ihrer Verfrühtheit waren die Hauptklassenmächte, im ersten Beispiel die Bourgeoisie und im zweiten das Proletariat, noch nicht so entwickelt und so gesellschaftlich dominant, daß sie gleich und relativ einfach, ohne un-

terschiedliche innere Konflikte, Übertreibungen, Irrtümer, Verfehlungen usw. ihre politische Herrschaft und sozialen Veränderungen aufstellen konnten. Man könnte auch sagen, daß in solch entwickelten Umständen die politischen Revolutionen nicht einmal nötig gewesen wären.

"Viertens", deshalb ist es die ständige Konsequenz dieser Revolutionen, mehr oder weniger in einem Bürgerkrieg ausgedrückt zu werden, in Auseinandersetzungen auch unter den revolutionären Kräften, in unterschiedlichen Formen des Terrors und zuallerletzt in nicht wenigen Enttäuschungen.

"Fünftens", alle diese Revolutionen erleben deshalb verschiedene Formen der Restauration, welche den revolutionären Prozess stoppen, niemals aber können diese die Gesellschaft in den alten, vorrevolutionären Zustand zurückversetzen. In allen diesen Zufällen waren neue revolutionäre Engagements für die Verwirklichung der angefangenen sozialen Transformationen erforderlich.

"Sechstens", wegen all diesem sind diese Klassenmächte eine dominante Macht der Gesellschaft geworden, aber nur durch langfristige Erkräftigung und in einigen revolutionären Etappen. Diese revolutionären Prozesse dauerten bei den bourgeois Revolutionen einige Jahrzehnte an aber auch bis zu einem ganzen Jahrhundert, und bei den europäischen sozialistischen Revolutionen sieht es aus, daß die zeitliche Spanne auch nicht weniger sein wird, ohne die Absicht auf eine gegenwärtige Beschleunigung der wirtschaftlichen und zivilisatorischen Prozesse.

"Siebtens", alle die bisherigen Revolutionen zeigen, daß wegen ihrer Verfrühtheit - das bedeutet noch die ungenügend entwickelten progressiven Klassenmächte - immer eine Diskrepanz zwischen dem geschichtlich wirklich Möglichen und dem Wunsch der revolutionären Kräfte, besonders aber ihren radikalsten Arbeiten bestand. Wegen einer Reihe von Umständen, was in jedem besonderen Beispiel zu zeigen gilt, waren sie von jeher oder wenigstens vielmals im Prozess der Revolutionen vorherrschend, in längeren oder kürzeren Zeitspannen, in radikalen Strömungen, deren revolutionärer Voluntarismus sich in größerem Ausmasse auch negativ in den weiteren Geschehnissen der Revolution ausdrückte und deshalb auch zu Enttäuschungen führte, aber vielmals auch zu Negationen der ganzen Revolution als eine Utopie oder ähnliches.

"Achtens", in diesen Phasen der Restauration, Enttäuschung und dem Versuch der gestürzten Mächte den geschichtlichen Prozess auf anfängliche Positionen zurückzuschieben d.h., daß sie die alten gesellschaftlichen Prozesse restaurieren, herrscht bei diesen Mächten vor, was auch ganz verständlich ist, sehr negative Kritiken, aber auch eine vollkommene Disqualifizierung der Hauptpersönlichkeiten der Revolution, was sich alles später, in einer friedlichen und objektiven Bewertung der Geschehnisse als geschichtlich verfehlt bewertete zeigt.

"Neuntens", Revolutionen sind demnach niemals ein gradliniger Prozess mit ständig aufsteigender Linie, sondern ein sehr komplexer und gegensätzlicher Prozess mit seinen Aufstiegen und Niedergängen, heldenhaften Unternehmungen aber auch Stagnationen, aber auch mit dilemmatischen retrogradischen Prozessen. Wohingegen alle diese Anstrengungen der alten geschichtlichen anachronen gesellschaftlichen Mächte, sogar in der Zeit ihrer zeitweiligen Siege, die Gesellschaft in die alten gesellschaftlichen Beziehungen zurückzuverweisen niemals gelungen ist und im Ganzen niemals gelingen wird. Das historische Neue hat sich auch unter solchen Umständen durchgekämpft, weil es neue Horizonte der Freiheit öffnete, so in den wirtschaftlichen Beziehungen, wie auch in der Sphäre des kulturellen und wissenschaftlichen Engagements.

Interessant ist es, gleich am Anfang der globalen Darstellung, besonders bei den bourgeoisen Revolutionen anzuführen, daß gerade die größten nicht von den progressiven Mächten d.h., von der Bourgeoisie unmittelbar initiiert waren und daß sich diese Mächte überhaupt nicht auf diese entscheidenden Kämpfe, in der Zeit als sie sich ereigneten, vorbereiteten. Diese Mächte bestanden eben, wenn sie auch nicht dominant gegenüber ihren zahlreichen und gesellschaftlichen Kräften waren, jedoch waren auch Mächte der alten Abkunft noch stark genug, um sich jeder radikalen Veränderung entgegenzusetzen. Gehen wir in Kürze die angeführten Beispiele durch, bei denen ich natürlich nur das anführen werde, was für dieses Thema relevant ist.

England hat unter den Tudors, aber besonders unter Elisabeth, welche eine Wirtschafts-, Außen- und Religionspolitik geführt hat, mit der die Bourgeoisie und der neue Adel zufrieden waren, eine stärkere Entwicklung des Gewerbes, der häuslichen Tätigkeit und der Manufaktur in der Textilindustrie, wie auch des Bankwesens und Handels erlebt. Das Parlament hatte viele charakteristische Bevollmächtigungen, besonders empfindlich war es aber auf sein Recht, die Steuern die der König forderte zu ermächtigen. "Abgrenzungen" der Grundstücke, um die Felder in Weideland umzuändern, was auch die Lebensweise und Interessen vieler Adelige, besonders aber die der Bauern veränderten, wurden bis zum 18. Jahrhundert durchgeführt, sodaß sich im 17. und 18. Jahrhundert die Wollherstellungsindustrie in ganz England verbreitet hat, die heimische Schafzucht deckte vollständig die Industriebedürfnisse an Rohwolle ab. Trotz einer solchen Entwicklung waren die "Yeomenys", unabhängige Bauern, welche die hauptsächlichste Macht des Cromwellschen Heeres bildeten, auch noch im 17. Jahrhundert zahlreicher als die Pächter. Sie verschwanden erst im 18. Jahrhundert. Dieser Prozess der "Abgrenzung", von dem schon Th. Morus sagte, daß "die Schafe die Menschen verschlingen", stärkte die Adelige und die bäuerlichen Großgrundbesitzer, sodaß ein Teil der Adelige schon gemeinsame Interessen mit der englischen Bourgeoisie hatte. Dies ist jene spezifische und wichtige Charakteristik der sozialen Beziehung in dieser Zeit in England. Dem Einen oder Anderen entsprach diese starke zentrale Herrschaft, wie in der Zeit von Elisabeth, welche ihre Interessen schützte, was auch dazu führte, daß sich z.B. die Hobbsche Konzeption über die absolute Herrschaft des Staates formierte.

Jedoch war die Macht des Königs und die der royalistischen Adelige noch immer sehr stark. Nach einigen Untersuchungen, z.B. die Massons in seiner Erzählung über Milton, hatten im House of Lords die Royalisten die Dominanz und im Unterhaus zählte man noch immer um etwa 200 Royalisten und etwa 250 Anhänger des Parlaments und fünfzig nichtständige Mitglieder. Die royalistische Armee hatte in der Zeit Karls des Ersten nach diesen Angaben annäherungsweise 40.000, die Armee des Parlaments etwa 30.000 Soldaten und noch annähernd weitere 18.000 konnte die Stadt London aufstellen. (Siehe Henry See, *Evolution et Revolution*, Paris 1929, S. 36 - 38).

Schon diese Tatsachen zeigen uns, natürlich wenn man zu diesem noch das Ansehen und die Anhänglichkeit an das Königtum in den Massen hinzuzählt, daß die neuen gesellschaftlichen Kräfte genaugenommen nicht einmal daran gedacht haben, eine Revolution gegen das Königtum zu beginnen. Die Revolution entfesselte sich genaugenommen als eine Auflehnung gegen bestimmte Forderungen und Verfahren König Karls I. und als eine Auswirkung der Eigensinnigkeit des Königs und der falschen Beurteilungen über seine Macht und Möglichkeiten. König Karl I. kam im Jahre 1625 an die Macht und forderte umgehend, vor allem wegen des außenpolitischen Mißerfolgs im Krieg gegen Spanien und Frankreich, Zustimmung für neue Steuern, was aber das Parlament zurückwies. So entstand eine Auseinandersetzung mit dem Parlament, welches der König einigemal neu aufstellte und wieder auflöste bis hin zu

dem "Langen Parlament", welches er wegen der Niederlage gegen Schottland aufstellen mußte. Das Parlament hatte in diesen fünfzehn Jahren seine Reihen ziemlich konzentriert und sich den Forderungen des Königs widersetzt. Der Aufstand in Irland im Jahre 1641 hat dann diese Beziehungen weiter verschärft, besonders aber nach der Hinrichtung des Liebling des Königs, Lord Strafords, und wegen einiger Akten, die das Parlament in dieser Zeit veröffentlichte und mit welchen der König damals überhaupt nicht übereinstimmen wollte. In diesem hartnäckigen Widerstand brach der König sogar nach Schottland auf, um die schottische Armee auf seine Seite zu ziehen, damit er das Parlament auflösen könne. Als Gegenmaßnahme brachte das Parlament im Jahre 1641 "die Große Remonstrante" heraus, in welcher alle Mißachtungen des politischen und kirchlichen Rechts, die der Absolutismus durchführte, aufgezählt waren und forderte zugleich, daß auf wichtigen Staatsempfängen Personen anwesend zu sein hätten, die das Vertrauen des Parlaments genossen. Genauso verlangte das Parlament die kollegiale Einrichtung der Kirche. Der König antwortete darauf mit gewalttätigen Vorkehrungen und ordnete die Verhaftungen von fünf Oppositionsführern an, aber sein Plan mißlang, da das House of Lords es zurückwies, einen Haftbefehl herauszugeben. Die Oppositionsführer versteckten sich in der Stadt und nach sieben Tagen kehrten sie triumphierend wieder nach Westminster zurück.

So kam die Auseinandersetzung zwischen König und Parlament, d.h. dem alten Absolutismus und der Bourgeoisie mit den neuen Adligen, langsam in ihre Endphase. Gleich nach dem angeführten Ereignis mit den fünf Oppositionsführern verließ der König die Stadt London. Von 1643 an tagte das königliche Parlament in Oxford, das "Lange Parlament" aber in London. Auf der königlichen Seite befand sich die feudale Aristokratie, die wirtschaftlich unterentwickelten Adligen des nordwestlichen Englands und ein kleiner Teil der presbyterianischen Bourgeoisie. Auf der Seite des Parlaments befand sich die Mehrheit der Bourgeoisie, der neue Adel, eine bürgerliche bedeutungslose Bourgeoisie, halbproletarische und proletarische Schichten wie auch eine große Anzahl von Bauern.

Die Kriegsoperationen jedoch fingen nicht auf einmal an. Noch immer versuchten presbyterianische Führer, also Teile der mächtigen Bourgeoisie, welche den meisten Einfluß im Parlament hatten, den Streit mit dem König auf eine friedliche Weise zu lösen. Der König wies alle Vorschläge zurück und mobilisierte die Armee zum Kampf, welchen er von Nottingham aus am 22. August 1642 ausrief.

Demnach haben nicht die historisch progressiven Kräfte, die Bourgeoisie und der neue Adelsstand mit dem übrigen Volk dem König den Krieg erklärt, sondern der König ihnen, weil er dachte, daß die Kräfte des Absolutismus noch immer genügend stark seien, um die alte Abkunft zu erhalten. Die presbyterianische Bourgeoisie und der neue Adel im Parlament waren nicht gegen das Königtum, sondern sie verteidigten nur bestimmte Rechte des Parlaments, welche sie schon seit der Tudorzeit besaßen, und durch welche ihre Interessen geschützt waren. In den neuen Verschärfungen mit dem König und in dem Suchen nach eventuellen neuen Rechten waren diese Mächte im Grunde für eine Verfassungsmonarchie mit noch ziemlich starken Prärogativen des Königs. Jedoch wollte die absolutistische Seite (der König und die royalistische Aristokratie), verblendet durch die anachronistische Ideologie über die göttliche Herkunft der Königsmacht, nicht einsehen, daß das absolutistische Verhalten im damaligen England nicht weiter möglich war, sie ging mit ihren unüberlegten Entscheidungen langsam zugrunde.

Wie ausgeglichen die Kräfte noch immer waren, sieht man auch darin, wie die Armee des Königs bis zum Juli des Jahres 1644 die Kriegsprävalenz hatte, was einer der Gründe war, daß die Personen im Kommando der Parlamentsarmee eng mit den

herrschenden presbyterianischen Hoheiten in Verbindung standen, welche eine Vereinbarung mit dem König wünschten und sich gleichzeitig vor der Radikalisierung des Streits und dem Revolutionsausbruch fürchteten. Als aber Cromwell, ein Landadeliger des mittleren Vermögenstandes und unabhängig, mit seinen Kriegern Yeomy-Bauern und Handwerkern - am 14. Juli 1645 bei Naseby die Szene betrat, gewann er den entscheidenden Kampf gegen den König. Im Jahre 1646 war der erste Bürgerkrieg beendet.

Die weiteren Geschehnisse sind durch Auseinandersetzungen zwischen den revolutionären Mächten gezeichnet, genau wie es in der französischen Revolution der Fall war. Wie ich schon erwähnte, unterscheiden sich die Bewertungen der Geschichtsakteure immer, und das Erreichen des historischen Optimums erklären die unterschiedlichen Gruppierungen und Schichten verschieden. So wollte das Parlament unter der Führung der Presbyterianer die Armee auflösen und die Gespräche mit dem König über die Bedingungen seiner Rückkehr auf den Thron weiterführen. Die Armee, die schon sehr unter den starken Einfluß des demokratisch gestimmten J.Lilburne und seiner Levellers geraten war, leistete Widerstand. Als das Parlament noch immer mit dem König, welcher auf viele Bedingungen einging, verhandelte, entschied sich Cromwell für einen Abbruch der Beziehungen mit dem Parlament, verhaftete den König und säuberte die Armee von den Parlamentsanhängern. So kam es auch zu einer Spaltung zwischen dem Parlament und der Armee, daß heißt im Grunde zwischen den revolutionären Kräften der englischen Gesellschaft. Als die Mitglieder des Kriegsrates im Jahre 1647 die "Titel der Vorschläge" veröffentlichten, blieb Karl I. bei seiner Ablehnung und nahm keine Vorschläge an, genauso aber auch das Parlament, in welchem die Presbyterianer noch immer in der Mehrzahl waren. Cromwell war gezwungen das Parlament zu säubern und eine unabhängige Mehrheit aufzustellen.

Es ist unnötig auch noch auf andere Gegebenheiten und Geschehnisse während jener Jahren einzugehen, besonders in Verbindung mit der charakteristischen revolutionär-demokratischen Bewegung von J.Lilburne, als seine Anhänger in der Armee einen Aufstand durchzuführen versuchten. Cromwell schlug diesen Aufstand nieder und der König war der Meinung, daß seine Seite noch stark genug sei und bemühte sich heimlich um ein Abkommen mit der presbyterianischen Partei der mächtigen Feudalherren, welche in Schottland den Kampf gewann, um die Revolution zu ersticken. Anfang 1648 begannen in einigen Gegenden die royalistischen Aufstände, Cromwell verzeichnete immer größere Erfolge in Schottland, erneut säuberte er das Parlament, dann rief er die Republik aus und verurteilte Karl I. zum Tode. Am 30. Januar 1649 fiel in den europäischen Revolutionen das erste königliche Haupt.

Die Beseitigung des Königs verstimmte und enttäuschte nicht nur die Royalisten, sondern auch viele Presbyterianer und Adelige, welche bis jetzt schwankten. Genauso enttäuscht waren auch die revolutionären kleinbourgeoisien Massen, die am meisten zum Sieg der neuen Ordnung (wieder ähnlich, wie in der französischen Revolution) beigetragen hatten, weil sie durch das neue Wahlgesetz und den erhöhten Zensus, den die Cromwell einführte, sie keinen Anteil an der neuen Herrschaft hatten.

Es ist bekannt, daß die letzten Jahre der Cromwellschen Herrschaft unter seiner unbegrenzten Regierungsgewalt verliefen, da er endlich das Parlament aufgelöst hatte. Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die gegen Ende seiner Herrschaft und nach seinem Tode entstanden, konnten weder sein Sohn noch sein Offiziersrat beherrschen. Wegen der Befürchtung eines möglichen Wiederaufflackerns der Revolution gingen die Führungskräfte aus den Reihen des neuen Adels und der Bourgeoisie einen Kompromiß mit den feudalen Kräften ein. Unter bestimmten Bedingungen, in erster Linie, daß die neuen Herren das konfiszierte Land der Royalisten, der Krone und Kirche be-

halten durften, kam es zur Restauration der Stuarts. Die Restauration ging selbstverständlich nicht so mild vonstatten, die verarmten Emigranten brachen viele ihrer Versprechungen, führten Abrechnungen mit den "Königsmördern" durch, die Leichen Cromwells und Iretons wurden ausgegraben und öffentlich aufgehängt. Als der Nachfolger von König Karl II., Jakob II. (1685) erneut eine absolutistische Herrschaft errichten möchte und die Katholiken zu präferieren versuchte, vereinigten sich die Bourgeoisie und der neue Adel mit den anglikanischen Geistlichen und einem Teil der Tories und erschufen die "berühmte Revolution" von 1688, mit diesem Datum beginnt auch die rechtliche Verfassungsmonarchie in England.

Aus dieser kurzen und auszugsmäßigen Darstellung der Abläufe der englischen Revolution ersieht man, daß die englische Bourgeoisie mit einem Teil des Adels noch nicht so stark war, um sich alleine zum Beginn einer Revolution zu entscheiden. Im übrigen ist zu erwähnen, daß die industrielle Revolution, die die Bourgeoisie definitiv stärkte und in sich den Massen verallgemeinerte, eine ganzes Jahrhundert später anging. Sie war aber dennoch so entwickelt, daß sie durch das Parlament ihre Interessen schützen konnte und sich weiter bemühte einen Kompromiß mit dem König und der royalistischen Aristokratie zu erreichen. Die Bourgeoisie also konnte in diesem Zeitabschnitt noch nicht an einen offenen Angriff auf den Feudalismus denken, jedoch die Revolution, die deshalb auch verfrüht war, entstand aus dem Widerstand der Bourgeoisie und eines Teils des Adels gegen die übertriebenen Forderungen des Königs und dagegen, daß er ohne das Parlament herrschen wollte. Viele andere Umstände, von denen hier nur die wichtigsten erwähnt wurden, führten zu der Radikalisierung der Revolution und zu solchen inneren Veränderungen in den Herrschaftsbeziehungen, daß die Rückkehr in den Feudalismus unmöglich war. Jedoch die Kompromisse, welche die zu schwache Bourgeoisie in dieser Zeit machen mußte, führten zu einer solchen Verfassungsmonarchie, in der die englische Aristokratie noch lange Zeit eine entscheidende Rolle im Leben des Landes spielte, die Bourgeoisie aber mußte noch lange Kämpfe um die definitive Suprematie austragen.

Wägen wir noch das Beispiel der französischen Revolution ab! Frankreich war gegen Ende des 18. Jahrhunderts noch in der Hauptsache ein Land der Bauern, mit ziemlich starkem Handels- und Finanzkapital und schwachen Anfängen der Industrialisierung. Die städtische Bevölkerung betrug nur etwa 15 % der gesamten Einwohnerzahl. Der Adel und die Geistlichkeit, die obersten zwei Schichten, stellten ungefähr 2,5 bis 3 % der Einwohner, und die übrigen etwa 24 Millionen Einwohner ergaben die dritte Schicht, bei der die Bauern noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts immer noch 75 % der Einwohner ausmachten. Schon aus diesen Angaben ist zu ersehen, daß Frankreich kein bourgeois entwickeltes Land war, sondern das erst in den Anfängen der Stärkung der Bourgeoisie diese als Klasse auftrat. Diese Erläuterung mag in der Verbindung mit den aufgestellten Thesen genügen, da es nicht erforderlich ist, auf die ziemlich gleichmäßige Struktur der französischen Gesellschaft dieser Zeit einzugehen. Es sollte nur betont werden, daß keine Schicht einig war und daß sich die Unterschiede vielmals aber auch in den starken Gegensätzlichkeiten in der Revolution ausdrücklich zeigten.

Wie die Anregung für die Revolution in England von der Seite des Königs kam, um danach den Widerstand des englischen Parlaments gegen die Forderungen des Königs auszulösen, damit der König dann dem Parlament den Krieg erklären konnte, so kam auch in Frankreich die Anregung für eine Revolution von der Seite des Landadels, der nicht mit der Hofpolitik und den Reformen von Lamoignon einig war, mit welchen der parlamentarischen Aristokratie ihre politischen Vollmachten abgenommen werden sollten. In diesem Widerstand und Aufstand ist die Formierung der Lan-

desversammlung in Dofinee das wichtigste Ereignis, die am 14. Juni 1788 im Stadtrat von Grenoble abgehalten wurde. Auf der Sitzung waren alle Schichten vertreten, wie auch bei der Sitzung der Versailler Versammlung am 21. Juli 1788, auf der die Zusammenrufung der Staatsstände gefordert wurde.

Die vorrevolutionären Bewegungen haben also nicht in der Bourgeoisie angefangen, weil diese noch zu schwach war; sondern sie begann in der Landesaristokratie, welche sich gegen die Beschlüsse des Königs, die bestimmte Vollmachten kürzten, widersetzte und in ihrem Aufstand auch die Bourgeoisie aufrief, sich ihnen anzuschließen. Die Aristokratie fing wirklich mit dem Kampf gegen die absolute Monarchie und den Hofadel an, und zog auch die dritte Schicht mit ein, welche natürlich die Gelegenheit ausnützte. Aber wie schon A. Soboul schrieb, hat die Aristokratie dies mit der Absicht getan, auf den Ruinen des Absolutismus eine neue feudale politische Herrschaft aufzustellen und ihre sozialen Vollmachten beizubehalten.

Die Monarchie suchte in dieser Situation Rettung in der Zusammenrufung des Staatsstandes, die Bourgeoisie aber, die unter dem Einfluß der Aufklärungsideen und der englischen Erfahrungen stand, dachte überhaupt nicht daran, die Monarchie zu negieren, welche noch immer ein großes Prestige besaß, in Frankreich wie auch in Europa, sondern wollte den Einfluß im Land durch die Verfassungsmonarchie sichern.

Für den größten Teil der Bourgeoisie war die Revolution gerade nach den Monaten Mai bis August beendet, als sich die Versammlung der drei Stände in die Nationalversammlung umwandelte. Im Juni gab der König seine Zustimmung, die Staatsstände über die Steuern abstimmen zu lassen und stimmte in Hinblick auf die persönlichen Freiheiten und Pressefreiheit überein. Genauso war es, als die Versammlung im August die bekannte "Deklaration über die Menschen- und Bürgerrechte" verabschiedete, dieses war die Grundlage zu der liberalen Verfassung im Jahre 1791.

Zu der Radikalisierung der Revolution und der Zerstörung der Revolution kam es aus mehreren Gründen, welche vielmals nicht vorhersehbar waren, oftmals waren sie von einzelnen Beschlüssen beider Seiten abhängig, diese hatten aber auch eine starke Anteilnahme der Pariser und der übrigen Stadtbewohner wie auch der Bauern zur Folge. Mit einem Wort, entscheidend war die Anteilnahme des Volkes, welches die Mehrzahl der Einwohner stellte, und vor dem nicht nur die Aristokratie, sondern auch vor allem die Bourgeoisie große Angst hatte. Es sollen wenigstens einige Ereignisse angeführt werden:

In erster Linie meinten, wie auch in England, der König und die Hofmonarchie, daß sie stark genug wären (die Armee war in ihren Händen) und daß sie schon im Juni 1789 die Versammlung auflösen könnten. Der König entschied, mit 20.000 Soldaten Paris und Versailles einzukreisen und seine Absichten durchzuführen. Die Nationalversammlung hat bei der Mobilisierung der Armee dem König nur einen Protest geschickt (zu etwas anderen war sie nicht im Stande) und als der König Necker entließ und die Regierung mit dem reaktionären Baron Breteuil und dem Marschall de Broglie als Kriegsminister zusammenstellte, stürmt das Volk vom Paris am 14. Juli die Bastille und rettete die hilflose Versammlung.

Unter dem Druck dieser Ereignisse zog der König seine Truppen zurück, er selber kam nach Paris, wo ihm in der Stadtversammlung von dem Stadtverwalter Bailly die dreifarbige Kokarde als ein Symbol "der höchsten und ewigen Vereinigung zwischen der Monarchie und dem Volk" überreicht wurde. In dieser Zeit begann die Emigration des Adels und zugleich auch die Entstehung der aristokratischen Opposition in Europa. Dies war der zweite entscheidende Moment, welcher sich auf die Radikalisierung der Revolution auswirkte. In diesen Monaten, wegen der Revolten in den Städten und Dörfern, hat die verfassungsbildende Bourgeoisie, welche nicht die

Absicht zur vollkommenen Expropriation des Adels hatte, in der Nationalversammlung mit den übrigen Ständen am 4. August 1789 den Beschluß über die Abschaffung der Mehrheit der Vollmachten der Stände, Länder und Städte, erbracht und Ludwig XVI. wurde als der "Erneuer der französischen Freiheit" erklärt.

Die Verfrühtheit der Revolutionen zeigt sich also klar darin, wie sie in den ersten Jahren und bis zum Ende des Jahres 1793 anfangen und sich abwickelten. Der König war noch immer der Meinung, daß er noch immer stark genug sei, nicht "die Deklaration des Rechts" und einige Dekrete der Versammlung anzuerkennen, und wollte erneut mit der Armee intervenieren; dies aber wiederum verhinderte das Volk von Paris und rettete wieder einmal die Nationalversammlung. Diese ganze Zeitspanne stand im Zeichen des Versuchs, bewußt die Aussöhnung und Einigung zwischen der Bourgeoisie, dem Adel und der Geistlichkeit durchzuführen und einen erfolgreich funktionierenden Beginn der Verfassungsmonarchie zu gewährleisten. So wurde am 14. Juli 1790 eine große Manifestation auf dem Marsfeld abgehalten, auf welchem La Fayette, der die Armee in seinen Händen hielt, die Verteidigung über die Vereinigung aller Franzosen mit ihrem König um die Freiheit, Verfassung und Gesetze zu verteidigen vornahm, der König aber legte einen Treueschwur gegenüber der Nation und den Gesetzen ab.

Jedoch rechneten der König und die höheren aristokratischen Kreise mit einem Bürgerkrieg und auf die Hilfe der Konterrevolution von außen, am 21. Juni 1791 beeilte sich der König das Land zu verlassen. Trotz diesem - was eine wirkliche Abdikation bedeutete - löste sich die verfassungsbildende Versammlung am Ende ihrer Tätigkeit und Arbeit am 30. September 1791 mit folgendem Ausruf auf: es lebe der König, es lebe die Nation. Erst im nächsten Jahr wurde der Gedanke ausgesprochen und die Forderung gestellt, daß Frankreich eine Republik sein solle, und zwar von dem letzten Enzyklopädisten und einem von ihnen, welcher die Revolution miterlebte, nämlich A. Condorcet. Es muß angeführt werden, daß sich in dieser Zeit nicht einmal Robespierre erlaubte, diesen Satz auszusprechen.

Das dritte Moment, das sich vorzubringen lohnt, ist der Entschluß der amtierenden Bourgeoisie die außenpolitischen Verhältnissen zu verschärfen und einen revolutionären Krieg anzukündigen, in welchen der scharfsinnige Robespierre z.B. nicht eingewilligte, als sie sich einerseits zwischen der reaktionären Aristokratie und andererseits unter dem Druck des Volkes befand. Das Ergebnis der Auseinandersetzungen mit der europäischen Konterrevolution führte dazu, daß sich die radikale Ströme stärkten, sowie zum eigentlichen Sturz der herrschenden Gironde-Bourgeoisie.

Als sich auch wegen bestimmter politischer Schachzüge des Königs und wegen der immer schwierigeren Lage im Land das Volk am 10. August 1792 erneut zu einem Aufstand erhob, verband sich die mächtige Bourgeoisie (die Gironde) zu einer Zusammenarbeit auch mit Anhängern alter Abkunft, um so ihre soziale und politische Übermacht zu erhalten. Der radikale Teil verband sich mit dem sogenannten passiven Bürgertum und den "sans culottes" (Kurzhoslern), sie führten Requisitionen durch, maximierten Preise und führten das allgemeine Wahlrecht ein. Diese radikalen demokratischen und egalitären Maßnahmen waren historisch nicht gerade vorbildlich. Das mächtige wohlhabende Bürgertum ging am 9. Thermidore trotzdem als Gewinner hervor, die Bourgeoisie der Jakobiner und die Plebejer und im Mai 1795 definitiv auch die "sans culottes", der armseligste und radikalste Teil der Plebejer, verloren den Kampf, dies bedeutete auch das Ende der Revolution.

Also war die Bourgeoisie doch nicht so entwickelt und stark, daß sie ohne größere Probleme die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Herrschaft in Frankreich verändern konnte. Sie hat sich, wie jede andere Bourgeoisie am Anfang auch, mit der

Verfassungsmonarchie zufrieden gegeben aber nur verschiedene Umstände, von denen man hier nur die wichtigsten anführen kann, führten zur Radikalisierung der Revolution, dem Zusammenbrechen der alten Abkünfte und zur Verkündigung der Republik. Jedoch war für die Bourgeoisie zur definitiven Festigung ihrer Macht ein ganzes Jahrhundert erforderlich. Zuerst führte das Geschehnis der Ereignisse zur autoritären Macht Napoleons, und nach seiner Niederlage dann zur Restauration. Reaktionär wollte der Adel natürlich die französischen Verhältnisse auf den Stand vor der Revolution bringen, es zeigte sich aber auch bei dieser Gelegenheit, wie in allen wirklichen Revolutionen, daß ein solcher Versuch illusorisch ist. Der neue Stand war schon zu tief eingefurcht, um ihn einfach auszumerzen. Auch das Bürgertum erstarkte immer mehr, sodaß sich mit der Revolution von 1830 und 1848 ihre Positionen immer stärker festigte. Aber sie mußten noch immer, vom Anfang der fünfziger Jahren an, in das neue Kaisertum (Napoleon III.) einwilligen und seine politischen Abenteuer sanktionieren. Erst nach der Schlacht von Sedan (1870) und der Pariser Kommune (1871), - noch immer bemüht, die bestehenden boulangéristischen monarchistischen Tendenzen und Aspirationen nach Macht unfähig zu machen - setzte sich die französische Bourgeoisie dann endlich in den achtziger und neunziger Jahren fest in den politischen französischen Sattel.

Erörtern wir jetzt in Kürze auch noch zwei sozialistische Revolutionen, die russische und die jugoslawische. In diesen, wie auch in allen bisherigen sozialistischen Revolutionen (ein Terminus, welcher nicht so eigencharakteristisch ist, ich benutze ihn aber bedingt) ist die Verfrühtheit schon von anderen Forschern dieses sozialen Phänomens erkannt worden. Abgesehen von der russischen Oktoberrevolution, verfügen wir über keine einzige Angabe, auch nicht von ihren Protagonisten (Lenin, Trotzki und anderen), daß diese schon in dem sehr unentwickelten Rußland entstanden ist. Eigentlich kann man über diese Revolution sagen, wie auch über die jugoslawische oder z.B. die chinesische, daß ohne den Krieg und die Okkupation des Landes diese sozialistischen Revolutionen in jener Zeit nicht stattgefunden hätten. Die Arbeiterklasse und die entsprechenden revolutionären Parteien waren in all den Ländern zu schwach, als daß sie ohne diese Ausnahmestände im Lande irgendetwas ernsthafteres, in Verbindung mit den Eroberungen der bestehenden Mächte, unternehmen konnten.

Rußland war, wie bekannt, eines der unentwickeltesten großen europäischen Länder. Wenn man sich in Westeuropa schon einige Jahrhunderte früher und bei den am meisten zurückgebliebenen Ländern bereits am Anfang des 19. Jahrhunderts von den Knechtschaftsverhältnissen losgelöst hatte, gingen die feudalen Verhältnisse in Rußland erst in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts zu Ende. Die russische Monarchie, mit noch einigen Charakteristiken des russischen Absolutismus, autokratisiert, konnte sich bis zur eigentlichen Bürgerrevolution im Februar 1917 behaupten. Bis hin zum Ersten Weltkrieg spielten Zar und Adel eine entscheidende Rolle im politischen Leben, die Bourgeoisie jedoch war im Kommen, Rußland hatte aber noch immer über 80 % unterentwickelter und zurückgebliebener Bauern. Die demokratischen Traditionen waren noch immer sehr schlecht, aber die sozialdemokratische Bewegung, welche in Westeuropa in den parlamentarischen Auseinandersetzungen schon frei mitstritt, war im Gegensatz dazu in Rußland noch immer in tiefer Illegalität. Ihre Hauptakteure und Führer wurden entweder nach Sibirien verbannt oder waren im Exil. Beinahe das ganze Zentralkomitee der russischen sozialistischen Partei, mit Plehanov, Lenin und Martov an der Spitze, war außerhalb des Landes. Die geschichtliche Reihenfolge, in Hinblick auf den Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse und der politischen Herrschaft, war die Aufstellung kapitalistischer gesellschaftlicher Verhält-

nisse mit der politischen Macht der Bourgeoisie in Form einer Republik oder Verfassungsmonarchie. In dieser Weise begann am Anfang des Jahres 1917, als sich die russische Monarchie in den Kriegsstürmen durch die drei Kriegsjahre vollkommen unfähig zeigte, auch der revolutionäre Prozess. Jedoch die Unentschlossenheit der Bourgeoisie, obwohl sie Unterstützung, auch von einem Teil der sozialdemokratischen Kräfte hatte, vor allem in Hinblick auf die Beendigung des Krieges und die Verteilung des Landes unter die Bauern, ermöglichte der radikalen Flanke der russischen Sozialdemokratie, damals schon die Kommunistische Partei unter Lenins Führung, daß sie die Arbeiter- wie auch die Soldatenmassen mit der Aufforderung den Krieg zu beenden und einen Separatfrieden abzuschließen anwerben und radikalieren konnte. Als auf einmal auch ein äußerst labiles Gleichgewicht zwischen der bourgeoisen Macht und der revolutionären Arbeiter- und Militärräte und der Komitees entstand; erkannte Lenin scharfsinnig den Moment, was als ein außerordentliches geschichtliches Dokument aus seinen Briefen an das Zentralkomitee hervorgeht, unmittelbar vor dem 25. Oktober, daß genau an diesem Tage die Macht zu erobern sei, sonst könnte es zu spät sein. Der Angriff auf den Winterpalast brachte den Bolschewiken und anderen revolutionären Gruppierungen die politische übermacht ein.

Dieser Ereignis, der bekannte "Rote Oktober", als ein erster Durchbruch und ein "Zerreißen der imperialistischen Ketten", wurde bis jetzt sehr unterschiedlich erklärt. Aber auch aus vielen anderen Dokumenten, vor allem aus den Reden und Abhandlungen Lenins, wie auch aus denen anderer bekannter Verfechter der Revolution, ist ersichtlich, daß sich die Bolschewiken sehr wohl bewußt waren, daß ihre Handlung in "erster Linie" eine Anregung für die europäische oder wenigstens für die mitteleuropäische Revolution sein müßte und es sehr schwer und dramatisch für die russische Revolution ausgehen könne, wenn sie allein bliebe. Nicht nur, weil es sehr schwer sein würde in einem so unentwickeltem Land eine sozialistische Gesellschaft aufzubauen, welche nicht einmal den Grad einer entwickelten bürgerlichen Gesellschaft, weder in materieller noch in politischer und kultureller Sicht erreicht hatte, sondern auch deshalb, weil die ständige Gefahr einer Konterrevolution von Seiten der bourgeoisen Länder, welche wirtschaftlich und militärisch stärker waren, bestand.

Dieses Rechnen und Hoffen auf eine mitteleuropäische Revolution war keine Illusion oder ein übertriebener Optimismus. Die revolutionären Bewegungen in diesen Ländern waren wirklich vorhanden. Deutschland stand an der Schwelle einer Revolution, der Arbeiter- und Militärrat verfügte in vielen Städten über die Macht, es wurde auch eine bayerische Räterepublik proklamiert; in Ungarn brach ebenfalls die Revolution aus, und auch in Italien bestanden revolutionäre Gärungen. Die Bolschewiken rechneten insbesondere auf die deutsche Revolution, welche ihnen zur Unterstützung sehr zupaß gekommen wäre, aber als im Jahre 1923 auch der letzte Versuch diese Revolution durchzuführen erfolglos scheiterte, wurde ihnen erst sehr deutlich, daß sie allein blieben, so wie sie waren und nach dem zerstörerischen Bürgerkrieg auf dem historischen Schauplatz.

Es ist ganz verständlich, daß die revolutionären Kräfte, welche durch die historischen Umstände zusammenströmten aber die Macht nicht durch ihre Massenhaftigkeit oder Entwicklungen erobern konnten, darüber Rechnung führen mußten, wie und in welchem Tempo die Ideen des Sozialismus, unter Bedingungen, welche für diesen sehr ungünstig waren, zu realisieren seien. Lenin war sich, neben einigen anderen Bolschewiken, im großen Maße dieses Problems bewußt und hat deshalb am Anfang nicht in die Nationalisierung des Landes und des Kapitals insistiert, sondern auf die Verteilung des Landes unter die Bauern (was eigentlich das Programm der

Sozialrevolutionäre war) und nur auf Arbeiterevidenz und Kontrolle, was auch eines der ersten Dekrete der sowjetischen Macht war. Weiter dachte Lenin, aber über dieses Thema habe ich schon öfters geschrieben, daß das System des Staatskapitalismus - unter diesem Begriff vereinigte Lenin die privaten kapitalistischen Unternehmen, aber unter bestimmter Ingerenz des Staates und seiner Kontrolle, - für das sowjetische Rußland einen großen Fortschritt darstellen würde.

Jedoch die revolutionären Erfolge regen immer Hoffnungen in die Möglichkeit einer schnelleren Hervorbringung jener Ideen und Ideale, mit welchen man auch in die Revolution ging. Der Mehrheit der Revolutionsprotagonisten ist nicht die einzigartige Fähigkeit der kalten und objektiven Analyse der konkreten Situation und realen Möglichkeiten weiterer Umstürze in gesellschaftlichen Verhältnissen gegeben. Die radikalen Mächte, trunken von Erfolgen und dem Glauben, daß sie die Geschichte nach ihren Willen zurechtschneiden können, fallen in einen typischen Voluntarismus, welcher sich dann nachträglich rächt. Sie sind auch gleich dazu geneigt, alle jene, die auf die realen Umstände und Möglichkeiten aufmerksam machen, auf Nichtverletzung und Berücksichtigung bestimmter Gesetzmäßigkeiten (vor allem der der ökonomischen), leicht als Opportunisten, vielmals aber auch als Saboteure zu bezeichnen.

Solche Kräfte haben in der russischen Klasse auch Lenin gezwungen, in Beziehung auf die Nationalisierung der Industrie und des Handels nachzugeben. Diese Unduldsamkeit und der Wunsch, auf dem schnellsten Weg den Sozialismus herzustellen, kam auch in der Opposition der Arbeiter innerhalb der Bolschewistischen Partei zum Ausdruck, welche vorschlug, daß die Gewerkschaft die gesamte Wirtschaft übernehmen solle und daß keine Wohnungsmiete, öffentliche Verkehrsmittel und Kulturveranstaltungen usw. mehr bezahlt werden sollten.

Außer diesem, mit Rücksicht auf die bisherigen sozialistischen Revolutionen, sollte man noch eine wichtige Tatsache berücksichtigen. Die gesamte sozialistische und kommunistische Bewegung sah in dem Privatbesitz den Hauptgrund für die Unterbewertung, Ausbeutung und Herabsetzung des Menschen. Für die revolutionären Mächte waren die Privatbesitzer (die niedrige und hohe Bourgeoisie) auch die hauptsächlichsten Feinde der menschlichen Freiheit, in erster Linie der Arbeiter und Bauern. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß diese Mächte, wie man sagt, keine Rechnung über die konkreten Situationen und Möglichkeiten führten, da sie eine solche tiefe Einsicht in die gesamte Konstellation und Möglichkeit der Gesellschaft nicht hatten und sie machten weiter, möglichst viel Privatbesitz, ohne Rücksicht, wie sich dies auf den wirtschaftlichen- und den gesamten gesellschaftlichen Fortschritt auswirkte abzuschaffen, ohne Rücksicht darauf, wie dieses bestimmte soziale Prozesse und Entwicklungen des Kulturlebens verlangsamte.

So ein voluntarisches Vorgehen dieser großen und entscheidenden Frage in Theorie und Praxis des bisherigen Sozialismus, wurde besonders offensichtlich nach Lenins Tod, der mit der Einführung der NEP (Neuen Ökonomischen Politik), der historischen Falle auszuweichen versuchte. Seine Nachfolger, vor allem nach dem Sieg der Fraktion Stalins, versuchten in kürzester Frist, den Privatbesitz, die Privatinitiative auf dem breiteren Plan des gesellschaftlichen Lebens abzuschaffen und zu zerstören, was natürlich nicht anders als mit Gewalt durchzuführen war. Die angefangenen neuen Nationalisierungen und die gewalttätigen Kolchosierungen der Dörfer haben, mit Rücksicht auf die administrativen und polizeiliche Methoden aber auch auf die Auflehnung in der eigenen Bolschewistischen Partei, zur Stärkung des staatlichen- und Parteiapparats geführt, welcher am Ende zuletzt über beschämende Prozesse in Moskau versuchte, sich all derjenigen zu entledigen, die einer solchen Gewalt eine Opposition werden konnten.

In meinen Arbeiten zeigte ich es bereits und deshalb werde ich es hier nur in Kürze anführen und konstatieren, daß diese Linie der sowjetischen Gesellschaft, welche ein unüberwindliches parteiliches und staatliches Monopol schuf, welche eine physische Liquidierung billigte, nicht nur jener die anders dachten, sondern auch jener, die nur in einen solchen Verdacht gerieten, welche sich für diese Vorhaben mit falsifizierten Prozessen behalf, welche, mit einem Wort, ein totalitäres und skrupelloses Regime eingeführt hatte - daß diese Linie nicht zur höheren Form des Sozialismus führte, sondern im Grundgedanken eine bürokratisch-etatistische Konterrevolution war.

Das was die bürgerlichen Revolutionen der aristokratischen Mächte als eine Restauration erlebten, hat die erste sozialistische Revolution in einer anderen Form - innerhalb der eigenen Reihen - erlebt. Alles dies führte zu erheblichen Enttäuschungen und es kam, diesen reaktionären Stalinismus mit dem Sozialismus und sogar mit dem Kommunismus ausgleichend, bis zur Kompromittierung der sozialistischen und kommunistischen Parteien in breiteren Verhältnissen.

Es ist verständlich, daß dieses Oktroyieren eines solchen unsozialistischen und totalitären Regimes in Ländern, in denen man schon einen hohen Grad der bürgerlichen Demokratie (wie es die Tschechoslowakei und Ostdeutschland waren) kannte, nicht nur zur Zurückgebliebenheit dieser Länder nach der westeuropäischen Entwicklung führen mußte, sondern auch für das eigentliche System mit seinem Totalitarismus für breitere Volksschichten, besonders aber für die Intelligenz unerträglich wurde. Wenn man hierzu noch die wirtschaftlichen Mißerfolge und Schwierigkeiten hinzuzählt, ist es nicht verwunderlich, daß die Volksmassen, gleich als Gorbatschow die Armeeaufsicht in diesen Ländern zurücknahm, die alte undemokratische "kommunistische Macht" als wenn sie niemals bestanden hätte, absetzte. Und so hat die kommunistische Bewegung, welche in den revolutionären Prozessen in Europa wie auch in der Welt, wegen einer Reihe von Fehlern, Vorurteilen, Untoleranz und des Nichtverstehens des Wesentlichen der Demokratie, für eine absehbare Zeit den einstmals so großen geschichtlichen Kredit verloren.

Erörtern wir am Ende jetzt noch die sozialistische Revolution in Jugoslawien. Sie wickelte sich unter ähnlichen Umständen wie auch die russische ab. Das damalige Jugoslawien war auch ein unterentwickeltes Land, mit einer über 75 %igen Bauernpopulation, mit großer Fremdkapitalbeteiligung und einer nationalen Bourgeoisie, welche in ihrem gegenseitigen Kampf die nationalen Spannungen entfachte. Einige Volksgemeinschaften waren überhaupt nicht anerkannt und die Beziehung zwischen der kroatischen und der serbischen Nation als den stärksten im Land, war ständig, auch weil die serbische Bourgeoisie nach dem Ersten Weltkrieg ein politisches Hegemon im Lande wurde, verschärft. Ohne Berücksichtigung alldessen, war die Arbeiterklasse, geschichtlich gesehen, erst am Anfang ihres Auftrags und es war überhaupt nicht möglich eine Revolution durchzuführen, weil solche Kriegszustände wie in Rußland nicht auftraten. Nicht nur, daß das Land in den Krieg geschoben wurde, sondern es war auch von den nachbarlichen faschistischen Ländern okkupiert und mit faschistischen Terror gegen irgendwelchen Progressivität, wie auch gegen einige andere Volksgemeinschaften und Rassen zersetzt. Dies war einer der schwierigsten Zeitabschnitte im Leben unserer Völker der neueren Zeit als die KPJ (Kommunistische Partei Jugoslawiens) an der Spitze des Aufstandes war und den Volksbefreiungskampf, unter Titos Führung, so magistral angeführt hat. Die Elemente der sozialistischen Revolution bestanden noch immer, auch in diesem Zeitabschnitt, obwohl der Volksbefreiungskampf die primäre Aufgabe war. Nach dem Sieg fing der

soziale Prozess, welchen man auch als sozialistische Revolution charakterisieren kann, an.

Die jugoslawischen Kommunisten hatten für diese geschichtliche Aufgabe überhaupt keine anderen Erfahrungen als die der russischen. Jedoch waren es hier hauptsächlich Erfahrungen des staatlichen Sozialismus, mit all jenen voluntaristischen Verfahren über welche das Wort lief und jener staatlich-parteilichen zentralistischen und monopolistischen Politik, die ihre intransigente Beziehung gegenüber irgendwelchen anderen Konzeptionen des Sozialismus, seinen rigorosen Kollektivismus und Dogmatismus als die höchste revolutionäre Politik verkündete.

Es ist verständlich, daß auch unsere kommunistischen Kräfte, aufgezüchtet unter der versteckten Komminterne, dieser auch eine bestimmte Abgaben zahlen mußten. Jedoch die Eigenständigkeit unserer Führung in der Anführung des Volksbefreiungskampfes, der große Erfolg und das internationale Ansehen, welches sie damit erreicht hatten, ermöglichte, unsere Problematik in ihrem Spezifikum, aber nicht nur als einen identischen Teil eines globalen sozialistischen Prozesses zu ersehen. Das war auf jeden Fall im Jahre 1948 auch einer der wesentlichen Gründe des Kampfes, welcher eine der Mauern der Entwicklung des modernen Sozialismus war.

Bei all diesem wurden auch unsere revolutionären Kräfte in so manchen Sachen Opfer der revolutionären Unduldsamkeit, des Voluntarismus und Romantismus. In den bestehenden Beziehungen auf dem Weltmarkt, auf welchem das Kapital der entwickelten Ländern dominierte, war es am logischsten eine teilweise Nationalisierung des großen Kapitals und der Banken durchzuführen, das übrige aber der wirtschaftlichen Bewegungen der Logik zu überlassen, wie dies einmal der alte Engels aufgeschrieben hat. Jedoch überwog der Glaube in die Macht der Siegerevernunft, daß sie im Stande wäre auch die wirtschaftlichen Prozesse zu verwalten, den Markt und die Aktivitäten der wirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten zu eliminieren, verängstigt durch irgendwelche versteckten Gedanken an eine starke Initiative und Konkurrenz des gesellschaftlichen Sektors, nicht einsehend, daß auf dieser Entwicklungsstufe des Sozialismus nichts anderes existieren kann als eine Mischgesellschaft in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht.

Inwieweit unsere Revolution verfrüht war, sieht man auch daran, daß die sozialistischen Kräfte bis heute die materielle Entwicklung des Landes im ersten Plan haben mußten, also eine schnelle Entwicklung der Produktionskräfte in all ihrem Umfang, da man die Länder, welche ihre industrielle Revolution schon ein oder zwei Jahrhunderte vorher begannen und gerade in die neue wissenschaftlich-technologische Revolution übergangen erreichen mußte. Sie mußten das ausbauen, was geschichtlich gesehen, die Aufgabe der Bürgerklasse war. Deshalb wurde auch das Problem der neuen sozialen Beziehungen immer in den zweiten Plan gerückt, nicht nur bei den Führungskräften, sondern auch im gesamten Volk. Als die Führungskräfte in den sechziger Jahren einsahen, daß die staatliche Regulative und die Einmischungen in den wirtschaftlichen Prozess die schnellere und erfolgreiche Eingliederungen in die weltlichen wirtschaftlichen Geschehnisse hinderte, begannen sie mit logisch gerechtfertigten reformistischen Prozessen, welche sie jedoch nicht durchhielten. Schon die große gestärkte bürokratische Macht förderte den sozialen Frieden und die angleichende Anpassung, um eventuelle soziale Tensionen und Unruhen zu verhindern. Aber das gleiche hat auch der Arbeiterklasse zugesagt, welche ohne Rücksicht auf die Ergebnisse der Arbeit ein sicheres Einkommen und eine ständige Beschäftigung hatte.

Alles dies waren verfehlte Bewertungen, welche früher oder später zu einer zeitweiligen Krise und zu einem Kollaps führen mußten. Wenn wir zu diesem noch hinzufügen, daß die alte Führungsmacht der Revolution, in der Illegalität und mit den

Erfahrungen der russischen Entwicklung aufgezogen, daß diese das Problem der Demokratie in allen ihren Dimensionen als eine marginale Frage auffasste, ohne das sie einsehen wollte, daß das Problem der Demokratie die wesentliche Frage der geschichtlichen Entwicklung ist, dann waren die unerwünschten Aufeinanderfolgen solcher Auffassungen und Handlungen vollkommen unvermeidlich. Unter solchen Umständen mußte auch die große epochale Idee der Selbstverwaltung als eine Fehlgeburt und nicht als eine normale Geburt angesehen werden.

In solchen Krisensituationen ist am leichtesten, die gesamte Problematik auf das nationale Terrain, welches schon von jeher auf unserem jugoslawischen Boden mit unterschiedlichen ungelösten Rechnungen lastet, zuübertragen. Enttäuschungen mußten auftreten, vielmals auch bei jenen, welche sich ihrer vielen Vorteile, die sie in diesem früheren Zeitabschnitt des Sozialismus erreicht hatten, bewußt waren. Der Nationalismus, der in allen Völkern aufgeweckt wurde, drohte nicht nur, einige Fehler in der Konzeption der Entwicklung zu korrigieren, was wir auch als unausweichlich sahen, sondern drohte auch der sozialen Restauration, welche jedoch auch diesmal, wie es bei allen bisherigen Restaurationen der Fall war, nicht die Räder der Geschichte auf den anfänglichen Stand der Dinge zurückstellen konnte. Jedoch die vielen Phänomene der Restauration, von der Enttäuschung, der Bemühung der Beendigung sozialistischer Verhältnisse (Selbstverwaltung wie sie bestand), den Angriffen auf die und den Enthüllungen über die Persönlichkeiten der Revolution usw. sind auch auf dem jugoslawischen Boden gang und gebe. Die Geschichte wird dennoch, wenn sich all dies beruhigt und aufdeckt, und wenn sich der Sozialismus als eine Mischgesellschaft stabilisiert und alle Protagonisten an die entsprechenden Plätze beordnet sind und die Bedeutung, welche sie als revolutionäre Akteure verdienen, erhalten, alle Dinge auf ihren Platz stellen. Aber viele Menschen und sogar ganze Völker werden sich über Handlungen, wie das Umstürzen von Lenins Denkmälern in einigen Ländern, schämen oder das Verleumden Titos und der übrigen jugoslawischen Persönlichkeiten der Revolution, welche noch immer, bei all ihren Grenzen und Verfehlungen, an der Spitze einer erfolgreichen Freiheitskampfesbewegung und an den Anfängen eines sozialistischen Prozesses waren, noch immer in unseren Bedingungen des Begrenzten und Hybriden aber geschichtlich Perspektiven und Progressiven.

Diese sehr kurz ausgedrückten Abhandlungen über die angeführten Revolutionen hatten bloß die Absicht, die These der verführten Revolutionen zu beleuchten. Das sie zeigen, daß die Revolutionen immer in jener Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung entstanden sind, als die Verhältnisse der gegenüberstehenden Klassen in einem Gleichgewicht waren, als keine von ihnen eine ausdrückliche gesellschaftliche Übermacht hatte oder noch nicht erreicht hatte. Deshalb entstanden die Revolutionen auch wegen unterschiedlicher sekundärer Umstände. Manchmal wurden sie wegen unüberlegter Handlungen von der Seite der Führungskräfte ausgelöst, welche die gesellschaftlichen Veränderungen und die neuen Verhältnisse der gesellschaftlichen Kräfte schlecht bewerteten und manchmal haben die progressiven Kräfte der Gesellschaft auch einige außerordentliche Situationen (z.B. Krieg und Okkupation) ausgenützt, ohne die keine Aussichten bestanden, in dieser Zeit eine Revolution zu beginnen. Wegen der gleichen unvorhergesehenen Umstände, führten Revolutionen auch zu solchen Radikalisierungen, welche nicht im Plan der Hauptakteure der Revolutionen standen. Es entstanden Phasen eines ausdrücklichen Voluntarismus unterschiedlichster Maße, welche nicht nur zum Bürgerkrieg führten, sondern auch zu Handlungen unbeispielhafter Ebenen der gesamten Entwicklung bestimmter Länder. Deshalb kommt es zu unterschiedlichen Krisen und Schwierigkeiten, zur Enttäuschungen und unterschiedlichen Formen der Restauration, wenn sich die

Gesellschaft bemüht auf alte gesellschaftliche Verhältnisse zu kommen, vollkommen die Rechtfertigung und die Bedeutung der Revolutionen und ihre Protagonisten zu negieren, was sich in der weiteren Entwicklung als Illusion und Verfehlung zeigt. Die progressiven gesellschaftlichen Kräfte, stellen zuallerletzt neue gesellschaftliche Verhältnisse aber immer erst in einigen geschichtlichen Etappen und nicht im ersten revolutionären Anlauf her.

Die erste Etappe der Revolution ist immer auch die radikalste und die alten gesellschaftlichen Mächte und Verhältnisse erleben die hauptsächlich geschichtliche Niederlage. Diese Mächte werden niemals wieder dominante Mächte einer Gesellschaft, aber sie können in der späteren Entwicklung noch immer eine bestimmte Rolle in verschiedenen Kompromissen mit geschichtlich neuen und progressiven gesellschaftlichen Mächten besetzen. Wegen der Verfrühtheit aller bisherigen Revolutionen, konnte sich dieser tiefe Umsturz in gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnissen deshalb nicht anders durchführen lassen als in der Form einer politischen Revolution.

1. J. B. Stoddard, *The New York Times*, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918, 1919, 1920, 1921, 1922, 1923, 1924, 1925, 1926, 1927, 1928, 1929, 1930, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1936, 1937, 1938, 1939, 1940, 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1947, 1948, 1949, 1950, 1951, 1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025.

2. J. B. Stoddard, *The New York Times*, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918, 1919, 1920, 1921, 1922, 1923, 1924, 1925, 1926, 1927, 1928, 1929, 1930, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1936, 1937, 1938, 1939, 1940, 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1947, 1948, 1949, 1950, 1951, 1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025.

3. J. B. Stoddard, *The New York Times*, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918, 1919, 1920, 1921, 1922, 1923, 1924, 1925, 1926, 1927, 1928, 1929, 1930, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1936, 1937, 1938, 1939, 1940, 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1947, 1948, 1949, 1950, 1951, 1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025.

Thomas G. Masaryk - ein Philosoph der Humanität und der Demokratie

(Die Dringlichkeit seines Denkens für Mitteleuropa)

JOSEF ZUMR, TSCHECHIEN

POVZETEK

THOMAS G. MASARYK, FILOZOF HUMANOSTI IN DEMOKRACIJE.
NUJNOST NJEGOVE MISLI ZA SREDNJO EVROPO.

T.G. Masaryk je formuliral svoje razumevanje demokracije v času, v katerem je tradicionalni liberalizem preživel globoko krizo. V nasprotju s konceptom politike kot spretne manipulacije z močjo in v nasprotju z relativiranjem vseh vrednot je povdarjal etični temelj politike. Njegovo razumevanje demokracije je nastalo že v osemdesetih letih 19. stoletja in je bilo inspirirano z humanistično tradicijo češke reformacije. To razumevanje pa ni bilo nacionalistično omejeno, temveč je imelo od vsega začetka občo človeško dimenzijo. Takoimenovano "češko vprašanje" je za Masaryka predstavljalo "svetovno vprašanje". Po njegovem mnenju demokracija ne predstavlja samo nek politični sistem, temveč hkrati tudi svetovni nazor.

Prva svetovna vojna je za Masaryka pomenila svetovno revolucijo, v kateri je šlo za boj med teokracijo in demokracijo. Analiza vojnih dogodkov je potrdila Masarykovo prepričanje, da se svetovni proces razvija v smeri demokracije in da pripada prihodnost demokraciji. Sledeč svojemu konceptu demokracije, je Masaryk leta 1918 ustanovil državo, češkoslovaško republiko. Da je neko državo ustanovil mislec, je pomenilo izjemo v zgodovini.

Svetovni dogodki v zadnjih petdesetih letih potrjujejo Masarykove misli, da bo postala demokracija v prihodnosti, neodvisno od različnih peripetij in občasnih porazov, vladajoč sistem. Tudi nacionalno vprašanje je mogoče konsekvntno rešiti samo v okvirih demokracije. Ta Masarykova ugotovitev ima prav za srednjo evropo odločilen pomen. V tem za vselej obstaja Masarykova živa zapuščina.

Mit Vergnügen kann ich feststellen, wenn ich heute in Ljubljana über Thomas Garrigue Masaryk sprechen will, daß ich keinen unbekanntem Boden betrete. Die slowenische Öffentlichkeit hatte die Gelegenheit, Masaryks theoretische und praktische Tätigkeit schon seit dem Anfang der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts zu verfolgen. Ein Zeugnis davon bieten zahlreiche Berichte und Besprechungen in slowenischen Zeitungen und Fachzeitschriften.¹ Einige von Masaryks Werken wurden ins Slowenische übersetzt.² Eine Reihe von slowenischen Autoren befaßte sich mit den Ansichten Masaryks und veröffentlichte die wissenschaftlichen Ergebnisse in vielen wertvollen Studien und Monografien.³ Der slowenische Philosoph und Soziologe Ivan Žmavc, der eine lange Zeit in Prag wirkte, war ein direkter Schüler Masaryks. Im Jahre 1931 wurde Masaryk zum Ehrendoktor der hiesigen Universität gewählt. Nach Masaryks Tod im Jahre 1937 veranstaltete die Slowenische Philosophische Gesellschaft eine feierliche Sitzung und über Masaryks Philosophie sprach dort die hervorragende slowenische Philosophin Alma Sodnik.⁴ Schon damals haben die Werte der Geisteskultur unsere Völker einander auf bedeutende Weise genähert.

Aber seit dieser Zeit ist mehr als ein halbes Jahrhundert verflossen. Ist es schon unwiederbringliche Vergangenheit, oder ist es noch wert zu ihr zurückzukehren? Meiner Meinung nach existiert ein wichtiger Grund dafür, warum es sich lohnt, solche Werte, welche z.B. Masaryks Werk darstellt, neu zu überprüfen. Die europäischen postkommunistischen Länder sind in ein ideologisches Vakuum geraten. Die früheren Doktrinen haben aufgehört zu gelten und die neuen werden erst gesucht. Masaryk lebte in diesem Raum, kannte seine Probleme genau, dachte über sie theoretisch nach und löste sie praktisch. Während seines langen Lebens häufte er eine ungeheure Menge von Erfahrungen an und begegnete Problemen, die bis heute andauern. Es wäre deshalb angebracht, seine Erfahrungen zu nutzen. Masaryk ist selbstverständlich nicht der Einzige, der uns die Gegenwart zu begreifen und die Orientierungspunkte der Zukunft finden helfen kann. Aber er kann es besser tun als manch anderer.

In meinem Beitrag möchte ich mich auf zwei Problemkreise konzentrieren. Auf Masaryks *Demokratiebegriff* und auf seine Auffassung der *Nationalitätenfrage*. Zwischen beiden Problemkreisen gibt es einen engen Zusammenhang.

Masaryk, ähnlich wie einige seiner Zeitgenossen - die Soziologen und Philosophen, z.B. Émile Durkheim, Max Weber, Vilfredo Pareto, Jacob Burchardt u.a. - hält seine Epoche für eine Periode der Krise, die durch den Zusammenbruch der alten Welt und ihrer gefestigten Verhältnisse und Werte hervorgerufen wurde. Masaryk faßt diese Krise vor allem als eine moralische auf.

Der Krisenzustand des modernen Menschen, der durch das Versinken in krankhaften Subjektivismus verursacht ist, aus dem innere Zerrissenheit sowie intellektuelle und moralische Anarchie einerseits und Größenwahn und Titanismus andererseits entstehen, objektiviert sich in der Form von gesellschaftlichen Übeln, Agressivität und kriegerischen Konflikten. Die Begleiterscheinung dieses Prozesses ist auch eine wachsende Anzahl von Selbstmordern. Masaryk widmete diesem Problem im Jahre 1881 seine Habilitationsschrift "Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der mod-

1 Siehe: Dr. Jaromír Doležal, T.G. Masaryk. Supis tisků v cizích jazycích. Orbis, Praha 1983. Bibliografie. Slovinsky-Slovenački, S 233-247. Siehe auch: T.G. Masarik. Zbornik. Priredila Jugoslovensko-Čehoslovačka liga u Beogradu, red. dr. Dragutin Prohaska. Beograd-Praha 1927, S. 274-275.

2 T.G. Masaryk, Svetovna revolucija. Prevedel Ferdo Kozak. Naša založba, Ljubljana 1936, 520 pag. Kleinere Arbeiten siehe in: Doležal, S. 235-237.

3 Irena Gantar Godina, Masaryk in Masarykovstvo pri Slovencih. Slovenska Matica, Ljubljana 1987.

4 A. Sodnik, Osnove Masarykove filozofije. J. Blasnika nasl. Univerzitetna tiskarna in litografija, Ljubljana 1937.

ernen Zivilisation".⁵ In diesem Buch sind schon die Grundrisse von Masaryks späterer Weltanschauung formuliert.

Dieser Zustand ist nur durch konzentriertes Bestreben um die Wiedererweckung der individuellen sittlichen Lebensprinzipien und gemeinsam damit auch des gesellschaftlichen Lebens zu bewältigen. Die Grundlagen zu diesen sittlichen Prinzipien wurden durch die Reformation und die von ihr ausgehende neuzeitliche demokratische Tradition gelegt. Humanität im Sinne allgemeiner Menschenachtung und Liebe sowie Demokratie sind in Masaryks positivem Programm die Hauptbegriffe. Masaryk analysiert die wichtigsten neuzeitlichen europäischen und amerikanischen Denkströmungen und stellt fest, daß Humanität und Demokratie besonders in Böhmen eine starke Tradition haben. Die tschechische Reformation des 15. und 16. Jahrhunderts, als Vorkämpfer der europäischen Reformation, hat das Ideal des freien Menschentums und der tätigen Liebe zum Mitmenschen zur notwendigen Voraussetzung für den Aufbau von Gottes Reich auf Erden erhoben. Das Vermächtnis von Jan Hus, der Böhmisches Brüder, Comenius und den bedeutenden Persönlichkeiten der nationalen Wiedergeburt vom Anfang des 19. Jahrhunderts, wie Palacký und Havlíček, bildet nach Masaryks Auffassung den Sinn der tschechischen Geschichte. Die tschechische Geschichte tendiert also zu demselben Punkt wie die Weltgeschichte, welche die Bewegung zur Demokratie und zu den Idealen der menschlichen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit kennzeichnet, also zu den Idealen der französischen Revolution.⁶ Diese Bewegung erreichte ihren Höhepunkt im Ersten Weltkrieg, den Masaryk als Weltrevolution versteht, und in dem die Demokratie den theokratischen Absolutismus besiegte. Durch die Erneuerung des unabhängigen tschechoslowakischen Staates, der auf den Prinzipien von Demokratie und Humanität gebaut werden soll, erfüllt sich auch der Sinn der tschechischen Geschichte.⁷ Der Aufbau dieses Staates bleibt auch als dauerhaftes Verdienst Masaryks. Der tschechische Philosoph Jan Patočka bewertet dieses Ereignis mit folgenden Worten: "Kaum jemand war sich damals und ist sich auch heute dessen bewußt, daß unser Denken nach dem Krieg im Zeichen einer einzigartigen Tatsache stand, welche in der gesamten Geschichte und auch in der Philosophiegeschichte ohnegleichen ist. Niemals vorher, in der Antike, im Mittelalter, in der Neuzeit geschah es, daß ein Denker einen Staat gegründet hätte."⁸

Wenn wir nach dem philosophischen Grund von Masaryks Geschichtsauffassung fragen, so finden wir, daß in seinem Denken zwei scheinbar gegensätzliche Strömungen zusammenfließen. Einerseits, als Soziologie, beansprucht er einen wissenschaftlichen Zutritt zu der Analyse der Sozialerscheinungen, beruft sich auf Comte, verbessert dessen Klassifikation der Wissenschaften, wendet die Methoden der Statistik, der wissenschaftlichen Psychologie an u.s.w., aber andererseits begnügt er sich damit nicht und sucht tiefere metaphysische Begründungen der menschlichen Existenz und des Weltgeschehens. Und auf diesem Gebiet wird zu seiner Autorität Plato. Plato war lebenslang sein Lieblingsphilosoph, über Plato verfasste er seine Doktorarbeit, eine der ersten Studien, mit der er sich der tschechischen Öffentlichkeit vorgestellt hatte, schrieb er zum Thema Plato als Patriot und Platos Zitate finden wir auch in seinen

5 Thomas G. Masaryk, *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. Carl Konegen, Wien 1881. Nachdruck der 1. Aufl.: Philosophia, München 1982.

6 Tomáš G. Masaryk, *Češká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. Čas, Praha 1895. Rezens. siehe: M(atíja) M(urko), *Ljubljanski Zvon*, 15, 1895, S. 327-328.

7 T.G. Masaryk, *Světová revoluce, Za války a ve válce 1914-1918*. Čin-Orbis, Praha 1925.
-- *Die Weltrevolution. Erinnerungen und Betrachtungen. 1914-1918*. Erich Reiss, Berlin 1925; 2. Aufl. 1927.

8 Jan Patočka, *Masaryk. Soubor článků, přednášek a poznámek*. Samisdat, Praha 1979, S. 249.

späteren Werken.⁹ Diese Tatsache hat eine gewisse innere Logik. In Masaryk erreicht die platonische und neuplatonische Tradition des tschechischen Denkens, die schon im Mittelalter bei Jan Hus anfängt, sich durch die große reformatorische Persönlichkeit von Johannes Amos Comenius fortsetzt und im 19. Jahrhundert sich bei Masaryks Vorkämpfer, dem Historiker, Politiker und Denker František Palacký erneuert, ihren Höhepunkt. Bei allen diesen Persönlichkeiten entsteht unter dem Einfluß des Platonismus eine Spannung zwischen der unerwünschten Realität und der Idee als dem erwünschten Urbild, und das ist auch der theoretische Grund ihrer reformatorischen Bestrebungen.

Aus dem vorausgehenden ergibt sich, daß Masaryk die Demokratie nicht nur als eine Staatsverfassung auffasste. Er fasste gleichzeitig die Demokratie als eine humanistische Weltanschauung auf, von der alle gesellschaftlichen Bestrebungen ausgehen. Sie bietet dem menschlichen Handeln eine langfristige Perspektive und einen Orientierungspunkt. Deshalb forderte er, die sozialen, politischen und moralischen Probleme sollen "sub specie aeternitatis" beurteilt werden.¹⁰ Masaryk lehnte die Auffassung der Politik als einer geschickten Manipulation mit der Macht ab. Aber zugleich war er kein Schwärmer. Er war ein praktischer Politiker und beherrschte die Fähigkeit, für seine Ideale zu kämpfen. Er lehnte prinzipiell Lev Tolstoj's Ansicht ab, daß man dem Bösen nicht widerstehen solle. Die Reformänderungen zog er der Revolution vor, aber wenn er erkannte, daß die Gesellschaft von dem aggressiven Bösen bedroht wurde, zögerte er nicht, mit revolutionärer Gewalt dagegen zu kämpfen. Dies geschah während des Ersten Weltkrieges.

Die postmoderne Epoche bezweifelt die objektive Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung, den Glauben an den Fortschritt, die verbindlichen Moralkodexe. Sie erschreckt vor den erhabenen Idealen. Die gesellschaftlichen Probleme versucht sie pragmatisch zu lösen. Von diesem Standpunkt aus könnte es scheinen, daß Masaryks Ansichten hoffnungslos veraltet seien. Meiner Meinung nach kann keine Gesellschaft lange ohne Ideale leben, ohne Bemühungen um die Lebenswahrheit und ohne Klärung der Frage, was das soziale Gute bedeutet. Jeder solchen Gesellschaft droht, daß sie nur von heute auf morgen leben wird, daß sie sich in eine Konsumgesellschaft im schlechten Sinne des Wortes verwandeln wird. Die Marktwirtschaft an sich kann die Welt nicht erlösen. Dem heutigen Europa und der westlichen Welt überhaupt fehlt eine große Idee. Dem heutigen Europa und der westlichen Welt fehlt ein großer Denker. Wenn er in der Gegenwart fehlt, könnte man ihn nicht wenigstens in der nicht allzu weit entfernten Vergangenheit suchen?

Einige österreichische Historiker beschuldigen Masaryk, daß er Österreich-Ungarn zerstört hat und daß Europa, vor allem Mitteleuropa, sich anders hätte entwickeln können, wenn dieses große Reich weiter existiert hätte.¹¹ Einige tschechische Historiker behaupten sogar, daß die Tschechoslowakei im Jahre 1918 durch einen Irrtum entstanden ist, und daß ihr Untergang zuerst in den Jahren 1938-1939 und dann im

9 Josef Zmr, Masaryk a Platón. In: Rozum a víra. Filozofický ústav ČSAV, Praha 1991, S. 82-85.

10 Karel Čapek, Hovory s T.G. Masarykem. Fr. Borový-Čin, Praha 1946, S. 300-306.

-- Gespräche mit T.G. Masaryk. Rogner&Bernhart, München 1959.

11 Diese Ansichten analysiert Thomas Kletečka, Die Rezeption Thomas Garrigue Masaryks in der österreichischen Historiographie. In: Masarykova idea československé státnosti ve světle kritiky dějin. Ústav T.G. Masaryka, Praha 1993, S. 108-116.

Jahre 1992 nur eine Folge dieses Irrtums war.¹² Im ersten Falle handelt es sich um ein Mißverständnis, im zweiten Falle um eine böswillige Interpretation der Geschichte.

Masaryk verhält sich vom Anfang seiner politischen Aktivität im Jahre 1891, als er zum erstenmal zum Abgeordneten des Reichsrates in Wien gewählt wurde, bis zum Jahr 1914, als er sich ins Exil zu gehen entschied, als loyaler Bürger und bemühte sich um eine innere demokratische Verwandlung Österreich-Ungarns nach dem Prinzip der folgerichtigen Freiheit aller Nationen. Mit Befürchtungen beobachtete er die militaristische Politik Österreichs und seiner Verbündeten und schon in der Hälfte der neunziger Jahre warnte er vor der Möglichkeit eines Krieges, der in der bisherigen Geschichte der Menschheit der schrecklichste wäre. Er empfahl Österreich sich vom imperialistischen Deutschland zu distanzieren und sich der Lösung der inneren Probleme zu widmen. Die friedliche Entwicklung der Wirtschaft und der Kultur aller österreichischen Nationen könnte die innere und äußere Lage der Monarchie festigen und Österreich könnte dann eine positive Rolle in der europäischen Politik spielen. Noch im Jahre 1912 versuchte Masaryk durch Verhandlungen in Belgrad die Spannungen zwischen Serbien und Österreich zu mildern und erreichte, daß Serbien einen Dialog mit Wien zu führen bereit war. Von Seiten Österreichs wurde aber Masaryks Friedensmission abgelehnt.¹³ Als dann der Krieg ausbrach, analysierte Masaryk gründlich und gelangte zu dem Schluß, daß Österreich und seine Verbündeten einen ungerechten Krieg führten, der allen europäischen Nationen ungeheueres Leid verursachen würde und gerade das metaphysische Böse verkörpert. Er kam zu der Überzeugung, daß die Monarchie zu keiner Reform fähig sei, daß sie in diesem Krieg besiegt werden müßte, und entschloß sich, gegen sie zu kämpfen. Die Niederlage Österreichs wird zur Folge die Befreiung der in ihm lebenden Nationen haben und deshalb ist es notwendig, sich für einen unabhängigen tschechoslowakischen Staat einzusetzen. Den Auseinanderfall Österreichs verursachte seine militaristische Politik und die Unfähigkeit, auf einer demokratischen Basis die Nationalitätenfrage zu lösen. Nicht Masaryk, sondern die Wiener militaristische und bürokratische, von der kirchlichen Hierarchie geweihte, herrschende Schicht war der wirkliche Totengräber Österreichs.

Die Nationalitätenfrage war für Masaryk eines der wichtigsten Probleme der Zeitgeschichte und auch der praktischen Politik. Masaryk war davon überzeugt, daß alle Nationen völlig gleichwertig sind. Für Masaryk waren alle Theorien unannehmbar, die eine Nation oder eine Gruppe von Nationen über die anderen setzen, sei es aus Rassen Gründen, wegen zahlenmäßiger Überlegenheit, oder aus anderen Gründen. Er war auch Gegner jedweden Messianismus, einer Theorie des auserwählten Volkes, dem die Vorsehung eine besondere Berufung bestimmt hatte. Im Jahre 1890 sprach er die Hypothese aus, daß in der Gesellschaft eine natürliche, zur Einheit der gesamten Menschheit führende Entwicklung verläuft. Diese Einheit sollte kein ununterscheidbares Ganzes sein, sondern eine organische Einheit von selbständigen nationalen Organismen. "Die Menschheitsentwicklung führt zu der Föderation der angemessen entwickelten gesellschaftlichen Individualitäten."¹⁴ In dieser Welteinheit nehmen auch die kleineren Nationen eine würdige Position ein. Masaryk vergegenwärtigte sich die schwierige Lage der kleinen Nationen, welche in der Nachbarschaft der großen oder sogar in ihrer Einkesselung ihre Identität verteidigen müssen. In der Konkurrenz mit den Großen können sie bestehen, wenn sie im Einklang mit der geschichtlichen Ten-

12 Autorenkreis um die Prager Revue "Střední Evropa" (das Mittel Europa).

13 Siehe: Jaroslav Opat, Masarykovo evropanství jako pojem a politický program. In: Masarykův sborník, VIII, Ústav T.G. Masaryka, Praha 1993, S. 38-39.

14 T.G. Masaryk, Člověk a příroda. Zeitschrift "Květy", Praha 1890.

denz wirken würden: "Es existiert in der Welt keine Macht, welche auch die kleinste Nation vernichten könnte, wenn diese für die Ideale der Menschheit arbeitet."¹⁵ Die Nationalitätenfrage kann man also nur auf dem Boden der Demokratie und der Humanität lösen.

Besonderes Augenmerk richtete Masaryk auf das Problem der Minderheitenvölker. Dieses Problem wurde nach dem Entstehen der Tschechoslowakischen Republik sehr dringlich. In der Tschechoslowakei lebten zahlreiche Minderheiten. Neben der zahlenmäßigen deutschen Minderheit existierten auch polnische, ungarische, ukrainische, ruthenische und rumänische Minderheiten. In solchen Verhältnissen war die Verantwortlichkeit der Majoritätsnation stark gestiegen. Die Majoritätsnation muß nach Masaryk im voraus die Bedürfnisse der Minderheitenvölker lösen, Konflikte vorbeugen und im Geiste der Toleranz ein vernünftiges Gleichgewicht unter allen Bevölkerungsschichten erhalten. "Aufgabe einer Majoritätsnation in einem Staat, in dem nationale Minderheiten leben, ist es, die Stellung der Minorität zu sich und zum Staat vernünftig zu regulieren. Nicht darauf warten, was die Minderheit wollen wird, wonach sie rufen und schreien wird; keine Konzessionen danach machen, wie die Minderheit Vorteile für sich selbst durchsetzen versucht. Sondern mit der richtigen Analyse der Verhältnisse selbständig ein Programm entwerfen, wie die Stellung der Minderheit im Staat geregelt werden sollte; und ein solches Programm dann freiwillig und als Pflicht sich selbst und dem Staat gegenüber durchführen, nicht nur der Minderheit gegenüber, die es betrifft."¹⁶

Die Tschechoslowakische Republik war bestrebt, diese Prinzipien einzuhalten, gegenüber der deutschen Minderheit, die unmittelbar nach dem Entstehen der Republik dem neuen Staat gegenüber feindlich auftrat. Trotzdem bekam sie von der Regierung volle kulturelle und politische Autonomie. Die Deutschen hatten eigene Schulen, eine eigene Universität, Theater, Zeitschriften und Zeitungen, verschiedene Vereine und Organisationen, die deutschen Parteien waren im Parlament vertreten und zwei deutsche Minister waren Regierungsmitglieder. Die Tschechoslowakei war aber die einzige demokratische Insel in Mitteleuropa inmitten faschistischer und totalitärer Staaten. Obwohl es in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre gelungen war, mit der deutschen Minderheit einen *modus vivendi* zu finden, hielten gewisse Spannungen weiter an und nach dem Jahre 1933, nach Hitlers Machtergreifung, erlag diese Minderheit größtenteils der Hitlerdemagogie und forderte den Anschluß an das Deutsche Reich. Die Tschechoslowakei war nicht im Stande ihre Demokratie aus eigenen Kräften zu verteidigen, und als ihre westlichen demokratischen Verbündeten, die vor Hitlers Agressivität zurückwichen, sie verrieten, kam es zu ihrem Zerfall und Untergang. Die Folgen sind bekannt: ein grausamer, monströser Zweiter Weltkrieg. Masaryks Lehre wurde vergessen.

Heute, da mehrere Staaten und kleine Nationen Mittel- und Südosteuropas sich um Demokratie bemühen und da das übrige Europa seine demokratischen Prinzipien festigt, wird Masaryks Idee, welche im Jahre 1920 in dem Buch "Das neue Europa" formuliert wurde, außerordentlich aktuell, nämlich daß die Voraussetzung der friedlichen und demokratischen Zukunft Europas eine Synthese "aller Kulturelemente, die das Endergebnis der Arbeit aller Nationen sind"¹⁷ sei. Und was die Rolle der kleinen

15 Ibid.

16 President T.G. Masaryk k otázce národnostních menšin. In: *Národnostní obzor*, I, Červen 1930, Nr. 1, S. 1.

17 T.G. Masaryk, *Das Neue Europa*. C.A. Schwetschke, Berlin 1922, S. 87.

Nationen in diesem historischen Prozeß betrifft, können wir ohne Kommentar die folgenden Worte Masaryks belassen:

"Das Problem der kleinen Nationen und Staaten ist dasselbe Problem wie das Problem des sog. kleinen Menschen: darum handelt es sich, daß der Wert des Menschen, die menschliche Individualität, ohne Rücksicht auf die materiellen Größenunterschiede respektiert werde... Die moderne Humanitätsidee anerkennt das Recht des Schwachen; darin steckt ja der Sinn alles Strebens nach Fortschritt und Anerkennung der Würde des Menschen: der Starke wird sich stets selbst helfen - Schutz der Schwächern und Schwachen, Schutz der Kleinen, der Einzelnen, der Korporationen, der Klassen, Nationen und Staaten, dies ist die Aufgabe der neuen Zeit. Überall verbinden sich die Schwachen, die Unterdrückten und Ausgebeuteten - Assoziation ist das große Programm unserer Zeit... Eine wirkliche Föderation der Nationen wird erst dann vorhanden sein, wenn die Völker sich selbst frei und nach Wunsch miteinander verbinden werden. Diesem Zustande strebt die Entwicklung Europas zu."

T. G Masaryk: Bibliographie

- Jakovenko, Boris: La bibliographie de T.G. Masaryk. In: Bibliothèque Internationale de Philosophie, Vol. I, Prague 1935.
- Jakovenko, Boris: Die Bibliographie über Th.G. Masaryk. In: Festschrift T.G. Masaryk zum 80. Geburtstage. II. Masaryk als Denker. Bonn, F. Cohen 1930.
- Pokorný, František: Bibliografie literárních prací (knižních i článků) 1. presidenta ČSR profesora Dr. T.G. Masaryka a monografie o něm. In: Naša kniha XI, č. 6-8, Praha. A. Neubert 1930.
- Berkopec, Oton: T.G. Masaryk a Jihoslované. Bibliografie do konce roku 1937. Knihy a časopisy. Praha, slovenský ústav 1938.
- Bizjak, Z.: Masarykiana v slovinštině. Čsl. - Jugoslovenská revue 1938.
- Doležal, Jaromír: T.G. Masaryk. Soupis tisků v cizích jazycích. Praha, Orbis 1938.
- Kovtun, George J.: Tomáš G. Masaryk. 1850-1937. A Selective List of Reading Materials in English. Washington, Library of Congress 1981.
- Pojar, Miloš: Masarykovská bibliografie. In: Masarykův sborník, VII. Praha 1992.
- Vochoč, Otto, Pechalová, Z.: T.G. Masaryk. Bibliografie k životu a dílu, I., Praha, Filozofický ústav ČSAV 1992.

Mnemosyne - die Gegenwart des Vergangenen

KARL MATTHÄUS WOSCHITZ, ÖSTERREICH

POVZETEK

MNEMOSYNE - NAVZOČNOST PRETEKLEGA

Pričujoči članek, "Mnemosyne - navzočnost preteklega", se ukvarja s "spominjanjem" kot temeljnim pojmom *conditio humana* in kot zgodovinsko-filozofsko kategorijo, v kateri se ohranja zgodovina. Študija se sooča s platonističnim naukom o *anamnesis-u*, v katerem je "umsko" spoznanje utemeljeno iz predznane resnice, ki je konstituirana kot "ponovno spominjanje", toda tudi s hebrejsko-krščansko miselno tradicijo, kjer doseže spominjanje stopnjo hermenevitične kategorije kot razlage življenja pred Bogom in kot posredovanje med umom in zgodovino. Krščanstvo razume samo sebe kot skupnost spominjanja in pripovedovanja nekega "zaznamovanega" začetka. Pozornost je namenjena tudi zgodovinsko-filozofskim tezam W. Benjamina, v katerih postane spominjanje "zgodovinskega trpljenja sveta" medij uresničitve uma in svobode.

I. Hinführung und Exposition des Problemfeldes

Das Erinnern gehört zum Humanum des Menschen, der nicht nur Nachkommenschaft hat - das hat auch das Tier -, sondern Nachleben, und der Kraft der Erinnerung Zeiten und Räume zu überbrücken vermag. Das Gedächtnis einer Gemeinschaft ist Sammelbecken für die Erfahrungen und das angeeignete und tradierte Wissen, das das Tun und Erleben steuert, um für die Lebenden und die Nachfahren als Weisung und Übung zu dienen. Es bildet sich ein Bewußtsein gemeinsamer Vergangenheit heraus, an der der Einzelne teilnimmt, aber auch mitwirkt¹. Aus den vielfältigen Formen einer sozial vermittelten und gruppenbezogenen Kommunikation kristallisieren sich kulturelle und religiöse Objektivierungen heraus, "Erinnerungsfiguren" (J. Assmann)² wie z.B. Texte, Riten, Begehungen, Feste sowie Handlungsmuster. Aby Warburg spricht von "retrospektiver Besonnenheit" und "mnemischer Energie", kraft deren sich ein kulturelles Gedächtnis objektiviert und stabilisiert. Ein Beispiel: Der steingewor-

1 Zum kommunikativen Gedächtnis vgl. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925. Ders., *La mémoire collective*, 1950.

2 Kultur und Gedächtnis, Hrsg. v. J. Assmann und T. Hölscher, Frankfurt/M. 1988, 12.

dene Ausdruck der Memoria begegnet uns im monumentalen Gedächtnis³ der altägyptischen Kultur, nach einem Wort G.F. Hegels "das Land der Ruinen überhaupt". In dieser Steinkultur der Monumente und seinem Ewigkeits-Diskurs ist das Errichten von Denkmälern (jrt mnw) als heilige Verpflichtung und höchste Form des Handelns verstanden mit dem Prinzip der hieratischen Stillstellung (J. Burckhardt), wo durch die Kanonisierung die Dinge an einen geheiligten Bestand gebunden werden und der Verewigung und der Überwindung der Vergänglichkeit dienen. Religionen sind an das Gedächtnis gebunden und haben einen thesaurus memoriae, einen Gedächtnisschatz und einen Gedächtnisboden. Gedächtnis ist appräsenzierte Vergangenheit und bringt im religiösen Bereich eine bestimmte Identität zum Ausdruck, aus der die Gruppe das Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart hat (positiv: "das sind wir"), sich dadurch aber auch abgrenzt ("das sind die anderen"). Dieser "need for identity" (H. Mol) drückt Selbstbilder aus, zugleich aber auch Fremd- und Feindbilder. Auch der religiös institutionalisierte Erbgang einer Religion umfaßt Mündliches und Schriftliches und die darin zum Ausdruck gebrachte Formung durch Sprache, Bilder, Symbole, Mythen und Riten u.a.m. In welchem Horizont und in welcher Perspektive thematisiert sie sich und auf welchen theologischen Fluchtpunkt hin?

Mutatis mutandis läßt sich Ähnliches auch vom weltlichen Bereich sagen. Zu den Urängsten des Menschen zählt die des Vergessenwerdens, sodaß es zu seinen bewegendsten Bitten das "Vergiß mich nicht!" gehört. Er hat das Verlangen, etwas zu hinterlassen, was ihn überdauert, an ihn erinnert: im Nachruhm, in Gebilden des Geistes und seiner Hände. Der Mensch will sich in das Gedächtnis der Zeit einschreiben und das Eingeschriebene mit seinem Namen verantworten. Gedächtnis ist eine geistige Kraft (enérgeia - vgl. Plotin, 4,6,1f). Jede menschliche Gesittungsgemeinschaft lebt aus ihrem Gedächtnis, im Kult wie in der Kultur, im Ethos wie in der Paideia, die in das tradierte Erfahrungsgut einweist. (Vgl.: "Was du ererbt von deinen Vätern, erwirb es, um es zu besitzen"). Bildung und Kultur erfährt der Mensch weniger im Erfahrungskleinraum seiner Einzelbiographie, als im Umgang mit der Gemeinschaft und ihrem gemeinsamen Gedächtnis. Der Strom der Zeit würde ohne Erinnerung als Lethe dahintreiben, als Vergessenheit und Undank. Die Memoria im religiösen wie im profanen Bereich bindet den Menschen an den gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraum und so auch an eine symbolische Sinnwelt, die die Zugehörigkeit oder Identität ermöglicht und begründet. In den Riten wird eine Ordnung wiederholt und vergegenwärtigt, also begangen. Texte, Bauten, Symbole, Traditionen, gemeinsame Erfahrungen bilden ein "kulturelles Gedächtnis" (J. Assmann), das auf die Gemeinschaft bezogen vor die Frage stellt, was auf keinen Fall vergessen werden dürfe. P. Nora spricht von "Gedächtnisgemeinschaften" und greift damit einen Gedanken des französischen Soziologen Maurice Halbwachs von der sozialen Bedingtheit des Gedächtnisses auf mit dem Begriff der "mémoire collective", um diese als soziale Konstruktion der Vergangenheit zu deuten.⁴ Er schreibt: "Es gibt kein mögliches Gedächtnis außerhalb derjenigen Bezugsrahmen, deren sich die in der Gesellschaft lebenden Menschen bedienen, um ihre Erinnerungen zu fixieren und wiederzufinden".⁵ M. Halbwachs ordnet Gedächtnis und Gemeinschaft einander zu. Religion ist für ihn eine institutionalisierte verinnerlichte Erinnerung. Mythen erzählen

3 J. Assmann, Stein und Zeit. Das "monumentale" Gedächtnis der altägyptischen Kultur, in: Kultur und Gedächtnis, a.a.O. 87ff. Vgl. auch J. Assmann/D. Harth (Hrsg.), Mnemosyne, Frankfurt/M. 1991. Dies (Hrsg.), Kultur als Lebenswelt und Monument, Frankfurt/M. 1991. J. Assmann, Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten, Heidelberg 1975.

4 M. Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire, 1925; 1985; Ders., La mémoire collective, 1950, nachgelassenes Werk.

5 M. Halbwachs, Les cadres, a.a.O. 121.

fundierende Geschichten als Sinnstiftung. Zur Sicherung der Identität gehören heilige Texte, Lieder, Gesetze, Riten mit der Pflege und Deutung von Texten, die Kanonisierung. Es entstehen Formen einer kulturellen Zusammengehörigkeit und eines menschlichen Umschlusses. Identität beruht auf der Bewußtheit und dem reflexiven Wissen eines Selbstbildes, eines Volkes, einer Nation. Diese Wir-Identität baut ein Bild der Identifikation der sich dazu Bekennenden auf mit ihren differenten Symbolisierungsformen. Dabei kodifiziert und kanonisiert z.B. der Textkanon den religiösen Identitätssinn, sodaß die biblische Religion sich unter dem Imperativ des "Erinnere Dich!" stehend weiß. "Erinnerung" ist ein geschichtliches Organon und umschließt ein vielfältiges Fragefeld: von der Apriorität zur Frage nach der Wahrheit, zum Bedenken der Tradition, der Geschichte, bis hin zum Problemfeld Theorie-Praxis, Geschichte und Freiheit. Als Grundbegriff und Auszeichnung des geschichtlichen Wesens des Menschen steht der Begriff in Relation zum Erkennen, verweist auf dieses und fundiert es. Als Grundkategorie der Vermittlung begründet es das "Wir" und ist Hilfe in der Bestimmung, was unbedingt bewahrt werden muß. H. Marcuse schreibt: "Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der 'Vermittlung', die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnung in Erinnerung zurück. Beide werden wieder lebendig, aber während jene in der Wirklichkeit in stets neuen Formen wiederkehrt, bleibt diese eine Hoffnung."⁶ Memoria ist hier ein Postulat der historischen Vernunft, aber auch Fundus der Poesie.

II: Mythopoetisches

Homer ruft die göttlichen Musen des Olympos an, um den von den Himmlischen allein verwalteten Ruhm des Erinnerungswürdigen zu künden (Ilias II 485f). Die Erinnerung ist ihr Geschenk (der Name ist mit dem lat. mens und dem englischen mind verwandt) und leiht dem Ruhm erst seine Bedeutung. Sie sind Töchter des Zeus und der Titanin Mnemosyne, "wenig entfernt vom höchsten Gipfel des schneeigen Olympos" (Hesiodos, Theog. 62) geboren, um mit ihnen die Götter und Menschen zu preisen. Sie lebt in ihnen fort (Hesiodos, Theog. 75ff.915ff) als den Göttinnen der schönen Künste, der Musik und Literatur, der geistigen Beschäftigungen im weiteren Sinne wie der Geschichte, der Philosophie und Astronomie.

Dichtung erinnert das Denkwürdige (Sappho, Frg. 58), aber auch Geschichte: Tacitus will in seinem Geschichtswerk "memoria et annales" bieten (Germ. 2,2). Cicero sagt von der Geschichte: historia testis temporum, lux veritatis, vita (?) memoriae (de or. 2,36). Aischylos preist die Schrift als Bewahrerin der Erinnerung (Prom. 461) und vergleicht das Gedächtnis mit dem Buch (Prom. 789; vgl. Sophokles, Frg. 540 N). Auch das Grabzeichen (σῆμα) ist ein Erinnerungs-Zeichen (μνήμα ταφου μνήμα vgl. Homer, II. 23,619). Die Paideia der Antike beruhte auf διδασχί und μνήμη und will an exempla orientieren. Der Philosoph stellt sich und seine Schüler unter den Imperativ: μέμνησο⁷. Vom Dichter wird der Mensch gemahnt: θνατὰ μνάσθω περτέλλων μέλι, καὶ ἰ τελευτᾶν ἅπαντων γὰν ἐπιεσσόμενος (Pindar, Nem 11,15: "Denke daran: Sterblicher Glieder Umhüllung tragend, wird er

6 H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 1967, 117.

7 So Epictet, diss. 2,23,6; ench. 1,4; 2,1; 15,1 usw.; Marc Aurel, 5,9,3; 5,24; 8,15 u.ö.

als Ende von allem Erde sich anziehen als Kleid)." Ferner: "Die Sterblichen erinnern sich nicht an das, was nicht in das herrliche Vlies der Dichtung eingeht" (Pindar). Der Dichter bewahrt vor dem Versinken im Fluß der Lethe, der Vergessenheit, wenn er ein Werk schafft, das das Eherne überdauert (Exegi monumentum aere perennius, Horaz, Carm. III 30); und: "Daß ein Würdiger stirbt, duldet die Muse nicht. Selbst zum Himmel empor hebt ihn die Muse" (dignum laude virum vetat mori: coelo Musa beat"). Die Aschermittwochliturgie greift auf Gen 3,19 zurück mit dem Spruch: memento homo quia pulvis es et in pulverem reverteris (Miss. Rom.fer. IV. Ciner.). Ferner solle der Mensch sich seiner höheren Herkunft erinnern, wenn z.B. Cicero in Tusc. 1,29 von den Mysterien sagt: reminisci quae traduntur mysteriis (vgl. Plutarch, def.or. 422c), oder wenn dem Gnostiker in den Thomasakten zugerufen wird: ὑπήσθητι υἱὸς βασιλέων. Bei Synesios heißt es: δεῦ...σε ἀπεκτημμένον μεμνήσθαι ὅθεν εἶ⁸. Die Klage über die Seele hat zum Inhalt, sie habe Vergessen getrunken, schlafe und sei in die Materie versklavt. Ihr gelte das Bemühen, sich wiederzuerinnern, zu erwachen, den Weg in die Freiheit anzutreten.⁹ Für die Gnosis ist das Vergessen tragisches Schicksal. Die Seele ist in der Fremde der Materie und ihr verhaftet aufgrund der Trennung von der Einheit des Göttlichen. Wiedererinnerung ist der erste Schritt auf dem Rückweg zur transzendenten Heimat, mythologisch dargestellt als Weckung durch den "Ruf", den "Himmelsbrief", den "Gesandten".

Zum Repertoire der griechischen Mythologie gehört die Quelle der "Erinnerung" (Mnemosyne) und der "Vergessenheit" (Lethe), die eine Rolle spielen beim Übergang der Seelen aus dem vorgeburtlichen Zustand des ort- und zeitlosen Seins in die irdische Existenz. Dem Eintritt in das Leben geht das Trinken aus dem Fluß Ameles voraus, dem Fluß des Nicht-Festzuhaltenden. "Und jedesmal, wenn einer trinkt, vergißt er alles", sodaß die Erinnerung an die Ideen gelöscht wird. Das zeitliche Sein des Menschen ist unter dem Bild des durchfließenden Lebens und des Nicht-zu-Haltenden erfaßt. Alles droht in Vergessenheit abzusinken. Lethe ist Tochter der Eris (Hesiodos, Theog. 227). Aus Lethe, der Quelle der Vergessenheit tranken in der Unterwelt die Verstorbenen nach ihrer Ankunft im Hades, um die Erinnerung des Vergangenen durch einen Trunk zu tilgen¹⁰. Im Orakel des Trophonios in Lebadeia mußte der Besucher, der es befragen wollte, zuerst vom Wasser der Lethe (Ληθηϊστῦδωρ) trinken, um alles bisher Erfahrene und Gedachte zu vergessen, und dann einen Trunk vom Wasser der Mnemosyne (Μνημοσύνης δῦωρ) nehmen, um sich des neu Geschauten und Gehörten zu erinnern.¹¹ Daneben haben die Orphiker die Quelle der Mnemosyne imaginiert (vgl. die orphischen Goldtäfelchen) als Göttin, von der jede Erinnerung kam (Orphische Goldtäfelchen, Frg. 32 g). Dank ihrer kann sich der Tote im Jenseits als Sohn der Erde und des Himmels ausweisen.

Hesiod erwähnt die Musen erstmalig in seiner "Theogonie" 53, dem ältesten Lehrgedicht der Griechen:

*Auf der pierischen Höhe, mit Zeus dem Vater vereint,
Zeugte Mnemosyne sie, die Eleuthers Fluren beherrschet,*

8 Synes. Ägypt. 99c Pet; vgl. Macrobius, somn. Scip. 1,9,1.

9 Vgl. Synesios, insomn. 139c; hymn. 1,660; 9,96; Macrobius, somn. Scip. 1,12,9. Dazu W. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios, 1942.

10 Vgl. Simonides, Epigr. 184 Bergk; Anth.Pal. 7,25.

11 Pausanias 9,39,8ff. Pausanias erzählt von einem Kult der Mnemosyne, wonach die Einzuweihenden zu zwei Quellen geführt werden: "Dort muß er das sogenannte Wasser des Vergessens trinken, damit er alles vergißt, was er bisher gedacht hatte; und danach trinkt er ein anderes Wasser des Erinnerns, und davon erinnert er sich an das, was er gesehen hat, wenn er hinabgestiegen ist."

Trost dem Leide zu sein und Linderung aller Betrübnis. (Übers. J.H. Voß).

Der Urgöttin Mnemosyne entspringt das Musische.¹² Nach der mythopoeitischen Vorstellung hat Mnemosyne drei Töchter, Mneme, das Erinnerungsvermögen im eigentlichen Sinne, Aoide, den Gesang und Melete, das zukunftsgerichtete Gesamte-Sein und Sinnen als Ausprägung der Memoria. Letztere ist die vorwegnehmende Erinnerung des Menschen. Nach dem Mythos der Mnemosyne ist dem Namen des Gedächtnisses das Echo des Vergessens eingeschrieben, Lesmosyne. Wenn es auch von ihr überwunden wird, ist es ihr unauslöschbar eingezeichnet (Hesiod, Theog. 55). In dem Text der Goldplättchen von Petelia (Diels, VS 1 [66], B 17) wird der dürstende Mensch aus dem γένος οὐράνιονα ο vor der Quelle der Lethe gewarnt. Er wird an die Quelle gewiesen, die dem See der Μνημοσύνη entfließt, um durch sie das heroische Leben wiederzugewinnen (ebd. B 19a).

III: Die philosophische Anamnesis

Plato greift die Traditionen von einem präexistenten Leben der Seele auf mit der zu weckenden Erinnerung an die Schau der Ideen.¹³ In der Anamnesislehre Platons geht es um eine vorgewußte Vernunftwahrheit, ein Vorwissen, das Wissen ermöglicht. Defizientes kann nur im Vorblick auf das Vollkommene als solches erkannt werden. Indem Platon hier die Frage apriorischer Erkenntnis und damit die Frage nach dem ermöglichenden Grund von vernünftiger Erkenntnis stellt, überschreitet er den Erfahrungsbereich hin in den Bereich der Metaphysik. Erkenntnis wird auf vorgewußte Wahrheit zurückgeführt, die vorgewußt ist in der Weise der Vergessenheit. Sie muß "wiedererinnert" werden, ein Erkenntnisvorgang, den Kierkegaard eine rein archäologische "Wiederholung nach rückwärts" apostrophiert.¹⁴ Solch apriorische Erkenntnis habe einen göttlichen Inspirationsgrund, ihren Ursprung in der Inspiration durch die Musen. Erkenntnis wird ermöglicht aus vorgewußter göttlicher Wahrheit. Bereits die Orphiker hatten die Vorstellung vom jenseitigen Trunk aus der Quelle der Erinnerung. Die platonische Ideenlehre hingegen ist metaphysisch-erkenntnistheoretisch orientiert. Ihr noetischer Kosmos ist ewig und unabhängig von ihrem Gedachtwerden. Die Phänomene dagegen sind zeitlich und bilden mimetisch den Ideenkosmos ab, das Urbildliche in der Sichtbarkeit des Unsichtbaren. In der Anamnesis, die die begrifflichen und normativen Leistungen der Vernunft erklären soll, wird der Mensch nach rückwärts angebanden. Seine Seele ist, wie der platonische Sokrates im "Phaidon" es dartut, präexistent und unsterblich. In der "Politeia" ist die Präexistenz der Seele Bedingung für die Möglichkeit der Schicksalswahl, die Postexistenz Bedingung für die Möglichkeit des Totengerichts. Im 10. Buch der "Politeia" erzählt Platon

12 Ursprünglich waren es drei, Melete ("Übung", "Praxis"), Mneme ("Gedächtnis", "Erinnerung") und Aoede ("Lied"). Vgl. E.R. Curtius, Die Musen, in: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bonn 1948, 233-250. W.F. Otto, Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, Düsseldorf-Köln 1955. Forschungsbericht: E. Barmeyer, Die Musen, München 1968, 38ff. Zu Mnemosyne vgl. J. Rudhardt, "Mnemosyne et les Muses", in: La mémoire des religions, hg.v. Ph. Borgeaud, Genf 1988, 37-62. W.F. Otto, Die Musen, Düsseldorf 1956, 63ff. P. Decharme, Les Muses, Paris 1969, 22f. Vgl. St. Goldmann, Topoi des Gedenkens, in: Gedächtniskunst, hg.v. Haverkamp/Lachmann, 146ff.

13 Meno, 81a-b; Pindar, Frg. 133; vgl. Ol. 2,75ff; Phaid. 70c.

14 S. Kierkegaard, "Die Wiederholung", in: Werke, Bd. 3, Jena 1923, 119, schreibt: "Die 'Wiederholung' entspricht genau der 'Erinnerung'. Wiederholung und Erinnerung durchlaufen dieselbe Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung: in der Erinnerung rückwärts, in der Wiederholung vorwärts gehend. Darum macht die Wiederholung (wenn es Wiederholung gibt) den Menschen glücklich, während ihn die Erinnerung unglücklich macht."

die Mythe von der Wahl der Lebenslose im Vorgeburtlichen. Aus dem größeren Angebot der Musterbilder wählt die Seele Lebensgänge (biōn paradeigmata), die ihr eidetisch vorgegeben sind, wie die Ideen den Erscheinungen. Solch freie Wahl hat keine Theodizee nötig und exkulpiert die Gottheit. Im "Phaidon" wird das apriorische Wissen seinem Inhalt nach als "Idee" bezeichnet, als "wirklicher Grund" (τὸ ἀύτιον τῆ βύτη), im Gegensatz zu "dem, ohne das der Grund kein Grund wäre" (Phaid. 99b 3f: ἐκεῖνο ἕκεῖνο ἔνευ οὐ τὸ ἀύτιον οὐκ ἔστι εἴη ἀύτιον). So ist das Einzelschöne noch nicht im Erkennen seiner Mitursachen, wie z.B. der Farben, Formen, Gestalten erkannt, sondern erst im Erkennen des wahren Grundes, seiner "Teilhabe" (μέθεξις, Partizipation) an der Idee des Schönen als dem apriorisch gewußten vollkommenen Grund. Dieses nicht mehr präzifizierbare absolute und relationslose Eine vereinigt alle Vielheit in sich in einer höheren Weise. Platon übergibt damit dem abendländischen Denken mit der Konzeption der Idee eines seiner zentralen Themen, sodaß nach einem Bonmot A.N. Whiteheads die europäische Philosophiegeschichte als "eine Serie von Fußnoten zu Plato" aufzufassen sei.¹⁵ Das Vorwissen des Vollkommenen ist durch die Begabung der Seelen mit dem Wissen von den Ideen als Urgestalten und Urbildern der veränderlichen, unvollkommenen und wahrnehmbaren Wirklichkeit (vgl. Phaid. 100c 5f) gegeben. Dies wird im Mythos von der vorgeburtlichen Schau geschildert und im Blick auf die erotische Liebe als einem göttlichen Wahnsinn gedeutet (Phaidr. 248ff). Im Nachdenken über den Eros im "Symposion" kommt zur Sprache, daß dieses Kind von Armut und Überfluß in seiner Ergriffenheit mehr liebt, als es ausdrücklich liebt. Im "Phaidon" wird die Anamneselehre auch vom Gedanken her getragen, daß der Mensch immer schon mehr wisse, als er ausdrücklich wisse. Um etwas als gleich, gut, seiend zu erkennen, bedarf der Mensch eines "Vorwissens" (προειδέναί), um es als das Eigentliche, Vollkommene, An-sich-Gleiche, Gute, Seiende usw. zu erkennen (Phaid. 74d 9-c4).¹⁶ Dieses Wissen ist nicht aus dem Sinnlichen und damit Unvollkommenen ableitbar, sondern "die Wahrheit dessen, was wirklich seiend ist, ist stets in der Seele" (Men 86 b 1). Beim Neuplatoniker Plotin wird die "Seele" zum Gedächtnisgrund schlechthin,¹⁷ eine Vorstellung, die Kant destruieren wird. Es gibt nach ihm keine erkenntnisfundierende Bedeutung inhaltlicher Apriorität, denn der menschlichen Erkenntnis begegne nur, was die Vernunft selbst nach ihrem Entwurf hervorbringe.

IV. Der Zeugniswert der Erinnerung

Die abendländische Gesittungsgemeinschaft ist bei all ihren partikulären Unterschieden und Akzenten eine sozial-kulturelle Gegebenheit, eine "koinonia politiké" mit gemeinsam gewachsenen kulturellen Wertgehalten. Überkommene Handlungsmuster legen immer schon das menschliche Handlungsfeld aus und normieren es vor. Geleistetes muß nicht erst neu erfunden und gebaut werden, um neue Entwürfe

15 A.N. Whitehead, *Process and reality*, New York, 61967, 63.

16 Im Phaidros 249d schreibt Platon: ὅταν τὸ τιθέ τις ὁρῶν κάλλος τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκομένους περῶνται, dazu 249c: πρὸς ἐκείνοισ (den Ideen) αἰεὶ ἔστι μνήμη κατὰ δύναμιν; vgl. 250a 5; 253a.

17 Der dogmatische Platonismus wird im Neuplatonismus dahin aktualisiert, daß die Wahrheit in der Seele ihre totale Präsenz hat (Procl. in Alc. 474,15; 521,33): ἡ μνήμη ἐν νῷ διότι οὗτος αἰεὶ ἐαυτὸν νοεῖ Augustinus preist in Conf. j10,12ff das Gedächtnis als einen inneren Schatz: 10,5: das All intus in memoria (auch 11,23,33 über memoria und Zeit; Zeit als distentio animi; vgl. mus. 6,21: memoria lumen temporarium spatiorum). In "meminisse sui" und "meminisse dei" (trin. 14,15) ist die geistige Gegenwart des Menschen am nächsten zur Darstellung gebracht.

wagen zu können. Die von der Memoria repräsentierte Vergangenheit kann Grund der Ermöglichung sein auf eine größere Fülle sinnvollen Daseins hin, sodaß Wandlungen oft nur in der Kontinuität mit dem Geschehenen zu bewältigen sind. Negativverfahren können dabei eine Hilfe für Korrektur und Orientierung sein. Mnemosyne ist von substantieller Bedeutung für das Humanum des Menschen, im individuellen wie im allgemeinen-menschheitlichen Bereich. Im 4. Dekaloggebot ist vom Ehren von Vater und Mutter als den Personifikationen der Tradition die Rede, die Leben und Wohlergehen auf Erden gewährleisten. Hier hat der Mensch eine vom Jenseits seiner selbst bestätigte Instanz für die Integrität des Humanum, die ihn unter den Anspruch des Sollens stellt.¹⁸ Aus dem Sammelbecken reflektierender Erinnerung hat der Mensch die Basis, sich auf seinen Existenzsinn hin zu entwerfen und seine schöpferischen Neuentwürfe integrativ zu bündeln. Schon Sokrates hat die philosophische Fragestellung in großem Stil auf die unmittelbare Welt des menschlichen Daseins verlagert, wo der Mensch mit seinen Fragen im Mittelpunkt des Denkens steht, um sich auf sich und seine Um- und Mitwelt zurückbeugend (re-flectere), auf neue Weise in den Blick zu nehmen. Diese Hinwendung zum Persönlich-Individuellen hat die Frage bei sich, was dem Menschen ziere und was ihn ziere. (Es ist die Frage Ciceros nach dem "decorum"). Was ist dem Menschen eigen und was gehört sich für ihn?

Zwei sprechende Schlüsselworte gilt es dabei zu erinnern, die als Grundbegriffe unserer Gesittung uns in große geistesgeschichtliche Zusammenhänge stellen und Fundament einer neuen Humanität sein könnten, das Bekenntnis zum Leben aus dem Geist, gerade auch in seiner Verflechtung mit dem Innerweltlichen, und die Bindung an das Transzendente. So ist mit dem Begriff "Humanität" die eigentlich zentrale und maßgebliche Sollensbestimmung menschlichen Ethos angezeigt. Die Menschlichkeit des Menschen ist das Ziel eines Prozesses, der sich zwar in der Geschichte, nicht aber durch sie vollzieht. Sie ist das Medium, in dem sich der Mensch als Mensch in seiner Geschichtlichkeit realisiert, wo das Vorgegebene, Mensch, zugleich das Aufgegebene ist, Mensch zu werden. Humanität und Geschichte bleiben aufeinander bezogen. Die Menschenwürde, eine Auszeichnung menschlicher Existenz in freier Selbstverantwortung, baut auf dem Bekenntnis zum Personsein des Menschen auf, seiner Individualität und der Freiheit zur Selbstverfügung. Sokrates bestimmt (nach dem Bericht Xenophons) die Freiheit als das "Tun des Besten"¹⁹, was sowohl Erkenntnis des Besseren wie eine Wahl im Sinne der "Vor-nahme", des "Vor-ziehens" (προαίρεσις) im Sinne einer sittlichen Entscheidung voraussetzt.²⁰ Für das wertschätzende Erkennen bedarf es einer "Meßkunst der Seele"²¹, einer sittlichen Freiheit, mit der Läuterung durch Selbstbeherrschung und dem Ziel der vollendeten Autarkie. Zugleich weiß Sokrates um die Notwendigkeit, sich von der Gottheit (Daimonion)²² durch Warnen, Abraten²³ belehren zu lassen, damit das Tun des Besten (ἀρετή) ganz in die Freiheit des Menschen gegeben sei. Sie ratifiziert sich als bürgerliche Tugend (πολιτικὴ ἀρετή),²⁴ die die Sorge für das Gemeinwesen voraussetzt. Sie ist auf das Seinsollen der Polis ausgerichtet. Sokrates vernimmt die "Gesetze" im Kerker als Stimme der "Gottheiten", wobei der eigentliche Inhalt dieser Freiheit die

18 Vgl. G. Pfahler, *Der Mensch und seine Vergangenheit*, Stuttgart 21950. W. Kluxen, *Ethik des Ethos*, Freiburg i.Br. 1974. J.B. Metz, *Erinnerung*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. II, München 1973, 386-396.

19 Xenophon, *Mem.* IV 5,3.

20 *Ders.*, a.a.O. II 1,2; vgl. *Cyropaedia* V 2,12 u.ö.

21 Platon, *Prot.* 356 c ff.

22 Platon, *Apol.* 31 c ff; Xenophon, *Mem.* I 1,9; IV 3,14.

23 Platon, *Apol.* 31 c-d; auch Phaidros 242 b-c.

24 Platon, *Prot.* 324 a f.

Frömmigkeit des "Folge Gott!" ist. Für den platonischen Sokrates bestimmt sich die Freiheit als das Sein des Guten. Die Frage, was gut oder das Gute sei, ist untrennbar an die Frage nach den Kriterien gebunden und stellt sich sowohl für den Gehalt wie für Handlung und Wille des Menschen. Dabei ist Freiheit nicht solipsistisch zu verstehen, sondern als Kommunikationsbegriff, der sich im Sich-Öffnen der Freiheit für andere Freiheit vermittelt. Sie begründet sich im Bejahen anderer Freiheit. Im Begriff des Subjekts ist der Begriff der Intersubjektivität (als der transzendental-logisch frühere Begriff) schon impliziert. Der Andere könnte einem nie fehlen und der Mensch könnte nie radikal einsam sein, wenn er nicht schon radikal auf den Anderen, auf Mitsein hin angelegt wäre. In der freien Bejahung der anderen Freiheit konstituiert sich Sozietät und wird so geschichtlich konkret. Ihr Grundaxiom ist, daß sie die Freiheit eines jeden in ihr anerkennen muß, ja dieses Grundgesetz mit ihrem Wesen identisch ist. Zur *conditio humana* gehört als bleibende Aufgabe die Humanisierung des Menschen selbst mit der Bejahung des Willens zum Leben, was die gegenseitige Anerkennung der Menschenwürde einschließt und die Bereitschaft, Leid zu mindern und Wohlfahrt für alle zu mehren. Diese immer neu zu ratifizierende Verpflichtung muß sich gegenüber einem Denken des "vermessenen Menschen" behaupten, ferner gegenüber der Funktionalisierung der Lebensvollzüge, und muß der inhumanen Erniedrigung des Menschen durch anonyme Apparaturen, Zwänge, Institutionen, ideologische und repressive Reglementierungen sowie der Degradierung zum beliebig disponierbaren Objekt wehren. Es geht um die Durchsetzung der als grundlegend und unverzichtbar anerkannten Grundformen von Humanität, weil Ethik dem Menschen zu seinem Menschsein aufgegeben ist.²⁵ Wenn nach J. Habermas die Humanisierung bezogen sein muß auf die Idee der "mit sich selbst identischen Person", so kann diesem Postulat überzeugend nur unter der Prämisse des "homo imago Dei" (Gen 1,26f) entsprochen werden, dem Glauben an die Gottebenbildlichkeit des Menschen, d.h. die unbedingte Achtung seiner Unverfügbarkeit. Dies gibt ihm einen nicht mehr überbietbaren Rang wie eine durch nichts zu desavouierende Unverfügbarkeit. Diese Würde hat durch die jüdisch-christliche Glaubenserfahrung Eingang in das abendländische Denken gefunden. Biblisch gesprochen ist es das "unendliche Gemeintsein" jedes einzelnen. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird in der christlichen Botschaft eingeholt in das Christusereignis, worin jeder Mensch Adressat der erschienenen Menschenfreundlichkeit Gottes ist (Tit 3,4) und so in seiner Personwürde geadelt wird. In solch einer Bestimmung kann und darf kein Mensch des Menschen Gott noch des Menschen Wolf (J. Moltmann) sein. Auch das Schwache hat einen unantastbaren Wert. In der Haltung der Ehrfurcht gilt es, jedes menschliche Dasein als unverfügbar zu achten und zu hüten und zu schützen.²⁶ Eine christliche Humanität weiß sich auf das Mysterium des "Verbum caro factum est" (Joh 1,14) bezogen, die Selbstentäußerung Jesu Christi und seinen Abstieg in unseren Tod, die zugleich die eigentliche Not des Menschen als Schuldgeschichte deutlich macht und die wirkliche Befreiung und Humanisierung des Menschen an die Versöhnung mit Gott und seinen Frieden bindet. Darum wird der Mensch in den biblischen Schriften des NT grundlegend vom Inkarnationsgeheimnis her gesehen. Christus, als "Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15; vgl. 2 Kor 4,4) eröffnet mit seiner Heilstat die Möglichkeit des "neuen Menschen" (νέος bzw. καινός ἄνθρωπος), was zugleich auch die Wirklichkeit des "alten Menschen" (παλαιός ἄνθρωπος Kol 3,9f) aufdeckt, der der dunklen Not der Sünde verhaftet ist. Johannes stellt den Menschen vor die Wahl des Von-

25 Vgl. H. Staudinger/M. Horkheimer, *Humanität und Religion*, Würzburg 1974.

26 Vgl. B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, München, 1974; G.H. Schwabe, *Ehrfurcht als Lebensbedingung*, in: *Heilskraft des Heiligen*, Freiburg i.Br. 1975; J. Moltmann, *Mensch*, Stuttgart 1971.

Gott-her-Seins oder Von-der-Finsternis-her-Seins. Der Mensch ist in eine geschichtliche und nicht in eine ontologische Dualität gestellt.²⁷ Sein Ziel findet er im endgültigen Leben bei Gott, wenn er "zu dem selben Bilde umgewandelt" (2 Kor 3,18) ist, wenn Gott "alles in allem" ist (1 Kor 15,28). Weil der Mensch durch seine beiden Grundfähigkeiten, dem Erkennen und Wollen (Lieben) sich selbst um ein Unendliches transzendiert, ist er letztlich nicht von sich selber, sondern von einem ihn übersteigenden Anderen her zu verstehen. Als "homo absconditus" ist er sich selbst verborgen und entzogen und daher auch innerweltlich nicht ausdefiniert. Über ihm steht das Wort des **Augustinus**: "Quaestio mihi factus sum!" Auch widerstreitet der Begriff der Ehrfurcht einer hybriden Wissenschaftstheorie, die vorgibt, den Menschen rational völlig vermessen bzw. instrumentell verplanen zu können. Schon **W.v. Goethe** sucht eine differenzierende Erfassung des Phänomens Ehrfurcht zu geben, indem er die Unterscheidung trifft von einer Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, der Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, und der Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist.²⁸ Aus allen dreien zusammen läßt er die oberste Ehrfurcht hervorgehen, die vor sich selbst. Mit diesem Wort ist eine spannungsvolle Einheit zum Ausdruck gebracht und zwar, die der Distanz und Nähe zum Gegenstand, eine - wie **M. Scheler** sagt - "Art Geist gewordene Scham", die den Dingen ihren letzten Geheimnischarakter nicht nehmen will.²⁹ Auch **F. Bollnow** gibt in seiner Anthropologie eine Analyse der Ehrfurcht und sieht in der Verletzlichkeit des ehrwürdigen Gegenstandes eine ihrer Hauptvoraussetzungen sowie im "timor finalis"³⁰, einen Hinweis auf die "Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist". Er sieht das "Leben" perspektivisch auf Ehrfurcht hin in der Doppeltheit seines Sinns als der alles Dasein tragenden und doch jedem frevelhaften Eingriff und der Verletzung schutzlos ausgelieferten Wirklichkeit, die in ihrer "übermächtigen Verletzlichkeit"³¹ Ehrfurcht erheischt und bedingt. Dies bildet den kulturkritischen Kern des Postulats einer "Ehrfurcht vor dem Leben", um die es **A. Schweitzer** geht.³²

V. Appräsentierte Erinnerung (Konkretionen)

In einer philosophischen Hermeneutik der Erinnerung geht es nicht um ein geschichtslos-abstraktes Verhältnis zur Vergangenheit und ihre Inaktualität, sondern um die Erinnerung als kritische Kraft des Erinnerten, m.a.W. um das Praktischwerden der kritischen Vernunft. Diese ist nicht theorieleiose Subjektivität, oder bloßes Objekt, sondern inneres Moment eines kritischen Bewußtseins, das die Aufklärung in Selbstaufklärung travestieren kann. Der Erinnerungsvorgang vermittelt das Praktischwerden der Vernunft als Freiheit, die selbst ein Programm des neuzeitlichen Humanitätsverständnisses ist. So fordert **B. Spinoza** in seinem 1670 erschienenen "Theologisch-politischen Traktat" die Befreiung des Menschen von Aberglauben und politischem Zwang. Anerkennung der Freiheit ist Grund der Ermöglichung von Staat, Religion und

27 Vgl. **W.G. Kümmel**, Das Bild des Menschen im NT, 1948. **R. Bultmann**, Adam, wo bist du? Über das Menschen-Bild der Bibel, in: Glauben und Verstehen II, 1961, 105-116. **L. Scheffczyk**, Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschen-Bild, 1964.

28 **W.v. Goethe**, Wilhelm Meisters Wanderjahre II, 1.

29 **M. Scheler**, Werke 3, 13ff. 28: Zur Rehabilitierung der Tugend; vgl. *Ders.*, Über Scham und Schamgefühl, Werke 10,65ff. Zum Thema vgl. auch **P. Wolff**, Vom Sinn der Ehrfurcht, 1935. **E. Beutler**, Vom Gewissen und von der Ehrfurcht, 1956. **A. Rüstow**, Ortsbestimmung der Gegenwart, 1957, 217ff.

30 Vgl. **Thomas v. Aquin** S.theol. II/II 9,19.

31 Vgl. **O.F. Bollnow**, Die Ehrfurcht, 21958, 69. Vgl. auch *Ders.*, Existenzphilosophie und Pädagogik, 31965, 146ff.

32 **A. Schweitzer**, Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben, 1966, 20.

Glauben.³³ Jedes empirische Handeln ist transzendental bestimmt, denn der Handelnde setzt sich zu seinem eigenen Handeln in ein Verhältnis, welches die Distanz hervorbringt, die die Differenz von Grund und Begründeten möglich macht. Die konstitutiven Momente der transzendentalen Freiheit sind das ursprüngliche "Sich-Öffnen" und damit das Eröffnen des Gehalts als Moment der Selbstvermittlung sowie des Selbstseins der neuen Offenheit und begründeten Gehaltlichkeit. Da der Gehalt die Selbstvermittlung bestimmt, hängt die Freiheit als Selbstbestimmung in ihrem Rang von dem vermittelnden Gehalt ab. Der Gehalt wird selbst wiederum an seinem Charakter der Freiheit gemessen, sodaß das Sich-Öffnen im Sich-Öffnen erfüllt. Dieses Sich-Öffnen in eine Differenz und der Rückbezug dieses Sich-Öffnens in sich bildet die formale Grundstruktur der transzendentalen Handlung. Es ist ein Er-Öffnen von "etwas", ein Gehalt und ein Sich-Entschließen auf ein Woraufhin. Die Wirklichkeit ist so, transzendental gesehen, ein Resultat von Freiheit. Sie aktualisiert sich nach **S. Kierkegaard** im ästhetischen, ethischen und religiösen Bereich. Unter dem Pseudonym Victor Eremita analysiert der Philosoph die allgemeinen menschlichen Existenzmöglichkeiten mit den beiden Sphären des Ästhetischen und des Ethischen. "Was aber heißt ästhetisch leben, und was heißt ethisch leben? Was ist das Ästhetische in einem Menschen, und was ist das Ethische? ...das Ästhetische in einem Menschen ist das, wodurch er unmittelbar ist, was er ist; das Ethische ist das, wodurch er wird, was er wird."³⁴ Was dem Ästhetiker fehlt, ist die Wahl, die dem Ethiker in seiner Lebensanschauung eignet. Indem letzterer sich für die Wahl entscheidet, hat er das Selbst und damit das Unbedingte als Subjekt der Wahl gewählt: "denn nur mich selbst kann ich absolut wählen, und absolute Wahl meiner selbst ist meine Freiheit, und nur indem ich mich selbst absolut gesetzt habe, habe ich eine absolute Differenz gesetzt, die nämlich von Gut und Böse." Mit der Setzung dieser Differenz unterstellt sich der Mensch der allgemein ethischen Forderung, aber als konkret Existierender. Der mit dem Ethischen verknüpfte Gedanke der Schuld und Reue verweisen auf das Stadium des Religiösen.³⁵ **Kierkegaards** anthropologische Bestimmung des Menschen lautet: "Das Selbst des Menschen ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält" (durch das es gesetzt ist).³⁶ Der Mensch ist eine Synthese von Ewigem und Zeitlichem, von Möglichkeit und Notwendigkeit. Das Selbst (oder der Geist) ist das Verhältnis zu diesem Verhältnis und darin das Verhalten zu Gott, der dem Menschen solche Investitur geschenkt hat. Mit dem Glauben aber wird eine Relation zum Absoluten eröffnet, ein Verhältnis, das eine neue Kategorie außerhalb des Ethischen auftut. "Des Glaubens Paradox ist dies, daß der Einzelne höher ist als das Allgemeine".³⁷ Die Sphäre des Ethischen wird,

33 Der Titel lautet: *Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tatum salva pietate & reipublicae pace posse concedi: sed eandem nisi cum pace reipublicae, ipsaque pietate tolli non posse*, Amsterdam 1670 (anonym), deutsch 1787 "Über Heilige Schrift, Judentum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen, und Freiheit zu philosophieren"). Es geht um die Freiheit des Vernunftgebrauchs, der auch die politische Stabilität erst garantiert. *Spinoza* sieht die Wahrheitskriterien in der Göttlichkeit des "natürlichen Lichts" und ist von der Selbständigkeit der Vernunft überzeugt. Er plädiert für die Freiheit des Denkens und trennt Glauben und Vernunft. Ein Staat ist für *Spinoza* umso freier, je mehr er seinen Bürgern Gedankenfreiheit zugesteht. Vgl. *L. Strauss*, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theolog.Polit.Traktat, mit einem Vorwort zur Neuausgabe von *N. Altwicker*, 1981.

34 *S. Kierkegaard*, Entweder-Oder, hg.v. *E. Hirsch*, 1957, 2, 189f.

35 Vgl. *H. Fahrenbach*, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, 1968. *H. Vetter*, *Stadien der Existenz*, 1979.

36 *S. Kierkegaard*, *Die Krankheit zum Tode*, (1849).

37 *S. Kierkegaard*, *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik*, 1843.

ohne daß ihre Gültigkeit suspendiert wird, von der des Religiösen übergriffen.³⁸ Um diese Kategorie kreist vor allem **Kierkegaards** Denken. Das Thema seiner "Philosophischen Brocken" (1844) ist, ob es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben könne. Es geht um die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte, Wissen und Glauben, wobei letzterer an das vom Verstand nicht einholbare Paradox gebunden wird. Ist für den sokratischen Schüler der Lehrer nur Anlaß, sich der bereits geschauten Wahrheit zu erinnern (Anamnesis), so muß die Offenbarung den Menschen aus dem Stand der Unwahrheit befreien und ihm auch die Bedingung eröffnen, sie verstehen zu können. Der Augenblick des Empfangens der Bedingung ist der Einbruch des Transzendent-Ewigen in die Zeitlichkeit und so Grund der Ermöglichung des Neuseins des Menschen. Das Paradox des Logos, der Fleisch geworden ist (Joh 1,14), streitet gegen den Verstand,³⁹ ist aber der Inhalt und die Leidenschaft des Glaubens. Durch den Glauben wird der Mensch "Jünger erster Hand" und so diesem Paradox "gleichzeitig". In seiner "Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken (Mimisch-pathetisch-dialektische Schrift. Existentielle Einlage", Kopenhagen 1846) zeigt **Kierkegaard**, wie der Existierende sich durch das Religiöse zu seiner ewigen Seligkeit als dem absoluten Ziel verhält, das seine eigene Wirklichkeit umgestaltet. Als höchste Möglichkeit der Existenzstadien differenziert **Kierkegaard** das Religiöse in eine Religiosität A (der Immanenz) und eine Religiosität B, des Christlichen. Die Religiosität A ist gekennzeichnet durch das Streben, in der Dialektik der Verinnerlichung selbst das Gottesverhältnis zu finden, weil das Ewige "ubique et nusquam" sein kann. Die christliche Religiosität ist durch das Paradox bestimmt, daß das Ewige in der Zeit geworden ist. Gott stiftet in der Zeit ein grundlegendes Verhältnis zu Menschen.⁴⁰

Gültigkeit hat die **Mutmaßung Fr. Nietzsches**, "daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, ...unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrtausendalter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platons war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist."

Eine aneignende Memoria wäre daher eine sittliche Entscheidung für eine offene, im westlichen Humanismus verwurzelte Gesittungsgemeinschaft und Boden für eine "humanitäre Gesinnung". Sie muß die Ordnung einer offenen Gesellschaft wahren, die nach **K. Popper** "die kritischen Fähigkeiten des Menschen in Freiheit setzt".⁴¹ Die Erinnerung der Geschichte bietet den Ausblick auf Gewonnenes und Verlorenes, Gegenwärtiges und Erwartetes, Gedanken und Ideen. Die Entwicklung einer Kultur vollzieht sich nach **A.J. Toynbee** durch Herausforderung und Antwort (challenge/response), wobei eine schöpferische Minderheit die Antwort gibt, die die Nachahmung durch die Masse initiiert. Erinnerter Geschichte ist Rechenschaftslegung einer Kultur über die geistigen Einstellungen und kulturellen Haltungen einer Gemeinschaft über ihre Vergangenheit. Nach **H.G. Gadamer** ist Geschichte das, was uns immer schon vorausliegt: "Wir sind immer schon mitten in der Geschichte darin"; "Geschichte ist, was wir je waren und sind. Sie ist das Verbindliche unseres Schicksals".⁴² Geschichte verstehen, heißt nicht primär kausale Zusammenhänge und den geschichtlichen "Verlauf" darstellen, sondern ist das Vernehmen dessen, was den Menschen "in der Geschichte als ansprechend und angehend gegeben ist". Denn die Geschichte birgt die "Möglichkeiten unserer Zukunft": "Der Grundcharakter des

38 Vgl. **A. Paulsen**, S. **Kierkegaard**. Deuter unserer Existenz, 1955.

39 Vgl. **C.A. Scheier**, **Kierkegaards** Ärgernis. Die Logik der Faktizität in den "Philosophischen Bissen", 1983.

40 Vgl. **M. Theunissen/W. Greve** (hrsg.), Materialien zur Philosophie S. **Kierkegaards**, 1979.

41 **K. Popper**, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I, 1957, 21.

42 **H.-G. Gadamer**, Kleine Schriften I, 1967, 44.158.10.

Geschichtlichseienden ist offenbar, bedeutend zu sein, aber dies in dem aktiven Sinn des Wortes; und das Sein zur Geschichte, sich etwas bedeuten zu lassen".⁴³ Das Sein zur Geschichte besagt, daß Verstehen und Erinnerung "kein vergegenständlichendes Verhalten eines wissenschaftlichen Gegenüber, sondern der Lebensvollzug der Überlieferung selber" ist.⁴⁴ Texte, in denen sich die Kultur realisiert und aufbewahrt sind ein Gedächtnisraum, die ein Makro-Gedächtnis bilden und akkumulieren. Solch ein Kulturraum ist der Umschluß eines "Gemeingedächtnisses". Dabei geht es um eine lebendige Erinnerung unserer verschiedenen kulturellen Phänomene, Traditionen und Felder (Kunst und Literatur, Politik und Gesellschaft, Religion und Recht), um das Traditum nicht als museales Objekt einer Kommentierung, sondern um Ancionung und Korrektur.

Zur Gestaltung der Zeit gehört, zunächst die eigene Zeit und Zeitlichkeit zu akzeptieren, die Unterworfenheit unter das Gesetz des Werdens und Vergehens, sowie die Dreidimensionalität der Zeit, bei der die Überbetonung oder Vernachlässigung der einen wichtige Vollzüge unseres Menschseins ausblendet und deren Identität bedroht.⁴⁵ Durch das Ausklammern der Vergangenheit würde der Mensch einen wesentlichen Bestandteil seiner Herkunft verleugnen und damit sich selbst. In jedem ist die Herkunft wirksam mit ihren überkommenen positiven Handlungs- und Lebensvoraussetzungen. Eine erstarrende Behausung in der Vergangenheit kann aber auch der gegenwärtigen Wirklichkeit entfremden und den Blick für die Aufgaben und Möglichkeiten der Gegenwart verschleiern, aber auch den Ausblick über die Zeitlichkeit hinaus. Es werden Kreativität und Spontaneität restaurativ zugedeckt. Dem Humanum widersprechen beide Haltungen, das "Sich-nicht-erinnern-Wollen" als Desavouierung des Gewesenen sowie die konsequent restaurative Haltung, Gegenwart und Zukunft als Kopie des Vergangenen stillzustellen. Konkret geht es der Erinnerung um die Kritik aller totalitaristischen Daseinsentwürfe, die dem Vollkommenheitsraum von einer absoluten Humanisierung des Menschen und seiner Verhältnisse verpflichtet sind und das menschliche Dasein aus seiner geschichtlichen Verfassung lösen wollen. Zum geschichtlichen Menschen gehören aber nicht nur Glück, Freude, sondern auch Leid, Versagen, Schuld, Vergänglichkeit. Die Memoria gehört zum Wesen des endlichen und geschichtlichen Seins des Menschen, der sich erinnern kann. Sie bringt ihm zum Bewußtsein, daß in der Gegenwart und im Vorblick auf die Zukunft das Geschehene und Vergangene mitspricht.⁴⁶ Die Vernunft der Vergangenheit und ihre erinnernde Wiederherstellung (Appräsentierung) kann kritische Maßstäbe in die Hand geben, die schöpferische Phantasie befruchten und somit zum Vehikel von Freiheit werden (H. Marcuse). Ohne Gedächtnis würde der Mensch in die Unmenschlichkeit "einmarschieren" (Th. Adorno). Erinnernte Inhalte können normierende Macht

43 H.-G. Gadamer, a.a.O. 10.

44 Ders., a.a.O. 160. Vgl. Wahrheit und Methode, 2¹⁹⁶⁵.

45 Vgl. E. Minkowski, Die gelebte Zeit, Salzburg 1971. J. Mouroux, Eine Theologie der Zeit, Freiburg i.Br. 1965. D. Wiederkehr, In den Dimensionen der Zeit, Einsiedeln 1968. B. Stoeckle, Verabredung mit der Zeit, in: J. Gründel, V. Eid, Humanum, Düsseldorf 1972, 249-263.

46 Vgl. zum ganzen Themenkomplex G. Wunberg, "Mnemosyne - Literatur unter den Bedingungen der Moderne", in: Mnemosyne, hg.v. A. Assmann, D. Harth, Frankfurt/M. 1991, 88ff. Vgl. R. Lachmann, Literatur und Gedächtnis, Frankfurt 1990, 18ff. H. Weinrich, "Typen der Gedächtnismetaphorik" (1964), in: Sprache in Texten, Stuttgart 1976, 291ff. Y.H. Yerushalmi, Zakhor-Jewish History and Jewish Memory, New York 1978, 1989. H. Weinrich, "Gedächtniskultur-Kulturgedächtnis", in: Merkur 45 (1991) 569-582. F. Yates, The Art of Memory, London 1984. J. Assmann, "Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität", in: Kultur und Gedächtnis, hg.v. J. Assmann, T. Hölscher, Frankfurt/M. 1988, 9-19. A.A. Funkenstein, "Collective Memory and Historical Consciousness", in: History and Memory - Studies in the Representation of the Past, Bd. 1, hg.v. S. Friedländer, D. Dinner, Frankfurt/M. 1989, 5-27. Memoria - Vergessen und Erinnern, hg.v. A. Haverkamp, R. Lachmann, München 1993.

ausüben und als kommunikatives Handeln an geschichtliche Verweisungszusammenhänge rückbinden. Dabei ist zu beachten, was **Th. Adorno** in seinen "Thesen zur Tradition" sagt: "Tradition (stellt) heute vor einen unauflöselichen Widerspruch. Keine ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch in die Unmenschlichkeit." Für **H. Marcuse** kann die "Wiederherstellung der Vergangenheit" kritische Maßstäbe liefern für die Gegenwart. Er formuliert das Postulat: "Die Wiedereinsetzung der Erinnerung in ihr Recht als Mittel der Befreiung ist eine der edelsten Aufgaben des Denkens." "Das Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnungen in die Erinnerung zurück... Und in den persönlichen Begebenheiten, die im individuellen Gedächtnis neu erstehen, setzen sich die Ängste und Sehnsüchte der Menschheit durch - das Allgemeine im Besonderen." **Th. Adorno** betont, "daß Tradition der Erkenntnis selbst immanent ist als das vermittelnde Moment ihrer Gegenstände. Erkenntnis verformt diese, sobald sie kraft stillstellender Objektivierung damit tabula rasa macht. Sie hat an sich, noch in ihrer dem Gehalt gegenüber verselbständigten Form, teil an Tradition als unbewußter Erinnerung; keine Frage könnte nur gefragt werden, in der Wissen vom Vergangenen nicht aufbewahrt wäre und weiterdrängte." Der Zukunftsoptimismus hat vielfach die Versuchung und Gefahr bei sich, Geschichte auszublenden und das historische Gedächtnis zu löschen. Solche Desavouierung befördert Instabilitäten im individuellen wie gesellschaftlichen Dasein. Im Horizont stehen die Gefahren und Schemen der Entwurzelung, des Unbehaustseins, der Heimatlosigkeit und Verlorenheit. Wirklicher Fortschritt will das Gute der Vergangenheit bewahren und das Defiziente und Mangelhafte der Gegenwart hin auf ein Besseres in der Zukunft übersteigen. "Fortschritt ist die Spur des Guten" (**Th. Adorno**),⁴⁷ muß Dauer haben und hat nur dort seinen wahren Platz, wo "keimhaft Vollendung ist" (**Th. Adorno**). Was Vollendung sei und welches Glück ein totales Engagement lohne, findet verschiedene Antworten wie Freiheit, Leben, Liebe, Wohlergehen u.a.m., Ziele, auf die hin sich Menschen in der Geschichte je neu entwerfen.

Das Christentum versteht sich - auch im griechisch-römischen Traditionsraum mit seinem Logos, seiner Metaphysik und seinem Rechtsdenken - als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, die sich auf ein Ereignis bezogen weiß, das diese Erinnerung einrückt in den Kontext einer Geschichte und in das Thema einer Freiheit und Erlösung. In ihrer eschatologischen Ausrichtung ist sie wiederholende "Erinnerung nach vorn". Im christlichen Verständnis hat Erinnerung, bzw. ihr soziales Pendant, die Tradition, das Moment der Vermittlung zwischen dem Absolutem göttlicher Offenbarung, seiner entschiedenen Entscheidung Gottes für uns in Jesu Christo. Der christliche Glaube legt sich kategorial aus als *memoria passionis, mortis et resurrectionis* Jesu Christi, im christologischen und soteriologischen Mysterium. Er versteht sich als Erinnerung des "wunderbaren Tausches", des "*admirabile commercium*", der Annahme der *conditio humana* in Jesus Christus. Es ist das zugleich die Annahme menschlicher Allfälligkeit, Zufälligkeit und Hinfälligkeit. Der christliche Glaube ist eine "gefährliche Erinnerung" (**J.B. Metz**); seine Wahrheiten können ja nie so gedacht werden, daß sie nur "gedacht" werden. Es ist dies eine Geschichte, die sich von jenseits unserer selbst uns zugänglich gemacht hat und zu Aufbruch, Umkehr und Befreiung ruft.⁴⁸ Von der Notwendigkeit, sich an die Begegnung mit Jesus bis in die

47 *Th. W. Adorno*, Fortschritt, in: *H. Kuhn, F. Wiedmann* (Hg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, 30-48. *R.W. Meyer* (Hg.), *Das Problem des Fortschritts-heute*, Darmstadt 1969. *W. Oelmüller* (Hg.), *Fortschritt wohin?*, Düsseldorf 1972. Vgl. *R.D. Laing*, *Das Selbst und die Anderen*, London 1969.

48 Vgl. *J.B. Metz*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 1977, bes. 176ff.

sinnliche Dimension hinein zu erinnern, spricht der Beginn von 1 Joh 1,1-4. **W. Benjamin** spricht in seinen "geschichtsphilosophischen Thesen" von der Erinnerung der "Leidensgeschichte der Welt". Freiheitserinnerung ist so auch grundlegend Erinnerung des geschichtlich akkumulierten Leidens. Die Erinnerung ist nicht eine rein unterwerfende Attitüde gegenüber der Vergangenheit noch reine Ideologiekritik. Als erinnerte Leidensgeschichte kann es die Gestalt "gefährlicher Überlieferung" annehmen und vermittelt sich narrativ in "gefährlichen Geschichten". Das Subjekt als ein "in Geschichten verstricktes Bewußtsein" (**Schapp**) ist in der Geschichtlichkeit des Bewußtseins rückgebunden an ein "Bewußtsein in Geschichten" (**H. Lübke**). So kann man sagen: *Historia magistra vitae*, die Geschichte übt ihr Lehramt aus.

VI. Die Rettung vor dem Vergessen (**W. Benjamin**) und die Gegenwart der Vergangenheit im Heute (**M. Proust**) (ein ideengeschichtlicher Vergleich)

Im Sinne von **Augustinus**, der in den *Confessiones* (XI 20 (26)) schreibt: "Es gibt drei Zeiten: Gegenwart von Vergangem, Gegenwart von Gegenwärtigem, Gegenwart von Zukünftigem", sieht **W. Benjamin** die Gegenwart als Polarisierung von Vergangenheit und Zukunft. In der subjektiven Erfahrung einer qualitativen Zeit wird jeder Moment als unvergleichlich und einzigartig erlebt. Das geschichtliche Erinnern wird zum "Eingedenksein", zur Reanimation vergangener Ereignisse, um an ihnen das Unabgeholte und Versäumte zu vollenden. Die Vergangenheit ist nicht bloß wiederzufinden, sondern sie ist zu "retten", d.h. man muß ihr in der Gegenwart neue Aktualität geben. Dies aber meint nicht Repristinierung der Vergangenheit, sondern ihre Rettung vor dem Vergessen. Was uns die hermeneutische Tradition von ihr vermittelt, ist immer schon Selektion und Interpretation, nach **W. Benjamin** "die Geschichte der Sieger". In einem historischen Perspektivenwechsel, verbunden mit einer moralisch-ethischen Anschauung und Entscheidung gilt es, die Geschichte "dem Gedächtnis der Namenlosen" zu weihen. Mit dem Begriff des "Eingedenkens", das ein Verhältnis zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit stiftet, können Begebenheiten der Vergangenheit in der gegenwärtigen Erfahrung reaktualisiert werden. (Das Judentum hat dafür die Kategorie des *Zekher*). In solchem Anschließen der Gegenwart an die Traditionen kann Vergangenheit durch die Gegenwart verändert werden, retrospektiv durch die Korrektur ihrer Irrtümer, und prospektiv im Ergreifen der der Gegenwart je aufgetanen Möglichkeit des Sichereignens und Ergreifens des Neuen. **Benjamin** nennt diesen Vorgang "Erlösung", aber vor dem Richterstuhl der Gegenwart. In einer Notiz zu den Thesen "Über den Begriff der Geschichte" schreibt er: "Das apokryphe Wort eines Evangeliums: worüber ich einen Jeden treffe, darüber will ich ihn richten - wirft ein eigentümliches Licht auf den jüngsten Tag. Es erinnert an Kafkas Notiz: das jüngste Gericht ist ein Standgericht. Aber es fügt dem etwas hinzu: der jüngste Tag würde sich, nach diesem Worte, von den anderen nicht unterscheiden. Dieses Evangelienwort gibt jedenfalls den Kanon für den Begriff der Gegenwart ab, den der Historiker zu dem seinen macht. Jeder Augenblick ist der des Gerichts über gewisse Augenblicke, die ihm vorangegangen."⁴⁹ Für **Benjamin** wäre die Aufgabe des Eingedenkens die Rettung des Gescheiterten. Erlösung ist eine gegenwärtige Möglichkeit, "zu vollenden, was uns vorenthalten worden ist". Der Blick ist auf die aufspürende Wachheit und Fähigkeit gerichtet, den Keim des Neuen im Gegenwärtigen

49 *W. Benjamin*, Gesammelte Schriften (hg. *R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser*), Frankfurt/M. 1980 ff Bd. 1/3, S. 1245.

zu erahnen,⁵⁰ die auf dem Grunde der Vergangenheit verborgenen Funken der Hoffnung als "Splitter der messianischen Zeit". Benjamin beschreibt den Begriff des Eingedenkens: "Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen"⁵¹. Die Jetztzeit hat eine "theologische" Valenz, ist die Möglichkeit, in retrospektiver Weise die Bedeutung der geschichtlichen Zeit zu verändern. W. Benjamin schreibt: "Im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen."⁵² Das Eingedenken wird als Kategorie des Ethischen aufgefaßt, wobei der Begriff der Erlösung sowohl ein Funktionsbegriff der erfahrenen Gegenwart der Menschen ist, die sich diese ganz zu eigen machen. Die messianische Welt ist für ihn "die Welt allseitiger und integraler Aktualität".⁵³ Erlösung aber bedeutet auch, die Zukunft in der Erfahrung des Glücks inmitten der Gegenwart und als Gegenentwurf zu allem Scheitern zu erfahren. Benjamin versteht Jetztzeit und Vergangenheit konstellativ, und letztere durch die erste voll.⁵⁴ Geschichte ist nicht ein unerschöpfliches Reservoir beliebig zitierbarer Tradition, die sich gleichgültig zum Moment ihrer Erkenntnis verhielte: "Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte" (I 695). Diesen subkutanen Bezug der Vergangenheit zur Gegenwart umschreibt Benjamin bewußt mit theologischem Vokabular: "Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine s c h w a c h e messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat" (I 694). "Der Historiker ist ein rückwärts gewandter Prophet. Er schaut seine eigne Zeit im Medium von verflossenen Verhängnissen" (I 1250), den Sammelbegriff für Elend und Leid, Not und Unterdrückung und die Schmerzensschreie.

Ähnlich zielt auch die Proust'sche Erfahrung⁵⁵ auf das Bewußtsein eines Heute, in welchem die Vergangenheit in der Gegenwart wieder aufersteht. Thema des Romanwerks von Marcel Proust (1871-1922) ist die zerstörerische Wirkung der verrinnenden Zeit auf Mensch und Welt und die Suche der Wiederauferstehung der Vergangenheit in der Gegenwart. Der "Held" des Romans ist die Erinnerung, die das bisherige Leben des Ich-Erzählers Marcel, als "temps perdu", als "verlorene Zeit" gestaltet, ein Motiv, dessen zentrales Thema die Geschichte einer künstlerischen Berufung ist. Proust erstellt "sein unermeßliches Gebäude der Erinnerung", einer

50 W. Benjamin, Das Passagen-Werk, hg.v. R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1982, 611.

51 W. Benjamin, Das Passagen-Werk, a.a.O. 589.

52 W. Benjamin, a.a.O. 589.

53 W. Benjamin, Gesammelte Schriften, a.a.O. I/3 1239.

54 Vgl. H.H. Holz, Prismatisches Denken, in: Über Walter Benjamin, Mit Beiträgen von Theodor W. Adorno u.a., Frankfurt/M. 1968, 105ff. G. Kaiser, Walter Benjamins 'Geschichtsphilosophische Thesen'. Zur Kontroverse der Benjamin-Interpreten, in: DVjs 46 (1972) 588ff. R. Tiedemann, Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins, in: P. Bulthaupt (Hrsg.), Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt/M. 1975, 77-121.

55 M. Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit (E. Rechel-Mertens), 7 Bde, Frankfurt/M./Zürich 1953-1957. W. Benjamin, Zum Bilde Prousts, in: Ders., Schriften, Bd. 2, Frankfurt/M. 1955, 132-147. J.-F. Revel, Sur Proust. Remarques sur "A la recherche du temps perdu", Paris 1960. S. Beckett, Marcel Proust, Zürich 1960. Th.W. Adorno, Kleine Proust-Kommentare, in: Ders., Noten zur Literatur II, Frankfurt 1961, 95-109. J. Daniel, Temps et mystification dans "A la recherche du temps perdu", Paris 1963. G. Poulet, L'espace proustien, Paris 1963. C. Savage, Death in "A la recherche du temps perdu", in: Forum 4 (1963) 7-11.

"unvollendeten Kathedrale gleich", besessen auf der Suche nach Glück, Wahrheit und Schönheit. Der dargestellte Weg führt durch unermeßliche Leiden und Desillusionierungen, um in der Kunst die einzige Sinnggebung zu finden. Das ästhetische Erlebnis verbindet sich mit dem partiellen "Wiederfinden der verlorenen Zeit" mittels der durch Sinneseindrücke evozierten "unwillkürlichen Erinnerung" (*mémoire involontaire*), welche die Vergangenheit durch das "Wunder der Analogie" in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit neu erleben läßt. Die erinnerte Welt erscheint in geschlossene Erlebniseinheiten konvex gebündelt, einer Stunde, eines Tages, einer Woche, worin sich die Zeitabschnitte der Vergangenheit verdichten und appäsentieren. Das abschließende, alle Erfahrungen plötzlich erhellende Erlebnis der Erinnerung ist das der "wiedergefundenen Zeit". Dieses Wiederfinden ist für Proust die Geschichte einer künstlerischen Berufung. In der von einer unzähligen Vielfalt von Assoziationen durchwobenen Erinnerung begreift Proust das eigentliche Leben (*Bergsons "durée"*), in seiner Fülle der unbegrenzten Gleichzeitigkeit.⁵⁶ Kraft der Erinnerung will der Erzähler die verlorene Vergangenheit zurückrufen und im Subjekt aufleuchten lassen. Dies klingt schon in seinem Frühwerk "Les plaisirs et les jours" (1896) (Tage der Freuden) in dem Satz an: "Ich begriff, daß Noah die Welt nie so gut sehen konnte wie von der Arche aus, obwohl sie verschlossen war und es Nacht war auf der Erde." Proust beschreibt ein Leben, das durch die Erinnerung erlebt wird. Die Welt der "Recherche" ist eine Reise in die unbekanntes Tiefen der Erinnerung, in ein Universum magnum, beleuchtet von einer *Laterna magica* und ihrer irisierenden Vielfalt. Proust will die im Unterbewußtsein versunkene Welt wiederfinden durch Erinnern, das als "intuitives" durch zufällige Sinneseindrücke ausgelöst wird. Nur auf dem Weg über diese Gefühlserinnerung (*mémoire affective*) könne Längstvergessenes wiederbelebt werden. Dies geschieht zunächst durch ein zufälliges Aufblitzen, eine "Illumination", um zur verstandesmäßigen Bewältigung und Ausdehnung des Bewußtseinsinhaltes fortzuschreiten, zur Analyse, um dann die erinnerten Zustände ins Wort zu heben, in den expressiven Ausdruck, d.h. sie neu zu erschaffen. Das Vergangene kann im Gedächtnis wieder aufleben. Die spontan rückerinnerte Vergangenheit fließt in die Gegenwart ein - meistens durch einen unwillkürlichen Gedächtnisakt (*mémoire involontaire*), der das erinnerte, frühere Ich gegenwärtig setzt. Diese innere Zeit als seelische Wirklichkeit ist die *durée réelle*. Fallen äußere und innere Zeit im Moment seltener Identität von Gegenwart und Vergangenheit zusammen, so geschieht ein Aufblitzen jenes "kleinen Quantums reiner Zeit": "Eine aus der Ordnung der Zeit herausgehobene Minute hat in uns, damit er sie erlebe, den von der Ordnung der Zeit freigewordenen Menschen wieder neu erschaffen" (VII 295). Diese fortwährend neu erschaffene innere Zeit ist die Substanz unseres Ich. Sein letzter Band - "Die wiedergefundene Zeit" - zeigt, wie der Ich-Erzähler Marcel den Begriff der Zeit wiederentdeckt. Mittels der Erinnerung wird der Vergangenheit die verlorene Zeit entrissen, zum Kunstwerk gestaltet und so verewigt. Auf diese Weise sind die "der Zeit entzogenen Fragmente des Daseins" - die "illuminations rétrospectives" - wiederaufgefunden und gerettet. Proust schreibt: "Zweifellos fügten alle diese verschiedenen Ebenen, auf welche die Zeit, seitdem ich mir bei Gelegenheit dieses Festes ihrer wieder deutlich bewußt geworden war, mein Leben nacheinander verlegte, indem es mir den Gedanken suggerierte, daß man in einem Buche, welches eine davon würde schildern wollen, im Gegensatz zu der Psychologie, die man gewöhnlich anwendet,

56 Vgl. L. *Pierre-Quint*, Marcel Proust, sa vie, son oeuvre, Paris 1946. F. *Delattre*, Bergson et Proust, 1948. G. *Poulet*, Zeit und Raum, dt. 1966. A. *Maurois*, Auf den Spuren Prousts, Hamburg 1956. G. *Brée*, Du temps perdu au temps retrouvé, 1950. H.R. *Jauss*, Zeit und Erinnerung in M. Prousts 'A la recherche du temps perdu', Diss. Heidelberg 1963.

eine Art von Raumpsychologie benutzen müsse, den Auferstehungen, die mein Gedächtnis zustande gebracht hatte, eine neue Schönheit hinzu, seitdem ich mich in der Bibliothek ganz für mich meinen Überlegungen überließ, insofern das Gedächtnis, indem es die Vergangenheit in unveränderter Gestalt in die Gegenwart einführt - so nämlich, wie sie sich in dem Augenblick präsentierte, als sie selbst noch Gegenwart war - gerade jene große Dimension der Zeit zum Verschwinden bringt, in der das Leben sich realisiert" (VII 538).

Der etwa 3000 Seiten umfassende Roman *M. Prousts*, "des Mannes eines einzigen Buches" (*B. de Fallois*), ist nach dem Baugesetz freier Erinnerungsassoziationen und räumlicher wie zeitlicher Perspektiven aufgebaut. Im Schlußteil erlebt der Erzähler den Totentanz seiner morbiden Gesellschaftsepoche mit den altgewordenen, von der Zeiterosion gezeichneten Romanfiguren aus seiner Jugendzeit. Die Zeit wird sichtbar an den Gestalten, die "gleichsam eine Offenbarung der Zeit" sind. Sie erscheinen dem Ich-Erzähler Marcel wie "eine Puppenmaskerade, übergossen von den nichtstofflichen Farben der Jahre, Puppen, die die Zeit nach außen treten lassen, die Zeit, die gewöhnlich nicht sichtbar ist, die, um sichtbar zu werden, nach Körpern sucht und überall da, wo sie sie findet, sich ihrer bemächtigt." In der Bibliothek des Herzogs erfaßt ihn die visionäre Vorstellung, das ganze, vergessene und verlorene Leben literarisch festzuhalten, um in der Suche nach der verlorenen Zeit diese zu finden und so Vergänglichkeit und Vergessen aufzuheben. Das riesenhafte Romanwerk schließt mit dem geheimen Schlüsselbegriff, der in alle Szenen eingewoben ist, Zeit.

Die platonische Anamnese hat bei *Proust* ihre dichterische Travestierung gefunden. Das Vergangene wird im gegenwärtigen Augenblick lebendig und durchdringt sich im Außerzeitlichen, dem Mysterium dessen, was Geburt des Dichters heißen kann mit dem Thema der "wiedergefundenen Zeit". Grundquelle des Kunstwerks ist das "moi profond", das Ich, das die Eindrücke sich assimiliert und verarbeitet. Die Konstante ist die Erfahrung des Selbst, wobei das einheitsstiftende Element der als isoliert und wechselnd erfahrenen Aspekte das "Wunder der Analogie" (VII 291) ist, die sich in der Erfahrung als "unwillkürliche Erinnerung" ("mémoire involontaire"), im Stil als "Metapher" ausdrückt. Das Wechselspiel von Vergessen und unwillkürlicher Erinnerung konstituiert die Zeiterfahrung des Erzählers und bildet das Fundament der Recherche: eine zufällige sinnliche Empfindung, die mit einer früheren übereinstimmt, um diese und das assoziative Mitfeld, auch das damalige Ich, in ihrem vollen Wirklichkeitsgehalt dem Vergessen zu entreißen. Die so erinnerte Vergangenheit entwindet sich der verändernden Macht der Zeit, hat den Duft der Ursprünglichkeit und den vollen Affektgehalt bei sich, statt zur bloßen, dem Subjekt selbst äußerlich bleibenden Tatsachenerinnerung zu degenerieren (vgl. VII 282-290). Die Erinnerungsbereiche werden durch die "mémoire involontaire" hervorgerufen. Die Dinge werden mit allen Sinnen in allen Aspekten wahrgenommen und registriert (erinnertes Ich), um durch Vergleich oder "Metapher" im weiteren Sinn (der uneigentlichen und vergleichenden Redeweise) in den Kontext des ganzen Lebens integriert zu werden. Nach der Synthese von erinnertem und erinnerndem Ich geht es um das Festhalten der Bedeutung des Faktums mit dem Schritt vom Individuell-Besonderen zum Überindividuell-Allgemeinen. Für *M. Proust* läßt allein die Kunst zur Selbstidentität, zum Mitmenschen und den Zugang zur Wirklichkeit finden. *E. Köhler* schreibt: "Das Finden des Suchers Marcel (= Vorname des Erzählers, des Verfassers) bestätigt das Nicht-findenkönnen des modernen Romanhelden gerade dadurch, daß die Sinneinheit dieses Lebens nur noch aus einem Zufall gewonnen werden kann und sich allein in der Kunst, nicht aber im Leben selbst zu realisieren vermag".⁵⁷

57 *L. Bersani*, *Proust. The Fiction of Life and of Art*, 1966. *E. Köhler*, *Marcel Proust*, 21967.

Über die Möglichkeit mit mehreren Gipfelwerten zu Leben

GYÖRGY BULÁNYI, UNGARN

UVODNE TEZE

O MOŽNOSTI, DA BI ŽIVELI Z VEČJIM ŠTEVILOM VRHOVNIH VREDNOT

Hudobni duh obišče Jezusa v puščavi. Po Lukovem evangeliju ponudi hudobni duh Jezusu vse dežele tega sveta in njihovo lepoto, če se mu bo poklonil. Jezus ponudbo odkloni. Na podlagi te zavrnitve je lahko Jezus sklical svojo "kahal-o", v kateri je 13 članov sklenilo novo zavezo, v kateri bi se poklonili le Jezusovemu Bogu. Ker pa ta ni samo stvarnik, temveč tudi prijatelj vseh ljudi, so člani te zaveze pripravljani ljubiti tudi svoje sovražnike. Živel so v rimskem cesarstvu, plačevali davke, toda zavrnili so poklon cesarju in služenje vojske. Začeli so jih preganjati. Sprejeli so pregon: menili so, da bodo šele v bližini mučeniške smrti postali pravi Jezusovi otroci.

Čez tristo let obišče hudobni duh Jezusovo ljudstvo, kot nekoč utemeljitelja tega ljudstva, in mu ponudi manj: rimsko cesarstvo. Ponudbo sprejmejo, toda ne vedo, da so se s tem poklonili hudiču. Menili so, da se bo s krstom cesarja rimski imperij lahko spremenil v božje kraljestvo. S tem je bil Jezusov eksperiment v trenutku prekinjen. Sklenili so zavezo, toda ta zaveza je prazna, saj ji manjkajo člani. Ker pa Bog sklene svojo zavezo za vselej, Jezus in njegov Bog čakata, da bosta spet dobila člane in partnerje zaveze.

Ali Jezus čaka zaman? Morda ne, saj je zadnji koncil sprejel pravico, da lahko vsak zavrne služenje vojske. Morda čaka zaman, saj je ta koncil omenjeno pravico sprejel samo v situacijsko-etičnem kontekstu: ko namreč nekomu to zavrnitev ukazuje njegova vest. Če vest nekomu drugemu tega ne ukazuje, se lahko veččin človeškega ubijanja v miru izučijo, saj s tem "brani svobodo". V primeru zakonske razveze, npr., pa koncil ne potrjuje takšnega pluralizma. Zakonska razveza je vselej in za vsakogar prepovedana. Ubijanje ljudi pa je prepovedano samo za tiste, ki imajo sramežljivo tankočutno vest.

Postaviti moramo neko vprašanje: zakaj so naši predniki po tristo letih odpora v 4. stoletju sprejeli hudičevo ponudbo? Zakaj si koncilski očetje niso upali ponovno vzpostaviti originalnega /Jezusovega/ stanja? So morda oboji menili, naši predniki in koncilski očetje, da je bil Jezus v svojih sanjah o božjem kraljestvu nerealen? So morda menili, da stanje preganjanja ne more biti stanje nekega ljudstva, da, celo nekega božjega ljudstva? So morda menili, da Jezusova nova zaveza v svoji krvi ni merila na zemeljsko kraljestvo miru in ljubezni, in da božje kraljestvo ni možno na planetu terra? So morda zaščitniki Jezusove

dediščine menili, da je ta dediščina utopija, ker se vojna in prelivanje krvi tudi v prvih treh stoletjih rimskega cesarstva ni končalo, čeprav je kristjani niso preli-vali?

Morebiti so tako menili, toda ne brez priznanja, da želi njihova etika v tem temeljnem vprašanju človekovega življenja delovati z dvema vrhovnima vrednotama, kar pa je možno samo na papirju in ne v bivačnem, v praksi. Če menimo, da "bonum commune" ne moremo služiti brez meča in sile, s tem priznamo, da je pravičnost tukaj vrhovna vrednota, ljubezen ljubezen do sovražnika/ pa kvečjemu samo še lepo zveneč slogan, ki je za oblikovanje zgodovine popolnoma neprimeren, ker da ljubezen sodi v privatno sfero, mi pa brez pravičnosti, ki jo je mogoče vzdrževati samo z mečem in silo, ne moremo stopati naprej.

V tem primeru pa religija, cerkev ne more biti več nek veljavni opij za človeka, ki nam ohranja upanje, da nas božja previdnost na kakršenkoli način vendarle ne bo zapustila. Preroška naloga pa bi tako ostala samo za zunajcerkvene osebe, ki bi pot, ki jo je nekoč pokazal Jezus, želele iskati še naprej. Kdor je Jezusov učenec, ta upa na uresničljivost njegovih naukov. Če v Jezusovi cerkvi zanjo ne bi bilo nobenega prostora, potem ta cerkev več ne bi bila Jezusova cerkev. Njegov eksperiment je treba nadaljevati! Zaveza je odprta. Bog čaka na partnerja.

Če bi bilo vse kar smo povedali nevzdržno, bi to pomenilo, da je Bog uresničil neko delo, v katerem bi bili vsi primerni za ubijanje ljudi. Cerkev lahko cenzurira božje sanje kot nerealistične. Toda Bog ni nemočen. On znore tudi iz kamna ustvarjati Abrahamove sinove, ki bodo nadaljevali njegovo zavezo.

JENSEITS DER IUSTITIA

a.- Was wir beim Messias nicht finden

In der Wüste bot der Verführer dem Messias alle Reiche dieser Welt an: "All die Macht und Herrlichkeit dieser Reiche will ich dir geben...Wenn du dich vor mir niederwirfst und mich anbetest, wird dir alles gehören" (Lk. 4, 6-7). Der Messias wies die Bedingung, aber auch das Objekt des Angebotes zurück. **Er wies jene Macht zurück, die die Macht der weltlichen Reiche ist.**

Selbst in äußerster Bedrängnis blieb er bei dieser Ablehnung. Als der Fürst dieser Welt ihn in der Gestalt einer bewaffneten Truppe festnahm, war er nicht geneigt, diese Macht in Anspruch zu nehmen, wie auch schon damals in der Wüste. Diese Art von Macht war ihm fremd: "Es kommt der Herrscher dieser Welt. Über mich hat er keine Macht" (Jn. 14, 30). Der Fürst dieser Welt verfügt tatsächlich über solche Macht und Herrlichkeit (Nr. 87), wie er sie dem Messias angeboten hat: "Sie sind mir überlassen, und ich gebe sie, wem ich will" (Lk. 4, 6). **Im Messias finden wir nichts von derlei Macht und Herrlichkeit.** Völlig ungeschützt trat er denen entgegen, die bereit waren, solche Macht vom Satan anzunehmen. Er ließ es zu, daß sie ihn verspotteten und blutig schlugen; er ließ es zu, daß sie ihm das Leben nahmen. Er hieß Petrus, das Schwert wieder in die Scheide zu stecken; vom Vater verlagte er keine Legion; er hatte auch keine Diener, die für ihn gekämpft hätten (vgl. Mt. 26, 52-53, Jn. 13, 36).

Diese Art von Macht war dem Satan überlassen! Wie konnte Gott etwas geben, das sich von ihm grundsätzlich unterscheidet? Wie konnte er so etwas verleihen, was

dann soviel Schaden anrichtet? In Gott gibt es nichts, was geschaffen wäre, und doch kann er Geschöpfe ins Leben rufen. Gott selbst kann nicht sündigen. Er kann aber Wesen schaffen, die dazu fähig sind. In Gott gibt es nur die Macht des Gebens. Er kann aber ambivalente Wesen schaffen, die die Macht haben, zu geben und zu nehmen. Und er kann nicht nur solche Wesen schaffen, er tat es auch, - um sie erlösen zu können, und um diesem mit ambivalenter Macht ausgestatteten Wesen, die Möglichkeit anzubieten, in freier Wahe sich für die Macht des Gebens, für die Liebe zu entscheiden (Nr. 125). Er selbst nimmt diese Macht nicht in Anspruch. Ohne Gewalt anzuwenden und ohne Waffen kam er in eine Welt, die Waffen benutzt und Gewalt anwendet. Als ein Todeskandidat erschien er in dieser Welt, - und zu Tode kam er auch darin (Nr. 26e). Er tat dies für sein Reich. Durch sein Verhalten, das die Anwendung von Gewalt und von Waffen nicht kennt, versetzte er der waffen- und gewaltanwenden den Macht, und dadurch dem Fürst dieser Welt, den Todesstoß. Und dadurch **begründete er ein anderes Reich**; ein Reich, das sich von denen, die ihm vom Satan angeboten wurden, grundsätzlich unterscheidet. Damit begründete er **eine Macht, die sich grundsätzlich von jener Macht unterscheidet, die Waffen und Gewalt anwendet** (Nr. 133).

Wie stellte er sich das Verhalten der Seinen vor? Wie stellte er sich die Beziehung der Seinen zu jener Macht vor, die zum Wesen des Satan gehört; wie die Beziehung zu den Imperien dieser Welt; wie die Beziehung zur Macht der Gewalt und der Waffen? Unser Kapitel versucht dies zu klären.

b.- Iustitia

Liebet eure Feinde ... Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halte auch die andere hin, und dem, der dir den Mantel nimmt, laß auch das Hemd ... richtet nicht ... verzeihet ... (Lk. 6, 27. 29. 37).

Durch das Ablehnen von urteilen und verurteilen, sowie der Verteidigung des Eigentums, oder der körperlichen Unversehrtheit, oder des eigenen Lebens, **gerät der Messias in Widerspruch mit dem Iustitia-Ideal**, nicht aber mit sich selbst. Das jesuanische "dikaiosyné" und die "iustitia" haben nicht dieselbe Bedeutung. Einerseits kennt das "dikaiosyné" nicht die Bestrafung des Bösen (distributive Gerechtigkeit), andererseits bedeutet es aber weit mehr, als nur die Absicherung dessen, was dem Menschen (im Sinne der juristischen Gerechtigkeit) zusteht. Das jesuanische "dikaiosyné" und die "iusticia" haben dieselbe Bedeutung, geht es um die Ablehnung der Ungerechtigkeit (dem Tagelöhner im Weinberg wird der ausgehandelte Lohn auch ausbezahlt), sie unterscheiden sich aber, kommt die Liebe hinzu, die keine Grenzen kennt (Nr. 12d). Im Munde Jesu ist das "diakaiosyné" nur ein ethischer Formbegriff für den ethischen Inhalt des WEGES, der Liebe. Die Ethik Jesu ist der WEG, d.h. das "diakaiosyné", d.h. die Liebe.

Wir müssen die Relation zwischen dem Begriff und dem Ideal der Iustitia einerseits, und dem Begriff und dem Ideal der jesuanischen Liebe andererseits genau definieren. Beides sind Verhaltensregeln; - Gesetze, Gebote also. Soweit sind sie identisch. Der Unterschied zwischen beiden besteht in erster Reihe darin, daß die Verwirklichung der Liebe durch das Gewissen motiviert und inspiriert wird, was aber nicht unbedingt auch bei der Iustitia der Fall sein muß; bei dieser spielt der Zwang die wichtigere Rolle. Während **die Liebe ein rein moralischer Begriff ist, kann die Iustitia einer sein, ist aber vorrangig ein juristischer Begriff**. Die Welt der Liebe

ist die Moral, die der Iustitia in den meisten Fällen das Recht. Die Iustitia, das Recht, grenzen wir von der Liebe, der Moral, dadurch ab, daß wir sie als Zusammenfassung all jener Gesetze und Gebote betrachten, die durch Gewaltanwendung erzwungen werden können, oder sogar müssen.

Das Recht, das in der Realität nicht erzwungen wird, ist nur Buchstabe und nicht Leben; nur Wissen und nicht Sein.

Dieses Unterscheiden hat bedeutsame Folgen. Während wir die Manifestationen der Liebe eindeutig als freiwilliges Geben erkennen, ist dies bei den Leistungen, die aufgrund der Iustitia gebracht werden, nicht der Fall. Da zum Begriff des Gebens auch die Freiwilligkeit gehört, **ist das Geben, das durch das Wissen von der Erzwingbarkeit bedingt ist, in Wahrheit kein Geben.** Soll das Gesetz erfüllt werden, so gilt vorrangig die Rechtsvorschrift: "Entweder du gibst es, oder ich nehme es!" ("Und bist du nicht willig, so brauch ich Gewalt").

Das Recht gehört nicht in die Welt des Gebens. Auch schafft es keine Ordnung des Gebens. Zum Wesen des Rechts gehört es vielmehr, eine Ordnung des **Beschaffens/Erwerbens** zu begründen. Den zum Geltungsberich eines bestimmten Rechtes gehörenden Mitgliedern einer Gemeinschaft wird die Voraussetzung geschaffen, das zu erlangen, was sie wollen, ohne dabei die bestehenden Gesetze zu umgehen, vielmehr gerade kraft dieser Gesetze. Diese Ordnung des Beschaffens wird durch jene Gewaltanwendung gesichert, die im Dienste der legalen Gesetze stehen. Daraus folgt, daß eine Ordnung beim Beschaffen nur mit Hilfe der staatlichen Exekutivgewalt aufrecht erhalten werden kann. Der Begriff der Iustitia beinhaltet somit die Erzwingbarkeit, d.h. das Recht. Die Erzwingbarkeit setzt ihrerseits die staatliche Exekutivgewalt voraus. Noch einmal: Die Iustitia gehört nicht zur Welt des Gebens; vielmehr zu der des Beschaffens. Um den Erwerb zu sichern, wendet sie auch Gewalt an. Im historischen Bewußtsein des Menschen hat die Iustitia einen Hauch von Moral, aber auch von rechtlicher Sanktion. Dadurch, daß die Iustitia zu zwei Welten gehört, erhielt sie zwei, sich voneinander abgrenzende Begriffsinhalte, ohne einen Dualismus bestehen zu lassen. **Die Ethik, als werttheoretische Wissenschaft,** ist imstande, die Iustitia auf ihren ideellen Begriffsinhalt hin zu prüfen, ohne dabei die Kopplung mit der juristischen Sanktion mit in Betracht zu ziehen. Die Inhaber der gewaltanwendenden Macht wiederum haben die Möglichkeit, die Einhaltung von Verhaltensregeln, die sie als iustitia-identisch bewerten, zu erzwingen, obwohl die Moralinstanz diese auf keinen Fall als solche einstuft. Damit beschäftigt sich die Rechtswissenschaft, die das positive Recht systematisiert.

c.- Iustitia und Recht

Vorab noch einige Gedanken über das Recht. Identifizieren wir die Iustitia mit den bestehenden und den noch zu entstehenden Gesetzen der Staaten dieser Welt, d.h. mit dem "Rechtswesen" dieser Staaten, so **analysieren wir historische Fakten. Die auf diesem Gebiet Dienst tun, identifizieren sich gerne mit dem Wirkungskreis der Göttin Iustitia. Die Übrigen sehen dies anders.** Jede Staatsmacht behauptet von der eigenen Praxis, diese wäre eine gesetzmäßige. Und das Organ der Staatsmacht, das über die Einhaltung von Gesetz und Recht wacht, heißt durchwegs "Rechtswesen" (Justizministerium). Noch nie trug es den Namen "Unrechtswesen".

Andere denken anders über diesen Dienst am Recht. Ob wir die Vergangenheit oder die Gegenwart betrachten, - nur allzu oft können wir dabei feststellen, daß dieser

Dienst nicht immer dem Recht dient. Einerseits ist es das Individuum, das sein bisheriges Leben kritisch betrachtet und dabei feststellt, daß es nur ein dunkler und traurigstimmender Wald von Ungerechtigkeiten war; andererseits ist es der Staat, der das Rechtswesen des anderen Staates als ungerecht einstuf. Und sogar innerhalb desselben Staates kommt es nicht selten vor, daß die "Machtlosen" das, was die "Machthabenden" als Iustitia ansehen, als Ungerechtigkeit erfahren.

Die Geschichte - sie ist die Reihenfolge der Kämpfe zwischen den Rassen, den Völkern und Klassen. Da es für den Menschen unmöglich ist, sich nicht als moralisches Wesen zu erkennen, ist es ihm auch nicht möglich, einen Kampf ohne eine moralische Begründung zu führen. Die moralische Begründung, den andern zu bekämpfen, wird nur allzu oft darin gefunden, daß das "andere" Volk, die "andere" Klasse, durch seine mit Gewaltanwendung in Kraft gehaltenen Gesetze und Rechtsordnungen der Ungerechtigkeit und der Unrechtmäßigkeit Vorschub leistet. Dieses "andere" ist reihum austauschbar. Die Erfahrungen aus der Geschichte sagen uns letztendlich, daß die **in Kraft seindenden Gesetze** (des "einen", wie des "anderen") immer das Ergebnis der bestehenden Machtverhältnisse sind. Durch diese Feststellung wird "der Gerechtigkeit dienende Macht" das moralische Fundament entzogen, gegen den "anderen" begründet vorgehen zu können. Dadurch wird das Berufen der Machthaber auf die Iustitia als heuchlerische Selbstrechtfertigung entlarvt. Es ist somit klar zu erkennen, daß die Kämpfe letztendlich nichts anderes sind, als ein Kräftemessen innerhalb der menschlichen Gesellschaft.

Wir sagten schon (in Nr. 59b), daß das Recht eine bestimmte Ordnung des Beschaffens hervorruft. Dies muß noch ergänzt werden. Nur die Führer und die Nutznießer dieser Ordnung sehen sie als Beschaffungsordnung. Dies sind nur die "einen". Die "anderen", die realiter und potentialiter gegen diese Ordnung sind, betrachten sie eher als eine Ordnung **des Nehmens**, und weniger als eine des **Beschaffens**.

Um diesen Kampf zu begründen und zu beschreiben, sollte in erster Reihe der Wortschatz des technischen (und nicht des moralischen) Wörterbuches angewendet werden. Das Benutzen des ethnischen Wortschatzes gilt entweder als Alibi, oder er sollte zweitrangig bleiben. Rollen zwei Eisenkugeln gegen einander, - die eine groß, die andere klein so wird die große die kleine von der Bahn verdrängen und dadurch an Terrain gewinnen. Die größere Kraft besiegt die kleinere. Die Feststellung von eben sagt doch ganz klar, daß in der Welt der Gewaltanwendung die Gesetze der Mechanik gelten. Bei den Eisenkugeln redet niemand von der Iustitia. Ebenso findet der politisch-gesellschaftliche Gegner dieses Wort im Munde seines Gegners als unpassend. Das Recht des "anderen" wird als Utrecht eingestuft, und als Ungerechtigkeit das, was dieser als Iustitia hält.

d. - Iustitia und Moral

Analysieren wir den Inhalt der Iustitia, und klammern dabei die juristische Sanktion aus, gelagen wir zu ihrem ideellen Inhalt. Was bedeutet die Iustitia als werttheoretisches Objekt, als Tugend? Platon bringt dazu eine Definition, deren Traditionswert beim griechischen Volk sehr weit zurückreicht, die aber auch heute noch ihre Gültigkeit hat: **"Jedem das seine geben"** (ius suum cuique). Dies ist aber eine rein **formale Definition**, da sie nichts darüber aussagt, was und wieviel das meine ist.

In unserem Kulturkreis hat das ethnische Streben nach Gerechtigkeit einen moralischen Spitzenwert. Nach einem konkreteren Inhalt wird gestrebt. Im Gedankengut der **Französischen Revolution** sieht man den konkretisierten Inhalt der Gerechtigkeit in der "Gleichheit". Die Gerechtigkeit zwischen dem "einen" und dem "anderen" bestünde demnach in der "Halbierung". Die Gedankenwelt des **Sozialismus** weist diese "Halbierung" als irrealer Gleichheit zurück und behauptet, einen realeren Inhalt der Iustitia anbieten zu können: Was das "Seine" eines jeden einzelnen ist, wird durch die Fähigkeiten und die Leistungen desselben bestimmt. Mein **gerechter** Anteil ist demnach nicht unbedingt die "Hälfte", vielleicht ist es mehr, vielleicht aber auch weniger. Nach **kommunistischer Auffassung** steht mir das gerechterweise zu, was meinen Anspruch und meinen Bedarf befriedigt. Durch diese kommunistische Konkretisierung wird nicht nur die juristische Sanktion angeklammert. Vielmehr wird dadurch auch die Verwirklichung des Iustitia-Ideals in einer Zeit erst möglich werden, wenn die Gewaltanwendung und das Recht als solches nicht mehr existieren.

Im Rahmen des **christlichen Gedankengutes** ist ein Iustitia-Begriff konstruierbar, der mit dem der Französischen Revolution verwandt ist, ihn aber völlig aus der Welt des Rechts und der Gewaltanwendung herausnimmt. Gott überließ die Güter dieser Welt der gesamten Menschheit, und nicht einigen wenigen "glücklichen" Individuen, oder Klassen, oder Völkern, oder Rassen. Nur die Aufhebung aller Privilegien und aller benachteiligenden Unterscheidungen, bedeutet den Zustand der Gerechtigkeit. Das Iustitia-Ideal liegt also irgendwo in der Mitte zwischen den beiden Extremen, - der mechanischen Gleichmacherei einerseits und den Privilegien und der benachteiligenden Unterscheidung andererseits. Das ethische Postulat der Iustitia ist die Verwirklichung dieses Ideals. Zum besseren Verständnis: Mit der Zahl 100 drücken wir den nach diesem Ideal "gerechten" Anteil des Individuums aus. Kraft des aktuellen Rechts besitzt der Privilegierte mehr als die Zahl 100, der Benachteiligte weniger. Hier kann die Liebe aktiv werden, indem ohne jeglichem juristischen Zwang etwas an die abgegeben wird, die laut positivem Recht weniger als die ihnen zustehenden 100 besitzen. **In diesem Fall bedeutet die Liebe, - als Summe aller Wohltätigkeitsleistungen in einer konkreten geschichtlichen Situation und als real erfahrbare Praxis - kein Plus dem Iustitia-Ideal gegenüber. Im Gegenteil, das Ideal der Liebe ist auch nur ein Streben nach der Verwirklichung des wahren ethnischen Ideals, ein Streben nach der Verwirklichung der Iustitia.** Nennt jemand infolge des positiven Rechts nur 20 sein eigen, und jemand gibt ihm aus Liebe noch 20 hinzu, so wird er nur 40 sein eigen nennen, und nicht die 100 des Iustitia-Ideals. Worauf das Gebot des Ideals der Liebe hinauszielt, das ist die "Verheißung des Besitzens" (Nr. 58). Daraus folgt, daß einerseits die Liebe mehr bedeutet, als die durch das positive Recht abgesicherte Iustitia, andererseits aber auch weniger, als die durch die Ethik umrissene Iustitia.

Die Iustitia ist ein Ideal. Die Liebe ist die Praxis, - die Praxis im Dienste, das Ziel des Ideals anzunähern. Die Liebe kann auch bei dem aktiv werden, der selbst nur 50 sein eigen nennt, sieht er jemand, der nur 20 besitzt. Die Liebe wartet nicht, bis in der Geschichte die bestmögliche Lösung möglich ist; - sie hilft sofort. Unter den Unterstützern der Armen finden wir daher häufiger solche, die selbst nicht reich sind, - häufiger als Reiche.

Die verschiedenen Epochen, Gegenden und Völker, die zu dieser christlichen Sicht noch nicht gelangt sind, haben auch verschiedene Vorstellungen von der Iustitia. **Das Iustitia-Empfinden des Menschen trägt das Merkmal der Veränderung und der Entwicklung.** Dieses ebenerwähnte Merkmal in Betracht ziehend, können wir die

Iustitia, - wohl nur formal, aber doch - so definieren: "Iustitia nennen wir, worüber ein allgemeiner Konsens besteht". Als ungerecht gilt das, worüber kein allgemeiner Konsens herrscht.

e. - Iustitia und Liebe

Wir sahen es schon: In der Welt des Rechts kann und muß die Iustitia erzwungen werden, nicht aber die Liebe. Demnach gehört diese Iustitia nicht in die Welt des Gebens. Ihr Interesse richtet sich nicht danach, was der andere mir freiwillig geben will, sondern vielmehr danach, was mir zusteht. Sie fordert, was mir zusteht. Sie verlangt auch nach den Voraussetzungen, die es mir möglich machen, das zu erlangen, was mir zusteht. Sie fordert das mir zustehende Recht ein. **Die Liebe bewegt sich auf der Ebene des Gebens, die Gerechtigkeit auf der des Beschaffens.**

Die "Quantität" des Gebens, bzw. des Beschaffens ist ein zweiter Unterschied. Die Liebe versucht dem anderen soviel zukommen zu lassen, wieviel dieser nötig hat. Die Absicht, dies zu tun, erreicht ihre Grenze je nach den Möglichkeiten der aus Liebe gebenden Person. Die angestrebten Ziele des Iustitia-Ideals sind eben **Ideal-Ziele**. Auch die "Quantität" widerspiegelt diese Ideale. Das, was der aus Liebe Gebende anbieten kann, wird immer nur annähernd das sein, was die "Idealquantitäten" vorgeben. Der Liebe bleibt immer reichlich Gelegenheit, sich dem Ideal zu nähern, denn sie agiert nicht in der Welt der Ideale, sondern in der der realen Gegebenheiten. Die mit juristischen Sanktionen ausgerüstete Iustitia hinterläßt der Liebe ein weites Feld zum Exerzieren. Die Liebe tritt überall dort in Aktion, wo aufgrund der Iustitia die Grenzen der Beschaffungsmöglichkeiten für den anderen erreicht wurden.

Wir müssen also zwischen dem Ideal der Gerechtigkeit, der nach diesem Ideal strebenden tätigen Liebe, und der durch das positive Recht geschaffenen Situation unterscheiden. Das positive Recht kann der Ausdruck des Iustitia-Empfindens einer bestimmten Epoche oder einer bestimmten Gemeinschaft sein. Dieses Empfinden kann also durch einen allgemeinen Konsens entstehen. Es kann aber auch im Widerspruch dazu entstehen; durch Macht einer kleinen Gruppierung und zu deren Vorteil. Und weiterhin: Unabhängig davon, in welcher Beziehung das positive Recht zum allgemeinen Rechtskonsens der konkreten Gesellschaft steht, können die aktiven Akteure dieses Rechts eine zweifache Situation schaffen: je nachdem, ob sie sich selbst an das gegebene positive Recht halten oder nicht, wird die Situation als eine gesetzeskonforme oder -nichtkonforme erfahren werden.

Ob ein Gesetz im Einklang oder im Widerspruch zum allgemeinen Konsens zustande kommt, - seine Entstehung und sein Inkraftbleiben setzt immer die Anwendung von Gewalt voraus. Aufgrund dieses Dualismus müssen wir auch innerhalb des Begriffes der Gewaltanwendung unterscheiden. Die Gewaltanwendung kann so definiert werden: Sie ist die Bestrafung des Menschen durch den Menschen, durch Privation des Lebens, der Gesundheit, Bestrafung kann eine gerechte und eine ungerechte sein.

Von einer **gerechten Gewaltanwendung** sprechen wir dann, wird die Übertretung eines Gesetzes, über das allgemeiner Konsens herrscht, durch den Menschen geahndet. Als **ungerecht** gilt die Gewaltanwendung, wird die Übertretung eines Gesetzes geahndet, bei dem kein allgemeiner Konsenz vorausgesetzt werden kann.

Unterscheiden müssen wir aber auch zwischen der legalen Gewaltanwendung einerseits, die sich auf das Recht stützt, und der illegalen Gewaltanwendung andererseits, die das positive Recht außer acht läßt. Illegal Gewalt anwenden kann sowohl

die Staatsmacht, als auch die Revolution, aber auch der gemeine Verbrecher. Zu unterscheiden ist auch noch zwischen der gerechten Gewaltanwendung, die den allgemeinen Konsenz voraussetzt, und der ungerechten Gewaltanwendung, die diesen Konsenz nicht voraussetzt.

a.- gesetzliche und gerechte Gewaltanwendung (wer z.B. die Telefonzelle beschädigt, wird bestraft);

b.- gesetzliche und ungerechte Gewaltanwendung (wie es z.B. die Hinrichtung eines Martinovics oder eines Bonhoefers war);

c.- ungesetzliche und gerechte Gewaltanwendung (wenn z.B. der Richter den Unschuldigen freispricht, den er aufgrund des positiven Rechts verurteilen müßte; eine Revolution zugunsten der Mehrheit; die im Elend Lebenden berauben die Reichen); ungesetzliche und ungerechte Gewaltanwendung (wenn z.B. der Richter den Unschuldigen verurteilt, den er aufgrund des positiven Rechts freisprechen müßte; ein Putsch zugunsten einer Minderheit; der Reiche beutet den Armen aus).

Da die Kinder dieser Welt von den eben aufgezählten Gewaltanwendungen abwechselnd immer jene als Gewalttätigkeit brandmarken, die sich gegen die eigenen Interessen richtet (für Haynau war Kossuth, für Kossuth war Haynau gewalttätig, für den Polizisten ist der Revolutionär und für den Revolutionär ist der Polizist der Gewalttätige), werde ich diesen Begriff kaum benutzen, da sein Sinnesgehalt zu ungenau umrissen ist.

In Nr. 59b zitierten wir aus der Bergpredigt das Gebot des Messias, keinerlei Gewalt anzuwenden. Er verbietet die Gewaltanwendung auch denen gegenüber, deren Verhalten auf keinen Fall konform mit dem voraussetzbaren allgemeinen Konsens ist. Wer mir auf die Wange schlägt, oder mir das Gewand wegnimmt, handelt sicher nicht im Sinne des allgemeinen Konsenses. Reagiere ich darauf mit Gewaltanwendung, so wäre ich sicher im Einklang mit dem allgemeinen Konsenz. Schlage ich angemessen zurück, so ist meine Reaktion auf den Anwender von Gewalt als legal und gerecht einzustufen. **Die Aussagen des Messias verbieten selbst diese gerechten und legalen Formen der Gewaltanwendung.**

Durch diese Aussagen gerät Jesus in Gegensatz zum wesentlichen Merkmal der Iustitia im juristischen Sinn, - zur Gewaltanwendung. Dieser Gegensatz besteht aber auch zur ethnischen Form der Iustitia. Gegen die andere, die ungerechte Form, gegen die "Gewalttätigkeit", widersetzte sich auch schon das noch unvollkommene Gesetz (des Alten Testaments). Aus diesem Grund unterscheiden wir nicht zwischen Gewalttätigkeit und Gewaltanwendung.

f.- Jenseits von Beschaffen und Nehmen

Für die Denker verschiedenster Prägung erscheint das Iustitia-Ideal als höchster ethischer Wert (Nr. 74e), als ordnungschaffendes Prinzip beim Zusammenleben der Menschen. Ein Gesetz, das von Iustitia-Ideal vollkommen durchdrungen ist, erhält die auszeichnende Bezeichnung "Naturgesetz". Als Folge daraus, beruft man sich bei der Gewaltanwendung, die ein Naturgesetz wirksam sein läßt, auf das "Naturrecht". **Wie auch die Iustitia, so hat leider auch das Naturgesetz und das Naturrecht keinen sicheren, dauernden und genau umrissenen Inhalt.** Als Folge, wurden im Laufe der Geschichte auch diese Begriffe von den gewaltanwendenden Mächten verschiedenster ethischer Couleur ge- und mißbraucht, ähnlich der Iustitia (Nr. 59c).

Trotzdem besteht kein Zweifel, daß bei den **unterschiedlichen Gesetzgebungen immer auch der vom Menschen nicht wegzudenkende ethische Gedanke mit eine Rolle spielt**. Der Inhalt des Dekalogs klingt in allen Gesetzgebungen der Völker und Zeiten wieder; mal mehr und mal weniger, je nach Entwicklungsstand. Durch prohibitive Gesetze wird versucht, aus dem Leben der menschlichen Gemeinschaft all das fernzuhalten, was ein Zusammenleben unmöglich macht. Je ethischer die Gesetzgebungen, um so mehr wird das verboten, was dem allgemeinen Konsens widerspricht. Sich auf das Naturgesetz der Iustitia stützend, verbieten sie, dem Nächsten das Leben, die Güter, oder Lebensgefährten zu nehmen. Ebenso stützt man sich beim Ahnden eines solchen Nehmens auf das Naturgesetz der Iustitia. Um der immerwieder in Erscheinung tretenden Neigung, sich etwas aneignen zu wollen, entgegen zu wirken, will die Iustitia eine Beschaffungsordnung sicherstellen. Sie sichert die Ordnung bei der Beschaffung, denn ohne diese Ordnung entsteht die "Ordnung des Nehmens", d.h. eine Unordnung, ein Fehlen jeglicher Führung (=Anarchie).

Im Ablauf der Geschichte ist die Anarchie immer nur eine sehr kurze Zeitspanne möglich. Unter den vorhandenen Kräften gewinnt sehr bald eine die Oberhand und schafft eine neue Ordnung des Beschaffens.

Der Messias stellt sich gegen keinerlei Ordnung des Beschaffens (,die bekanntlich die Anarchie unterbindet). **Der Messias ist kein Anarchist, und seine Ethik ist keine anarchistische Ethik**. Er will nicht die eine Macht, die die aktuelle Beschaffungsordnung sichert, durch eine andere ersetzen, die ihrerseits eine andere Ordnung des Beschaffens festigen will. Er will weder Prinzipien, noch Personen austauschen. Selbst für die Beschaffung der lebenshaltenden Güter wollte er keine neue Ordnung. Dies haben wir schon im vorhergehenden Kapitel gesehen. Ohne die Ordnungen des Beschaffens abschaffen zu wollen, gab er den seinen das Gebot des Gebens. Wie bei den materiellen Gütern, so erkannte er auch beim Thema des fünften Gebotes des Dekalogs die geschichtliche Symbiose zwischen dem Beschaffen und dem Nehmen, dem Beschützen und dem Vernichten des Lebens ganz klar. Er wußte vollends bescheid über die in der Geschichte immerwieder gemachte Erfahrung, daß auch die Vertreter und Wächter der sich auf die Iustitia berufenden Beschaffungsordnungen, im Bewußtsein ihres Machtbesitzes, dem "anderen" das Leben "nahmen". Und sie taten dies, während sie im Dienste der Iustitia das Leben gegen die Bedroher desselben schützen wollten. **Bei der Wertschätzung des Lebens gibt es zwischen den Ehrbaren und den Halunken eine sehr fließende Trennungslinie**. - Dies hat auch der Messias erfahren.

Er ruft die Seinen beim fünften Gebot nicht zur Anständigkeit auf, noch zur Gerechtigkeit, noch Beachtung des *Lex naturalis*. Er fordert sie auf, das *Lex evangelica* zu beachten, - seinem Beispiel zu folgen. Der Messias hat keinem das Leben genommen, noch das Nehmen des Lebens geahndet. Einzig das seine hat er hingegeben.

ES GIBT KEIN ZURÜCKSCHLAGEN

a.- Zorn und Beleidigung

Er kam nicht, um das Gesetz aufzuheben. Er kam, es zu erfüllen. Kein Mensch soll das Leben des anderen Menschen beenden, - das ist sein Wille. In der Bergpredigt

zitiert er mit Nachdruck das alte Gesetz: "Du sollst nicht töten!" Sich gegen den Ritualismus der Pharisäer wendend, die er Söhne der Prophetenmörder nennt, ist der Mord das, was uns vor Gott unrein werden läßt (vgl. Mt. 5, 21; 15, 19; Kk. 7, 21). Der reiche Jüngling will von ihm wissen, wie er das (ewige) Leben erlangen kann. Seine Antwort darauf: "Du sollst nicht töten!" (Mt. 19, 19; Mk. 10, 19; Lk. 18, 20).

Der Messias, der gekommen ist, das Gesetz zu erfüllen, will, daß das Gesetz im allgemeinen und dieses eine im besonderen, im Kreise der Seinen zur Wirklichkeit wird. Die Bergpredigt bringt sechs Antithesen. Drei davon (die erste, die fünfte und die sechste) beziehen sich auf unser Thema (Nr. 15d).

Du sollst nicht töten!	- Zürne nicht!
Räche dich mit Augenmaß!	- Räche dich überhaupt nicht!
Nur deinen Feind sollst du hassen!	- Du sollst niemanden hassen!

Sehen wir die erste Gegenüberstellung: "Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten; wer jemand tötet, soll dem Gericht verfallen. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein" (Mt. 5, 21-22). Im Interesse, das GESETZ zu erfüllen, **verbietet der Messias selbst den Zorn, der zum Mord führen kann.** Die Lehre und das Verhalten des Messias müssen sich einander decken. Nun ist aber der Messias auch oft genug erzürnt (Nr. 38c).

Der Zorn ist ein unangenehmer Bewußtseinszustand, der unvermeidlich zum menschlichen Leben gehört. Gerade ich in eine Situation, die meine eigenen Ziele durchkreuzt, oder dies geschieht durch das Verhalten eines anderen Menschen, so gerate ich fast zwangsweise in diesen Zustand. Als Analogie: auch Gott wird vom Zorn ergiffen. In der Synagoge (zu Kafarnaum) blickt der Messias zorneregt um sich, da niemand auf seine Frage antwortet (Mt. 3, 5). Bei der Beschreibung des Jüngsten Gericht wird der Zorn Gottes ebenfalls erwähnt (Lk. 21, 23). Im Gleichnis vom hartherzigen Diener, wird der König vom Zorn gepackt und er übergibt den Diener den Peinigern (Mt. 18, 34). Dasselbe geschieht im Gleichnis von der Einladung zum königlichen Festmahl. Zorn erfüllt schickt der König seine Soldaten aus (Mt. 22, 7). Ähnliches lesen wir in der Lukas-Version (Lk. 14, 21).

Wer eine bestimmte Sache vertritt, wird sich - so oder so - über jene ärgern, die dagegen sind. **Wichtig dabei die Frage, welches weitere Verhalten durch einen solchen Bewußtseinszustand ausgelöst wird.** Der erzürnte Jesus heilt in der Synagoge die verdorrte Hand. Der erzürnte Hausvater läßt ungeladene Gäste kommen. Beim Zorn der beiden königlichen Personen kommt es zum Richterspruch und zur Vollstreckung. Für ein solches Verhalten gibt der Messias kein persönliches Beispiel. (Die erwähnten Gleichnisse weisen auf das Gericht außerhalb unsers Aions hin. /-Nr. 35d, 36e).

Demnach ist es klar erkennbar, daß unsere erste Antithese nicht den Zorn als solchen verbietet, der Menschen auch gegen seinen Willen entsteht, sondern vielmehr den, der zur Verurteilung und zur Vollstreckung führt. Es ist der Zorn, der zum nord inspiriert. Da Zorn sehr häufig dazu verleitet, dem anderen zu schaden, ihn zu beleidigen, ihm etwas zu nehmen, bis hin zum "Nehmen" der zum Leben notwendigen Güter und des Lebens selbst, macht Jesus keinen begrifflichen Unterschied. Ohne Zweifel meint er aber folgendes: **Wer einen Zorn gegen seinen Bruder oder seine Schwester hegt, der zum richterlichen Urteil und zur Vollstreckung führt, oder ihm etwas zuleide tut, der verdient es, selbst verurteilt zu werden.** Von seiten des Messias ist

dies in diesem Aion ein Praktisches Werturteil, das dem Urteil am Ende dieses Aions als Begründung dient.

In einigen Kodexen finden wir diesen Zusatz: "... jeder, der ohne Grund zürnt ..." Ein solches Verhalten ist **jeden Anstands bar**, und ist auch schon im Alten Bund verboten; ... auch den Alten wurde es schon gesagt. Dieser Zusatz ist wahrscheinlich die erklärende Bemerkung des Abschreibers, durch die er den ursprünglich undifferenzierten Satz in Richtung eines ethischen Anstandes verständlich machen will. Ähnlich ist auch der zweite Teil dieses Verses zu interpretieren: "... und wer zu seinem Bruder sagt: "raka"!, soll dem Spruch des Hohen Rates verfallen sein; wer aber zu ihm sagt: "more"!, soll dem Feuer der Hölle verfallen sein" (Mt. 5, 22b). Den Ausdruck "raka" (=Dummkopf) benutzt Jesus nur dieses eine Mal, dagegen häufiger den Ausdruck "more" (=gottloser Narr; vgl. auch Nr. 45e). Es ist ein Ausdruck ethischer Prägung mit stark abwertendem Gehalt. "Raka" ist die mindere, "more" die schwerwiegendere Beleidigung.

Diese Beleidigungen beinhalten die Absicht, dem anderen zu schaden, bis hin, ihm das Leben nehmen zu wollen, - wie dies bei den Pharisäern zu beobachten ist, die sich über die Heilung am Sabbath aufregen, und beim Hohenpriester, der Jesus als "Gotteslästerer" hinstellt (Lk. 6, 11; Mk. 14, 64). Die Jerusalemer Bibel übersetzt diese Begriffe mit "Kretin" und "Renegat". Ersteres bezweifelt die intellektuellen Fähigkeiten, das zweite Wort hingegen, die Verbindung mit Gott. Demgegenüber drückt das Wort "more" sehr viel stärker die Absicht aus, dem anderen gegebenenfalls selbst das Leben nehmen zu wollen. Ähnliches klang zur Zeit Jesu beim Wort "Fluchen" mit. Den selben Beiklang kann zu anderen Zeiten und in anderen Gegenden das Wort "Jude", oder "Faschist", oder "Bolschewik" haben. Das Wort "more" wird je nach Kulturkreis verschieden übersetzt werden müssen. Passend wird jenes Wort sein, bei dem das Lynchen oder wenigstens die Festnahme mit anklängt ... Es muß ein Wort sein, durch das die damit "bestückte" Person im konkreten soziologischen Rahmen unmöglich gemacht werden kann. - Nun aber das Problem! **Einerseits benutzt Jesus diese Beleidigung sehr häufig, und andererseits verbietet er sie gleichzeitig.** Seine Gegner beleidigte er nicht nur mit diesen Worten. Er nannte sie Sünder, gottlos, böse und ein ehebrecherisches Geschlecht (Mt. 12, 39, 45; 16, 4; 17, 17; Kk. 8, 38; 9, 19; Lk. 11, 29; 9, 41), als auch eine Schlangenbrut (Mt. 3, 7; 12, 34; 23, 33). Aus seinem eigenen Munde konnten die Hohepriester seines Volkes das niederschmetternde Urteil über sich selbst vernehmen: "Amen, ich sage euch: Zöllner und Dirnen gelangen eher in das Reich Gottes, als ihr ... das Reich Gottes wird euch weggenommen ..." (Mt. 21, 31, 44).

Vor den Hohen Rat und ins Feuer der Hölle gehören jene, in denen durch solche Worte die Bereitschaft zum Nehmen geweckt wird. Wer den, der keinen Grund zur Kränkung gibt, trotzdem mit Worten beschimpft, der mißhandelt schon, und es ist nicht auszuschließen, daß es bei der verbalen Mißhandlung bleibt. **Der Messias kann seine Gegner beleidigen, da er sicher ist, daß er nie zum Stein greifen wird.** Auch wird er nicht nach einem Verbündeten Ausschau halten, um mit Hilfe der Macht seine Gegner zum Schweigen zu bringen. Er kann sie beleidigen, weil er bereit ist, die Folgen seiner Beleidigungen ohne Widerstand abzuwarten und zu ertragen. Dem Beispiel seines Herrn folgend, kann, und um der Sache des Reiches Gottes willen muß sogar, das Hausvolk Gottes gelegentlich seine Gegner beschimpfen. Nur darf ihm dabei das Bewußtsein nie abhanden kommen, daß es die Folgen dieser Beschimpfungen ohne bewaffneten Schutz ertragen und erleiden muß, so wie es auch sein Meister getan hat.

Dadurch wird von aller Anfang an ausgeschlossen, daß jemand beschimpft wird, der keinen Grund dazu bietet. Wer bewußt ungeschützt dasteht, wird gründlich darüber nachdenken, was das sein muß, was er den mit Waffen ausgerüsteten Gegnern unbedingt sagen muß und wird. Jesus ging bei seinen Beschimpfungen sehr bewußt vor. Jesus wird bei einer Gelegenheit von einem Pharisäer zum Essen eingeladen. Ohne ein Blatt vor den Mund zu nehmen, sagt er, was er über die Pharisäer denkt. Ein Schriftgelehrter macht ihn auf das Beleidigende aufmerksam: "Meister, damit beleidigst du auch uns" (Lk. 11, 45). Jesus steckt nicht zurück, vielmehr geht er einen Schritt noch weiter: "Weh auch euch Gesetzeslehrern!" (Lk. 11, 46).

Die Ethik des Messias ist auch die Ethik seines Volkes. Einen solchen Standpunkt kann es nicht geben: Da der Messias Gott war, konnte er so handeln, - nicht aber auch ich. Er konnte es tun, ich muß es nicht. - Um seinem Auftrag gerecht zu werden, mußte er solche Bewertungsäußerungen machen. Er mußte jene demaskieren, die sein Volk zerstreuen wollten (Mt. 12, 30). Und sein Volk hat die gleiche Aufgabe.

Durch all dies wird die Bedeutung der ersten Antithese des zur Vollkommenheit gebrachten Gesetzes nicht gemeindert. Der Messias bremst die zum Schlag ausholende und zum nehmen bereite Hand von aller Anfang an, da die Erregung am Anfang noch zu stoppen ist. Nur wer fähig ist, den Zorn und die Beleidigungen, die dazu drängen, zu schädigen, zu bremsen oder gar verschwinden zu lassen, kann darauf hoffen, in sich jene psychischen Voraussetzungen zu schaffen, die notwendig sind, um sich der fünften Antithese zu stellen.

b.- Richtet nicht

Der vom Gott der Liebe kommende Messias überläßt es der Liebe, daß er und die Seinen auf dieser Erde eine gerechtere Welt schaffen. Der Vater läßt seine Sonne auch über die Bösen aufgehen, und gibt auch für die Unwahren seinen Regen. Jene, die seine Liebe nicht annehmen, werden dem Messias-König erst nach Beendigung unseres Aions als Richter und Vollstrecker begegnen. Bei dieser Gelegenheit wird nicht nur der Messias als Richter auftreten, sondern auch die Seinen (Nr. 36c, h). Die den Messias ablehnende Generation wird dann auch von den Bewohnern Ninives und der Königin von Saba gerichtet werden und Moses wird der Ankläger des auserwählten Volkes sein (Mt. 12, 41-42; Lk. 11, 31-32; Jn. 5, 45). Seine Jünger werden auf zwölf Thronen sitzen und die Zwölf Stämme Israels richten (Mt. 19, 28; Lk. 22, 30). Ja, sogar jene, die selbst Barmherzigkeit erfahren haben, werden mitbestimmen, wer in die ewigen Wohnungen aufgenommen werden kann, denn die Aufgenommenen werden als Aufnehmende in Erscheinung treten (Nr. 54d).

In diesem Aion wird weder der Messias, noch das Volk Gottes richten. Er fällt keine richterlichen Urteile, die in diesem Aion auch vollstreckt würden. Wie der Messias von niemand zum Richter und Vollstrecker unter uns eingesetzt wurde, so kann er auch selbst niemand von den Seinen dazu bestimmen (Lk. 12, 14). Selbst der, der ohne Sünde ist, steinigt nicht den, der das Gesetz übertreten hat. Der Messias erlaubt es nicht, das Unkraut auszureißen, da dabei die Gefahr besteht, daß auch der Weizen ausgerissen wird. Von Anfang an soll es keine Möglichkeit dazu geben, einen Unschuldigen zu verurteilen (Mt. 11, 7; 23, 23; Lk. 11, 42). Aufgrund der traurigen Vorkommnisse im Alten Bund, setzt er alles daran, das Volk des Neuen Bundes vor einem unerhörten Ärgernis zu bewahren, davor nämlich, daß die zu Vertreter Gottes

Berufenen die von Gott Gesandten (=Propheten) steinigen. Im Rahmen der Bergpredigt sind solche Worte aus dem Munde des Messias zu vernehmen: "Richtet nicht ... verdammt nicht" (Mt. 7, 1; Mk. 4, 24; Lk. 6, 38).

Ein Urteil zeugt das andere, - ob es nun von Gott oder einem Menschen stammt. Wer richtet und verdammt, - der wird von Gott gerichtet und verdammt; aber auch von seinem Mitmenschen. Bedingt durch die Ordnung des Beschaffens ist die Geschichte des im Dienste der Iustitia richtenden Menschen zugleich auch die Geschichte des gerichteten Richters. Der Richter von gestern verliert heute seinen Kopf, und mit dem Richter von heute wird dies morgen geschehen. Die Schriftgelehrten, die Jesus steinigen wollten, werden von den eigenen Söhnen gerichtet werden (Mt. 12, 27).

Demgegenüber sind **im Leben der Seinen** die (nichtrichterlichen) Urteile (Nr. 35) über Fakten, moralische Werte und menschliches Verhalten, **ebenso erlaubt, ja, sogar notwendig**, wie sie auch im Leben des Messias erlaubt und notwendig waren. Sie sind die notwendigen Folgen des menschlichen Lebens. Der Pharisäer Simon mußte fähig sein, festzustellen, wer von den beiden Schuldnern mehr liebte. Den Pharisäern war es zuzumuten, daß sie erkennen, in der messianischen Zeit zu leben. (Lk. 7, 43; 12, 56; Mt. 16, 3). Es ist ein großer Jammer, daß die Menschen von Jerusalem nicht im Zeichen des Geistes, sondern in dem des "sarx" urteilen; sie müßten zu einem moralisch richtigen Urteil gelangen: Sie müßten draufkommen, was gottgefällig ist (Jn. 8, 15; 7, 24; Lk. 12, 57).

Nicht nur der Täufer mußte Herodes tadeln, auch des Volk Gottes muß den Sünder zurechtweisen. Selbst der Messias hätte von seinen Gegnern getadelt werden müssen, hätte er gesündigt (Lk. 3, 19; 17, 3; Mt. 18, 15-17; Jn. 8, 42). Selbst den größten Sünder hat der Messias nicht getadelt, kehrte er von seinem bisherigen Weg um. Stieß er aber auf Verstocktheit, so war er sehr hart in seinem Tadel; besonders dann, wurde dabei sein Volk in die Irre geführt, oder es handelte sich um ein großes Ärgernis. Eine Erklärung für diese Härte finden wir in seinem Verantwortungsbewußtsein für die Sache des Reiches Gottes. Und ein solches Verantwortungsbewußtsein ist auch von den Seinen zu erwarten. Ihnen ist aufgetragen, das zu "binden" und zu "bewahren", was nicht "gelöst" und nicht verziehen werden kann (Mt. 16, 19; 18, 18; Jn. 20, 23). Sie müssen beurteilen, wer zum Reiche Gottes gehört und wer nicht.

Das Volk Gottes muß ohne Wenn und Aber beurteilen, welches Verhalten ein der Lehre des Messias gemäÙes ist und welches nicht. Ob nun jemand innerhalb des Volkes Gottes etwas gegensätzliches vertritt, oder ob ein Außenstehender den Messias angreift, es ist die Pflicht des Volkes Gottes, dazu ein klare Stellung zu nehmen. Auch für die, die ein Urteil fällen, gilt die Regel, die der Messias den Pharisäern vorgehalten hat, als sie die Frau steinigen wollten. **Im Auge des anderen den Splitter zu sehen, während man selbst einen Balken darin hat, ist nicht nur Heuchelei, sondern auch ein Verhalten, das die Gemeinschaft zur Auflösung bringt** (Mt. 7, 4-5). Vor dem Tadeln des anderen muß die eigene Metanoia stehen. Ohne diese Metanoia wird der Tadel zu einer wertlosen Ermahnung herabgemindert, die keine guten Früchte bringt. Denn die getadelte Person wird an mich denselben Maßstab ansetzen, mit dem ich sie gemessen habe. Und das Ergebnis wird dann alles andere sein, als eine geschwisterliche Liebesgemeinschaft (Mt. 7, 4; Lk. 6, 38b).

Vergleichen wir das "Richte nicht!" mit dem "Richte!", so ersteres im Evangelium die gewichtigere Rolle. Die Metanoia fordert in erster Reihe das Urteil über mich selbst. **Einen positiven Wert hat der Tadel nur, dient er dem Vorwärtskommen des anderen und der Einheit des Volkes Gottes.** Er darf nie zu einem richterli-

chen Urteil werden; sein Ziel darf nie die Beeinträchtigung des Lebens, der Gesundheit, der Freiheit und des Eigentums des anderen sein. Ein moralischer Tadel kann ähnliches zur Folge haben. Will die getadelte Person sich nicht bekehren, beraubt sie sich - infolge des Ausschlusses - selbst der Freunde. Sie erfährt eine Beeinträchtigung. Solange die Beeinträchtigung die Folge des natürlichen Wirkens der Gerechtigkeit ist, und dabei keine Macht oder Gewalt in Anspruch genommen wird, solange trägt sie nicht die Merkmale eines richterlichen Urteilspruches, das Urteil muß von der Liebe inspiziert sein.

Von der physischen Mißhandlung hat sich der Messias völlig distanziert. Die erste Antithese schließt aber auch das Zusetzen in Gedanken und durch Worte aus dem Leben des Gottessohnes aus. Die Lehre und die Lebenshaltung des Messias lassen kein Zweifel darüber aufkommen, daß das "raka" und das "more", sowie die übrigen verbalen Beleidigungen für das Volk Gottes nur sofern verboten sind, sofern sie ein richterliches Urteil bedeuten würden, und somit einer Vollstreckung oder einer sonstigen physischen Mißhandlung den Weg bereiten würden. **Physisch hat der Messias niemand geschlagen, aber verbal (Nr. 10c). Aus den verbalen Hieben wurden bei ihm niemals auch physische.**

c.- Stelle dich nicht dem Bösen entgegen!

"Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses tut, keinen Widerstand" (Mt. 5, 38-39a). -Den Menschen aus der Macht des Bösen, des Satans, der der Widersacher des Messias ist, zu befreien, -das ist die Mission des Messias(Nr. 21g, h). Wer zum Volke Gottes gelangen will, muß loskommen vom Satan und dessen Volk, vom Bösen als Person und als Verhalten. Nicht aber durch Widerstand! Wie soll man das verstehen? Das "anthistemi" hat eine einzige Bedeutung: widersetzen, widerstehen.

Dieser Widerstand bewegt sich auf der Ebene des Gedankens und nicht des Handelns. Die Gegner der Jünger konnten der Kraft der jesuanischen Lehre und Weisheit, die den Jüngern innewohnte, nicht widersprechen und nicht widerstehen. **Gegen den Messias und gegen die Seinen lassen sie nicht Argumente, sondern die Waffen sprechen.** Wer physisch nicht widersteht, der ist unwiderstehlich. Wer nicht zuschlägt, der ist mit Worten nicht zu besiegen, denn das Nichtzuschlagen - ist Wahrheit. Die Wahrheit kann nicht widerlegt werden. Die Wahrheit kann nur ans Kreuz geschlagen werden. Aber dadurch wirkt sie nur noch überzeugender. Jesus erwartet von den Seinen ein solches Zeugnis, dem der Gegner gedanklich nicht widerstehen kann. Einen physischen Widerstand kennt das Volk Jesu nicht, nur einen auf der Ebene des Gedankens. Umgekehrt, ist ein Widerstand dem Volke Jesu gegenüber in der Welt des gedankens nicht möglich, nur auf der physischen Ebene. Das Volk Jesu siegt nur mit Argumenten, seine Gegner nur durch das Zuschlagen. Noch eine Zusage Jesu: " Ich werde euch die Worte und die Weisheit eingeben, so daß alle eure Gegner nicht dagegen ankommen und nichts dagegen sagen können" (Lk 21, 15). Durch das dreimalige "gegen" wird besonders klar herausgestellt, daß das "Widerstehen" hier ein "Widersetzen" bedeutet. Die Kodexe bringen hier keine Variationen. Sie bleiben bei dem, was der Messias gesagt hat.

Aus dem bisher gesagten ist ohne Zweifel zu erkennen, daß dem Bösen mit allen Mitteln des Wortes zu widerstehen ist (ohne sich zum physischen Schlag verleiten zu

lassen). Auch besteht kein Zweifel, daß **dieses** Nichtwiderstehen nur ein Nichtwiderstehen mit physischen Mitteln bedeutet, wie dies auch die These der Antithese "Auge um Auge, Zahn um Zahn" zweifelsfrei bezeugt. Soweit unser geschichtliches Wissen reicht, wurde den Alten schon immer das gesagt, was den Heutigen aller Zeiten gesagt wird: Der Böse muß bestraft werden. Er muß bestraft werden, damit er die Lust am Bösen verliert, aber auch, um die anderen abzuschrecken, sollten diese Lust zum Bösen verspüren. Der Messias wendet sich gegen die als unanfechtbar scheinende menschliche Weisheit, die selbst von der Iustitia, dem vormessianischen höchsten Verhaltensideal, voll und ganz akzeptiert wurde. Der "berechtigte Selbstschutz" ist eine Grundthese des "Naturrechts". Das "Naturgesetz" rechtfertigt den, der diesen Selbstschutz anwendet.

Gegen diese "Lex naturalis" vertritt der Messias das "Lex naturalis contrarium" das "Lex evangelica": **Der Böse muß nicht und darf nicht bestraft werden.** Vielmehr müssen wir alles daran setzen, nicht unter dessen Einfluß zu geraten. Wir müssen auf der Hut sein, nicht in die Welt zu geraten, in der die Augen ausgestochen und die Zähne ausgeschlagen werden. - Nehmt ihm nicht das Augenlicht, schlagt ihm nicht die Zähne aus, selbst dann nicht, ist dies mit euch geschehen! - so lautet das **Lex Evangelica**.

Darüber gibt es keinen Zweifel: Der Versuch, das Lex Naturalis und das Lex Evangelica in Einklang zu bringen, kommt der Quadratur des Kreises gleich. Ich kann die erhaltene Ohrfeige zurückgeben. Ich kann die erhaltene Ohrfeige nicht zurückgeben. Beides ist möglich, - aber nicht gleichzeitig! Entweder ich gebe sie zurück, oder ich gebe sie nicht zurück. Das Lex Naturalis kennt die Erwidmung, das Lex Evangelica nicht. Beides gleichzeitig zu bekennen - das ist ein Widerspruch in sich. Nur wer schizopren ist, wird beides gleichzeitig tun wollen.

Wir müssen die Frage stellen: **Wie ist es möglich, daß das Naturgesetz und das Gebot des Evangeliums im Widerspruch zueinander stehen?** Gott ist der Schöpfer der menschlichen Natur. Wie kann er ein Gesetz bringen, das im Widerspruch zu dem steht, was er selbst geschaffen hat? Dies geht doch nicht. - die Aussage des ebenerwähnten Lex Naturalis kann höchstens die Aussage der entarteten, verdorbenen und auf das Niveau des tierischen Überlebenskampfes gesunkenen menschlichen Natur sein, nicht aber eine Aussage der menschlichen Natur in ihrem durch Gott geschaffenen Zustand! Gott hat den Menschen als sein Abbild geschaffen. Innerhalb der Dreifaltigkeit finden wir nicht den leisesten Hauch von Selbstschutz. Das Gesetz des durch Gott geschaffenen Menschen steht mit dem Gebot der frohbotschaft in vollster Harmonie. **Es ist also nicht richtig, die erwähnte Aussage als ein Lex Naturalis zu sehen.** Der zum Selbstschutz eingestetzte Schlag ist höchstens ein Lex naturae humanae depravatae (= Gesetz der verdorbenen menschlichen Natur). Gott hat den Menschen als gebendes Wesen geschaffen. Wenn es in der Frohbotschaft heißt: "Widersteht dem Bösen nicht!", so ist dies eine Aussage des Gesetzes der nichtverdorbenen menschlichen Natur. Diese Aussage kann so gemacht werden, da die Frohbotschaft den Menschen als nicht unter der Macht der verdorbenen menschlichen Natur stehend betrachtet. Für das Kleinkind ist es ein Spiel, schlägt es auf die Eltern oder die größeren Geschwister ein. Erst nach der Geburt sinken wir als Individuum auf die Ebene des tierischen Daseinkampfes, bei dem wir geneigt sind, dem anderen auch Schaden zuzufügen. Die Erwachsenen erziehen das Kind dazu, daß wir töten müssen. Wenn wir unsere Kinder - in unserer Erregung - schlagen, dann stoßen wir sie auf diese Ebene hinab. Dieses Abgleiten ist kein Verderb von der Wurzel her, auch keiner sich in die Genen eingesteter und daher unvermeidbarer Atavismus. Dieses Ab-

gleiten ist das Produkt jeder einzelnen Generation. Wer bereit ist, mit der Wahrheit des Messias in einen Dialog zu kommen, bei dem wird sehr bald die "verdorbene menschliche Natur" verschwunden sein.

Ohne die These "Widersteht dem Bösen!", wäre die Sendung Jesu eben auch nur ein Versuch unter vielen im Laufe der Geschichte, der Menschheit die Rettung zu bringen. Durch diese These hebt sie sich qualitativ von allen übrigen ab. **Ohne diese These würde das Konzept des Messias den Wert und das Schicksal aller Machideologien teilen.** Durch diese These befreit er sich von der Macht der gewaltanwendenden Macht. Mit dieser These zeigt er die einzig mögliche und reale Möglichkeit, die Macht absterben zu lassen. Beim Suchen nach dem Sinn des messianischen Werkers, haben folgende Fragen eine zentrale Bedeutung: Bezog er diese These vol- len Ernstes auch auf sein Volk? Wird diese These von seiner übrigen Lehre eindeutig untermauert? - Hier muß nach einer umfassenden Antwort gesucht werden.

Der Messias war sich der Bedeutung dieser These vollends bewußt; so sehr, daß sie ihn auf Golgotha brachte. Er ließ keine Gelegenheit aus, dies eindeutig und reichlich zu dokumentieren. **Seine Antithese erläutert er durch eine Reihe von Gleichnissen.** Ein erstes Beispiel: "... sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt (rapizein), dann halt ihm auch die andere hin" (Mt. 5, 39), bzw. : "Dem, der dir die eine Wange verletzt (typtein), halt auch die andere hin" (Lk. 6, 29). Der Text läßt keinen Zweifel zu. Das Beispiel illustriert die These: Mich gegen den Bösen, der mich schlägt, zu wehren, - darf ich nicht.

Dem Illustrationsbeispiel unserer these widerspricht das Verhalten Jesu im Hause Hannas keineswegs. Auf die Antwort hin, die Jesus dem Hohepriester gab, schlug der dabeistehende Diener Jesus ins Gesicht (rapisma, - im Singular). Jesus streckt ihm nicht auch die andere Seite hin, sondern verlangt Rechenschaft von diesem: "Wenn es nicht recht war, was ich gesagt habe, dann weise es nach; wenn es aber recht war, warum schlägst du mich?" (Jn. 18, 23). Durch sein Verhalten illustriert der Messias sowohl die fünfte Antithese (kein physischer Widerstand dem Bösen gegenüber), als auch unser erstes Gleichnis, das diese Antithese erläutern will (er liefert sich den Grausamkeiten aus). Am empfindlichsten trifft einen Büttel die Widerrede eines Gefesselten. Durch Schweigen oder durch das Hinhalten der anderen Wange hätte er sich den Grausamkeiten der Büttel nicht besser ausliefern können, als gerade durch diesen selbstbewußten verbalen, - und nicht physischen Widerstand. Es kann also gar keine Rede davon sein, daß Jesus sich durch diese Frage gewehrt hätte. In den Augen der Büttel rettet der Gefangene seine Haut am besten, nimmt er die "Jawohl - Haltung" ein. Mit seinen Worten will der Messias so manches erreichen, nur eines nicht: - daß sie als Verteidigung verstanden werden. In seinem Verhalten können wir folgende Momente feststellen: Er bleibt sich seiner Unschuld bewußt, und bringt dies auch zum Ausdruck. Er überlegt nicht, wie er sich vor weiteren Grausamkeiten schützen könnte. Er sagt es dem Büttel, wie dieser sich verhalten müßte: Mich zu schlagen wäre nur dann deine Pflicht, würde ich das Gebot, in dessen Diensten du stehst und dessen Vollstrecker du bist, übertreten würde.... du aber hältst dich selbst nicht an dieses Gesetz.

Die andere Wange auch hinzuhalten - es ist ein Bild. Der Orientale, und verstärkt der, der vor 2000 Jahren gelebt hat, erklärt gerne in Bildern. Durch dieses Bild will Jesus sagen: **Wer bereit ist, auch die andere Seite hinzuhalten, der wird sich unten keinen Umständen in eine Schlägerei verwickeln lassen.** Die These und dieses Bild, - sie sind eine eindeutige Lehre. Das Bild trägt und illustriert den Inhalt: keinen physischen Widerstand an den Tag legen; sich in keine Schlägerei verwickeln

lassen; nicht zurückschlagen; die Mittel des Bösen nicht übernehmen, da ich mich nur auf diese Weise vor dem Bösen (als Verhalten und als Wesen) schützen kann; nur so kann ich errichten, daß das Böse in mir keinerlei Macht mehr hat (Jn. 14, 30).

Zweites Beispiel: die erste Illustration der verblüffenden These verlangt die Nichtanwendung von Gewalt gerade jenen gegenüber, die das Faustrecht anwenden. Lukas setzt fort: "... dem, der dir den Mantel wegnimmt, laß auch das Hemd" (Lk. 6, 29b). Und matthäus geht einen Schritt noch weiter: Ems soll alles darn gesetzt werden, damit selbst die legale Form der Gewaltanwendung vermeiden werden kann. "Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um das Hemd wegzunehmen, dann laß ihm auch den Mantel" (Mt. 5, 40).

Auch dieses Gleichnis beschreibt den Bösen als den, der "nehmen" will. Strebt er ein Gerichtsverfahren an, um mir die Kleidung zu nehmen, so tut er nichts anderes, als sein "Nehmen" durch den Richter bestätigen zu lassen, um es als rechtmäßig hinstellen zu können. Wer darum prozessieren will, ist "böse". Dabei gibt es zwei Möglichkeiten: der Richter entscheidet fair oder gegen den "Bösen". Dem Gleichnis zufolge, muß das Volk Gottes es auf sich nehmen, ungeschützt dem Bösen gegenüberzustehn, selbst, wenn der Mantel verloren geht, darf Richter nicht bemüht werden. **Dem gegenüber darf auch die "gesetzliche" Gewaltanwendung nicht in Anspruch genommen werden.** Der Böse muß überzeugt werden, daß das Zitieren von den Richter überflüssig ist, da er das, was er will, auch ohne diesen erreicht. Wer zu Jesus gehört, wird selbst den gesetzlichen Schutz vor dem Bösen nicht in Anspruch nehmen, da er auch diese Art von Gewalt nicht anwenden will.

Drittes und viertes Beispiel: Bei der dritten Illustration der These schlägt der Böse nicht, und raubt auch nichts, - er zwingt zum Dienst: "Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann gehe zwei mit ihm" (Mt. 5, 41). Diesen Gedanken finden wir bei Lukas nicht. Bei ihm wird dem Volke Gottes verboten, die durch den Bösen verursachte Ungerechtigkeit zu einem späteren Zeitpunkt durch Gewalt zu beseitigen: "Und wenn dir jemand etwas wegnimmt, verlag es nicht zurück" (Lk. 6, 30). - Die Gleichnisse erwähnen vier Verhaltenweisen bei der Gewaltanwendung. Das zur Vollkommenheit gebrachte Gesetz sich von all diesen Verhaltensweisen ab. Gewalt wird durch das Individuum, aber auch die öffentliche Macht angewendet. Gewalt wendet der unschuldig Angegriffene an, um sich gegen das böse Individuum zu wehren, - dabei hat er auch die Möglichkeit, durch die öffentliche Hand Gewalt anwenden zu lassen. Die beiden ersten Verhaltensweisen betrachtet der Messias als "böse". Aber auch die anderen beiden, die Verhaltenweise des "Sich-Wehrens", erlaubt er seinem Volke nicht, - selbst wenn es ungerechtfertigt angegriffen wird.

Die fünfte Antithese und die diese illustrierenden Gleichnisse gehen weit über das hinaus, was den Alten gesagt wurde. **Unmißverständlich eindeutig wird jede Form des Zurückschlagens verboten.** Verboten wird selbst das, was im Zeichen der Iustitia als ohne jeden Zweifel gerechte und gerechtfertigte Gewaltanwendung betrachtet wird. Der das GESETZ zur Vollendung bringende Messias verwirft selbst die Form, die von der distributiven Gerechtigkeit als die zweifellos gerechte Form betrachtet wird. Sein Begriff der Liebe grenzt sich von der zuteilenden Gerechtigkeit ab.

d.- Die Schafe und die Sanftmut

Beim Sichten des Begriffes Liebe erkennen wir, daß diese beim Messias weit über die Iustitia hinausreicht. Ein herausragendes Symbol der Liebe ist das Symbol des Schafes. In den Evangelien finden wir 37 mal Worte, die Schaf bzw. Lamm bedeuten (probaton, probation, arnion, amnos): Einunddreißigmal sind diese Worte Jesus selbst in den Mund gelegt. Bei den übrigen Stellen wird zweimal von Schafen, zweimal von Menschen und zweimal vom Messias gesprochen (Jn. 2, 14.; Mt. 9, 36; Jn. 1, 29, 36). Von den einunddreißig Jesus in den Mund gelegten Aussagen, sind zweimal Schafe gemeint und neunundzwanzigmal Menschen (Mt. 12, 11-12/Schafe). Ein einzigesmal spricht er dabei von den Bewohnern Jerusalems (Jn. 10, 26), die nicht zu ihm gehören wollen. Die übrigen 28 Stellen bringen die Ausdrücke im gleichen Sinne. Das ansonsten andere Themen bringende vierte Evangelium (des Johannes) benutzt das Bild vom Schaf im Sinne der Synoptiker. Bei Johannes kommt es 17 mal, bei den Synoptikern 12 mal vor.

Unter Schaf ist der Mensch gemeint, der sich dem Messias angeschlossen hat. Im weitesten Sinne vergleicht man die dem Haus Israel Verlorengegangenen mit Schafen (Mt. 10, 6; 15, 24), aber nicht nur. Viel häufiger werden die als verloren geltenden Sünder und Zöllner, die sich in seine Nähe drängen, mit Schafen verglichen; aber auch die Geringen und die Kleinen (Lk. 15, 46; Mt. 18, 12). Als ihr Meister geschlagen wird, und die Elf sich zerstreuen, werden sie mit Schafen verglichen (Mk. 14, 27; Mt. 26, 31). Die Bewohner Jerusalems, die sich in ihrer Verstocktheit vor der Frohbotschaft verschließen, gehören nicht zu seinen Schafen. Die aber auf seine Worte hören, gehören zu ihm. Im Gleichnis vom Guten Hirt spricht er dreimal von Schafen, die zu ihm gehören (Jn. 10, 3.4.12) und dreimal von den Seinen, die nur auf die Stimme des Messias-Hirten hören, nicht aber auf die Stimme der Fremden (Jn. 10, 15. 26-27; 10, 4-5). Da sie zu den Schafen des Messias gehören, betrachten sie alle übrigen, die sie führen wollen, als Fremde. Sie gehören weder dem Fremden, noch dem Tagelöhner (Jn. 10, 22). Sie sind eng mit IHM verbunden, da nur der "Hirt der Herde" ist (Jn. 10, 12; Nr. 19c). Vor seiner Himmelfahrt vertraut er Petrus diese seine Schafe und Lämmer an (Jn. 21, 15-17).

Die Beziehung des Messias zu seinen Schafen, - es ist die messianische Beziehung schlechthin. Er kennt sie (Jn. 10, 4.27); sind sie verloren oder haben sich verirrt, - er geht ihnen nach; er nimmt sie auf, wenn sie zu ihm kommen (Mt. 18, 12; Lk. 15, 4.6); er freut sich, wenn er sie findet; er tut alles für sie, - selbst sein Leben gibt er für sie hin (Jn. 10, 11.15). Beim Gericht stellt er von ihnen fest, daß sie es sind, an denen der Vater sein Wohlgefallen gefunden hat (Mt. 25, 32.37); sie sind die Gesegneten des Vaters; sie erhalten das Reich, das von Anfang für sie vorbereitet war (Mt. 25, 33-34).

Die Haltung der Schafe: Sie erkennen die Stimme des Messias, nicht aber die des Fremden (Jn. 10, 4-5). Sie kennen ihn, und hören auf ihn, nicht aber auf den Fremden. Sie vertraut ihren Hirten (Jn. 10, 14.3.26.27-28). Die Schafe folgen ihm und fliehen vor den anderen (Jn. 10, 4.5.27). Sie setzen das Gebot des Gebens in die Wirklichkeit um (Mt. 25, 35-36).

All diese Sinngehalte begründen noch nicht zur Genüge das Symbol, das mit dem "Schaf" ausgedrückt werden soll. Der Ausdruck "die Seinen" hätte dieselbe Aussagekraft. **Unser Ausdruck sagt noch etwas besonderes aus: das spezifische Verhalten des Schafes.**

Dreimal werden die Schafe den Wölfen gegenübergestellt, und einmal den Böcken. In der Bergpredigt: Die falschen Propheten, die innen reißende Wölfe sind,

nähren sich den Seinen im Schafskleid. - Vor der ersten Aussendung der Apostel: Er sendet sie gleich Schafen unter die Wölfe. - Im Bild vom Letzten Gericht: Die Schafe werden von den Böcken getrennt. - Im Gleichnis vom Guten Hirt: Reißende Wölfe werden sich über die Schafe des Messias stürzen.

Um das Verhalten der Wölfe zu beschreiben, - in der Gegenüberstellung zu den Schafen - werden Worte wie "harpaizen" (= rauben, ausrauben) und "herpagos" (= reißen) benutzt. Die adjektive Form finden wir nicht nur in der Bergpredigt (Mt. 7, 15), sondern auch im Gebet des Pharisäers (Lk. 18, 11), wo es in einem Atemzug mit den "Eherbrechern" und denen erwähnt wird, die nicht gottgefällig sind. Als Zeitwort finden wir diesen Ausdruck im Gleichnis vom Guten Hirten, und da gleich dreimal: Der Wolf kommt, um die Schafe hinwegzuraffen, doch wird er sie weder dem Vater, noch seinen Händen entreißen können (Jn. 10, 12.28-29). Im Gleichnis wird das Verhalten des Wolfes detailliert mit dem Verhalten der Diebe und Räuber verglichen: Sie nähern sich den Schafen, "um zu stehlen, zu schlachten und zu vernichten" (Jn. 10, 10). In der Vorbereitung zur ersten Aussendung zählt Jesus zum Wolfsverhalten das Zitieren vors Gericht, das Auspeitschen, das Angreifen und das Ausliefern in den Tod (Mt. 10, 18.21). Von den Böcken wissen wir nur soviel, daß sie statt Barmherzigkeit zu üben, sich mit anderen Dingen beschäftigt haben. Was diese anderen Dinge sein könnten, können wir höchstens ahnen, denken wir daran, daß der Bock mit seinen Hörnern auf andere losgeht.

Und welches ist das Verhalten der Schafe, das im Gegensatz zu dem der Wölfe steht? Sowohl in der Beschreibung der Synoptiker, als auch in der des Johannes finden wir das Verb "fliehen". "Wenn man euch in einer Stadt verfolgt, so flieht in eine andere" (Mt. 10, 23). Die Schafe werden dem Fremden, der in eine Reihe mit den Wölfen, den Dieben und den Räubern gestellt wird, nicht folgen, "sondern sie werden vor ihm fliehen" (Jn. 10, 5). Der Hirt der Schafe wird den Wolf nicht töten, vielmehr wird er sein eigenes Leben den Wölfen aussetzen. **Die Schafe greifen die Wölfe nicht an, sie fliehen höchstens vor diesen.** Die Wölfe - da besteht kein Zweifel - gehören zur selben Kategorie, wie auch die "Bösen" der fünften Antithese. Das dem Schaf eigene Verhalten: Es setzt keinerlei Kräfte gegen die Stärke der Wölfe (und der Böcke) ein.

Zu diesem Verhalten des Fliehens setzt der Messias noch einiges hinzu: "... seid daher klug wie die Schlangen und "akeraioi" wie die Tauben. Nehmt euch aber vor den Menschen in acht!" (Mt. 10, 16-17). Die Schafe sollen vorsichtig sein. Sie sollen sich vor den "Menschen" in acht nehmen, die sich ihnen gegenüber wie Wölfe verhalten, - genauso wie die Schafe den sich ihnen nähernden Wolf wittern. Bei der Vorsicht beim Fliehen sollen sie "klug" seine. Dieser Ausdruck bezeichnet nicht die Haltung des Gebens (Nr. 54e), noch die Klugheit, wie sie beim Satan zu beobachten ist (Ter. 3, 1-4). **Den Seinen trägt er lediglich die Intensität der satanischen Klugheit auf.** Das Wort "klug" wird hier in seiner allgemeinen Bedeutung benutzt. Das Fliehen soll ein Ziel haben und mit Vorsicht angestrebt werden. Die Schafe sollen dabei in einer Art und Weise klug sein, daß die "akeraios" (=unvermischte) Liebe des als taube dergestellten Geistes ihnen innewohnt (Nr. 8d). Die Haltung des Schafes bedeutet, sich vor den Wölfen klug und ohne jegliche "Vermischung" in acht zu nehmen.

Im erwähnten Satz kann das Wort "klug" noch etwas anderes bedeuten. Der treue und "kluge" Knecht wird seine Mitknechte und -mägde nicht schlagen (vgl. Mt. 24, 49; Lk. 12, 45). Unter "klug" kann man hier auch das Nichtanwenden von Gewalt verstehen. Und so kann unser Text auch bedeuten: Ich sende euch wie Schafe, die die Gewaltanwendung nicht kennen, unter die Wölfe, die ihrerseits sehr wohl Gewalt an-

wenden. Seid also genauso energisch im Gewalt-nicht-anwenden (klug), wie energisch (klug) das Volk Satans in der Anwendung von Gewalt ist. Eure Haltung sei ein eindeutiges Zeugnis für die Nichtanwendung von Gewalt, - ohne jedes Wenn und Aber. Die Gewaltanwendung soll in euch nicht den geringsten Platz bekommen. Die Sanftmut, die Grundhaltung des Schafes, soll in euch ganz und gar Wirklichkeit werden. Eure Verteidigung bestehe einzig darin, daß ihr auf der Hut seid. (Nr. 64d).

Die Haltung des Schafes ist bekannt. Erscheinen die Wölfe, so gibt es keinen Kampf. Die Schafe denken weder an einen Gegenangriff, noch an eine Verteidigung. Sie sind die freie Beute der Wölfe. Das Schaf ist das Symbol, das vom Messias selbst dem gewaltnichtanwendung Volke Gottes gegeben wurde. Und gegen wen wendet es keine Gewalt an? Gegen den Wolf, - der das Symbol für den Bösen schlechthin, für den Satan ist.

Von den eigenen Landsleuten verfolgt, selbst aber keine Gewalt anwendend, gab Jeremias dem Schaf/Lamm ein Beiwort, durch das er seine eigene Haltung darstellen wollte: "Ich selbst war wie ein zutrauliches Lamm, das zum Schlachten geführt wird" (Jer. 11, 19). Beim Einzug in Jerusalem hört Matthäus, wie das Volk einen "friedfertigen" König preist, obwohl der herangezogene Text bei Sacharja von einem gerechten und demütigen König spricht, der hilft (Mt. 21, 5; Sach. 9, 9). Der Hirt der Schafe bezeichnet sich als "demütig von Herzen" und verlangt daselbe von den Seinen: "... lernt von mir, denn ich bin gütig und von Herzen demütig" (Mt. 11, 29). In den (acht) Seligpreisungen verspricht er den Sanftmütigen, das Land zu besitzen (Mt. 5, 5).

Die Haltung des Schafes ist die Sanftmut. Sanftmut bedeutet Nichtanwendung von Gewalt: aber nicht nur, sondern noch viel mehr. Sie ist die Wurzel jenes Charakterzuges, der dann in Erscheinung tritt, wenn wir keine Gewalt anwenden, obwohl uns etwas zuleide getan wurde. Sie ist auch dann vorhanden, wenn uns nichts zuleide getan wird. Sie ist da, - uns das Ziel ihres Wirkens ist immer das Schaffen von Frieden.

Der sanftmütige Messias war nicht emotionsfrei. So sehr, daß Johannes beim Erwähnen der Tempelreinigung nach einer Entschuldigung sucht: "Seine Jünger erinnerten sich an das Wort der Schrift: Der Eifer (zelos) für dein Haus verzehrt mich" (Jn. 2, 17 / Ps 69, 10). Jesus hält seine Gefühle nicht zurück. Seiner Tränen wegen schämt er sich nicht (Jn. 11, 35; Lk. 19, 41), und Zorn unterdrückt er nicht (Nr. 60c). Uner-schrocken trat er denen gegenüber, "die den Menschen das Himmelreich verschließen" (Mt. 23, 13). Unermüdlich argumentiert er gegen diese und spricht auch ganz konkrete Werturteile über sie aus (Nr. 72c). Für die reuigen Sünder hatte er sanfte Worte, sehr harte aber für die Verstockten, die das Reich Gottes ablehnen.

Der Messias war sanftmütig, da er physisch nie zuschlug, sich aber selbst zu Tode bringen ließ. In ihm finden wir aber auch die Ergänzung der Sanftmut, - die zielbenußte Geradlinigkeit nämlich. Diese Geradlinigkeit ließ ihn nicht nur sanfte Worte gebrauchen. Werden die Seinen vom selben Eifer für das Reich Gottes verzehrt, dann werden sie nicht über ihrem Meister stehen können (vgl. Mt. 10, 24), d.h. sie werden auch nur dort sanftmütig sein können, wo es auch ihr Meister war. Wollten sie dort sanftmütig sein, wo zielbewußte Standfestigkeit verlangt wird, sind sie für den Dienst am Reiche Gottes nicht mehr tauglich (vgl. Lk. 9, 62).

Die Schläge der Bösen dürfen wir also nicht erwidern. Darf der Schlag durch uns veranlaßt werden? Die Frage, ob der Böse im Namen der distributiven Gerechtigkeit bestraft werden darf durch Steinigung, durch herabgeflehten Blitzschlag, oder durch Ausreißen mitsamt der Wurzel, wurde von den Pharisäern, den Söhnen des Zebedäus, und sogar vom Messias selbst, beim Erzählen seiner Gleichnisse, gestellt.

Im Namen des Gesetzes, des Rechts und der distributiven Gerechtigkeit wollen die Pharisäer die Ehebrecherin zu Tode steinigen. Jesus kommt bei dieser Gelegenheit nicht auf die These aus der Bergpredigt zurück, denn er weiß, warum sie diese Frau vor ihn gebracht haben. Sie wollen es noch einmal hören, wie er das Gesetz in dessen Vollkommenheit herausstellt, um ihm dann vorwerfen zu können, er würde das Gesetz nicht respektieren (Jn. 8, 6). Auf seine These kommt er nicht zurück, und trotzdem hindert er sie, zu töten. **In seiner Gegenwart und durch sein Zutun wird nicht getötet; auch der Sünder nicht; und auch im Namen des Gesetzes nicht.** Wiederholt bückt er sich, und wiederholt schreibt er mit dem Finger in den Staub, - vielleicht sind es die Sünden oder gar die Ehebrüche der Ankläger - und beschämt sie. Und dabei macht er eine Aussage, durch die auch die Anhänger der distributiven Gerechtigkeit das Prinzip der Nichtanwendung von Gewalt verstehen können: Gut, bringt Gerechtigkeit! Bestraft den Sünder! Bestrafen soll aber nur der, der selbst keine Sünde hat. Die Übertretung des Gesetzes soll nur der ahnden, der dies selbst noch nie getan hat! - Die Wirkung ist perfekt! Die, die sich das Steinigen vorgenommen haben, sahen ein, daß sie sich selbst und zuerst in die Mitte stellen müßten. Es fand sich keiner, der ohne Sünde wäre. Wer soll also das Urteil vollstrecken?! Nur Gott ist ohne Sünde. Am Ort des Geschehens bleibt nur Jesus übrig, die übrigen "verziehen" sich reihum. Jesus könnte den Stein werfen, doch tut er es nicht. Er tut es nicht, da es in diesem Aion kein richterliches Urteil und keine Vollstreckung gibt: "Geh und sündige nicht mehr!" (Jn. 8, 6-11). Das Gebot: "Du sollst nicht töten!" wird durch IHN Wirklichkeit, so wie er es in der Bergpredigt angekündigt hat.

Der Messias und die Seinen hatten nicht, wohin ihr Haupt zu legen. Vielleicht haben sie die Nacht häufiger im Freien verbracht, als unter einem Dach; und das nicht nur am Ölberg (vgl. Jn. 8, 1-2), sondern auch anderswo. Auf dem Weg nach Jerusalem, - so die Notiz bei Lukas - wollten sie einmal in einer Herberge unterkommen und wurden dabei abgewiesen. Die Jünger hat das unangenehm berührt. Vielleicht, weil sie schon sehr müde waren, vielleicht der Witterung wegen, vielleicht, weil sie schon öftermals abgelehnt wurden. Wir kennen den Grund nicht. Die ablehnenden Samariter werden als böse und hartherzig betrachtet. Sie lehnen aus Prinzip ab, da die Pilgergruppe nach Jerusalem zog und nicht zum Berge Garizim. Es waren also Juden, und daher "Feinde" des eigenen Heiligtums. Noch ganz im Geiste der Vergeltungsmoral, wie sie den Alten verkündet wurde, denken die **Söhne des Zebedäus an Bestrafung.** Und dabei wollen sie die von Christus erhaltene Macht einsetzen: "Herr, sollen wir befehlen, daß Feuer vom Himmel fährt und sie vernichtet? (Lk 9, 54). Jesus weist sie zurecht: "Ihr wißt nicht, wessen Geistes (poiou pneumatos) ihr seid. Der Menschensohn ist nicht gekommen, Menschenleben zu vernichten, sondern zu retten" (Lk. 9, 55-56).

Diese Zurechtweisung illustriert noch einmal unsere These. Die Jünger wissen nicht, welcher "pneuma" in ihnen ist. Sie meinen, es wäre der Geist Gottes, in Wirklichkeit ist es aber der Geist Satans. **Der Geist Gottes kennt keine Gewaltanwendung; eine solche kennt nur der Geist Satans.** Und sie wollen den Messias, der den Geist Gottes in sich trägt, ebenfalls für die Gewaltanwendung gewinnen. Diesmal begründet er nicht vom Prinzip her; diesmal spricht er von seiner persönlichen Sendung: Er kam

Gottes in sich trägt, ebenfalls für die Gewaltanwendung gewinnen. Diesmal begründet er nicht vom Prinzip her; diesmal spricht er von seiner persönlichen Sendung: Er kam nicht, um Menschen zu vernichten, sondern, um diesen das Heil zu bringen. Und wollen die Söhne des Zebedäus zum Volke Gottes gehören, so kann ihre Aktivität nur die Rettung der Menschen sein; unabhängig davon, ob der einzelne nun böse oder nicht böse ist. Im Reiche Gottes gibt es keinen Grund zum Töten. Auch dann nicht, ist es Gott selbst, der abgelehnt wird. Im Gegenteil: Geht es um Gott, so gibt es den geringsten Grund zu töten. Für oder im Namen Gottes zu töten - Welch absurder Widerspruch! Und dies besonders dann, bedenken wir, daß es um den Gott der Liebe geht, den uns der Messias offenbart hat.

"Sollen wir gehen, und es ausreißen?" (Mt. 13, 28), wird der Hausherr, der den Menschensohn darstellen soll, im Gleichnis von seinen Dienern gefragt. Der Feind hat das Unkraut zwischen den Weizen gesät. Der Menschensohn läßt das Unkraut erst bei der Ernte - am Ende dieses Aions also - ausreißen und verbrennen. Und er erklärt auch warum. Und es ist dieselbe Erklärung, die er denen gab, die die Frau steinigen wollten. Doch diesmal sind es nicht die Vertreter einer strengen distributiven Gerechtigkeit, sondern die Anhänger des zur Vollkommenheit gebrachten Gesetzes. **Das Verbot, zu schlagen, dehnt er weiter aus; diesmal auch auf jene, die keine Sünde haben.** Der Grund dafür. Den Dienern ist es nicht möglich, nur das Unkraut auszureißen. Haben sie erstmal mit dem Ausreißen begonnen, kann es nicht ausbleiben, daß auch Weizen mitausgerissen wird.

Durch sein göttliches Wissen und die Erfahrungen aus der Geschichte vertraut der Messias diesmal nicht einmal seinen eigenen Jüngern. **Haben sie erst mal mit Widerstand gegen den Bösen begonnen, werden sie es weiterhin nur noch mit Hilfe von Macht und Gewalt tun können.** Und schon wären auch sie im Banne des Gesetzes der Macht: der Böse, d. h. der "Feind" wird ausgerottet. Der "Feind" ist aber der, der sich mir widersetzt. Und alles wäre wieder beim alten. Die einzige Änderung bestünde darin, daß nun alles im Namen Jesu geschehen würde, und die letzte Chance, doch noch auf den richtigen Weg zu gelangen, wäre dadurch auch verpaßt. **Nun würde im Namen Jesu das geschehen, was immer schon geschehen ist.** Wer die Macht dazu hat, der rotet den anderen aus; im Namen der Iustitia tut es der Stärkere mit dem Schwächeren. Hätte Jesus den Seinen das "Ausreißen" des Bösen erlaubt, würden wir sofort nach dem jesuanischen Rettungsakt-als christliche Revolutionäre oder als christliche Soldaten - im Zeichen des Kreuzes und im Namen des Retters uns auch weiterhin beeilen, den Nächsten oder selbst den Bruder zu töten. Und dies würde dann im Sinne Jesu geschehen. Doch hat er es nicht erlaubt! Und somit kann so etwas nur gegen seine Absicht geschehen.

Und trotzdem lief alles so weiter. Die Glocken verkündeten im ganzen Abendland den triumphalen Sieg bei Belgrad. Voller Stolz erzählte man sich, wie das Volk Gottes die "Feinde" zurückgedrängt und zu tausenden getötet hat. Und einige Zeit später sind es die Mohamedaner, die dasselbe verkünden. Von allen Türmen verkündet der Muezzin den großartigen Sieg, der im Namen Allahs über die "Giaur" errungen wurde; und dies ist wieder bei Belgrad geschehen.

Erinnern wir uns: In diesem Aion darf nicht einmal der, der ohne Sünde ist, den Bösen bestrafen oder gar töten. Er darf es nicht, da der Geist Gottes es verbietet, das biologische Leben des "Anderen" zu vernichten. Die Bestrafung setzt Gewaltanwendung voraus, die ihrerseits wiederum nur durch Macht vorhanden ist. **Die Macht wiederum richtet sich gegen die eigenen Feinde. Sie wird also nicht nur die objektiv**

Bösen liquidieren, sondern auch die wirklichen oder vermeintlichen Gegner, - und das müssen nicht immer böse Missetäter sein.

In der Lehre Jesu ist das Gebot "Du sollst nicht töten!" ein Gebot, dessen Verwirklichung keinerlei Ausnahmen zuläßt. Die Gegenprobe bietet uns Jesus, indem er den großen Gegenspieler des Reiches Gottes, den Satan, als den "Menschenmörder von Anfang an" bezeichnet (Jn. 8, 44). Dieser ist der Wolf, der Fremde, der Dieb, der nur darum kommt, um die Schafe zu schlachten und zu opfern - auf dem eigenen Altar, zum eigenen Ruhme. Nach der Lehre Jesu gehört das Töten zum "Profil" Satans.

Töten, schlagen, prügeln - all das paßt nicht in das Reich Gottes. Im Gleichnis meint der Diener, der Herr würde noch lange nicht kommen, und fängt an, "Seine Mitknechte" (Mt. 24, 49), bzw. "die Knechte und Mägde zu schlagen" (Lk. 12, 45). Sein Ende wird das Ende jener sein, die an IHN nicht glauben wollen: "Sie werden heulen und mit den Zähnen knirschen" (Mt. 24, 51). Wer schlägt der glaubt nicht an IHN; wer zum Volke Gottes gehört und schlägt, der ist ein unkluger und untreuer Knecht; eigentlich ein Knecht Satans.

Das Töten gehört zum Verhalten jener, die vor Jesus kamen oder an seiner Stelle kommen (vgl. Jn. 10, 8). Eine Frohbotschaft, die das Töten zuläßt, ist höchstens eine Pseudofrohbotschaft. Ein Verkünder der Frohbotschaft, der das Töten akzeptiert, ist nur ein Vor- oder Ersatzjesus, ein Pseudomessias, ein Pseudoprophet mit dem Verhalten eines Wolfes. Das Töten läßt nur der zu, der nur als "Tagelöhner" oder als "Fremder" bei der Sache ist. In der Herde des einzigen und wahren Hirten ist das Verhalten des Wolfes unbekannt; hier wird selbst der Wolf nicht "gerissen" (vgl. Nr. 19 c).

Es kann kein Zufall sein, daß der Messias das Wort "Recht" nicht benutzte!. Als eigenen Begriff kennt das Reich Gottes die Erzwingbarkeit nicht. Das Reich Gottes erleidet den Zwang, wendet ihn aber selbst nicht an.

Die Kunst und das Kriterium der Moral

FRANC ZADRAVEC, SLOWENIEN

POVZETEK

UMETNOST IN MORALNI KRITERIJ

Študija obravnava vprašanje o umetnosti morali in še vprašanje ali umetnosti ljudi in narode zbližuje, ali pa seje tudi razdor med njimi. Avtor upošteva mnenje sedemnajstih besednih umetnikov (Ivo Andrić, Boris Pahor, J. W. Goethe, J. B. Racine, N. V. Gogolj, Ivan Cankar, Oton Župančič, Prežihov Voranc, Ciril Kosmač, Miško Kranjec, François Mauriac, J. P. Sartre, John Dos Passos, Henry James, Hans Eric Nossack, David H. Lawrence, George Orwell) in treh estetov (Josip Vidmar, Aleš Ušeničnik in György Lukács). Vsi - razen Ušeničnika - pravijo, da ima umetnost avtonomno moralo oziroma je moralna sama po sebi, preizkusno merilo njene morale pa je razmerje do življenjske stvarnosti. Naj je Emile Zola bil še tak pozitivist in doktrinarni naturalist, označuje njegova misel "Ker smo resnica smo morala", temelj umetnostne morale.

Umetnik je duhovni partizan, moralni izraz tega partizanstva je estetsko dejanje, ki razkriva resnico življenjske in predmetne stvarnosti. Njegova zmožnost videti, slišati, razbirati in oblikovati ga obvezuje upodabljati resničnost, kakor jo vidiyo njegove "oči". Bodi npr. epska/dramska oseba še tako obložena z zlom, se umetnik ne naslaja niti z ugrizi vesti niti ne sporoča, da božja milost odreši vsakogar, kdor se je zapletel v zlo, pa se skesa. Umetnik ni pooblaščenec nikogar, ne večne morale ne absolutnih resnic, odgovoren je samo življenju. Njegova osebna resnica o življenju je sicer omejena, ostaja pa nepreklicna moralna določnica umetnine, in kdor jo prekrši in se podredi moralnemu vzorcu zunaj sebe, estetsko uniči izdelek: kajti estetska in moralna igra besede sta v umetnosti neločljivi, življenje in svet prevajata sinhrono, ločeni pa se srečujeta le v umetniškem ponaredku. Prav iz njunega soglasja in razglasja sledi, da ljudi in narode zbližuje le moralno avtonomna umetnost, razdira, razdvaja in ločuje pa jih tista, ki je obremenjena z ideološkimi in moralnimi vzorci.

Die radikalnationalen und sozioideologischen Zusammensetzungen und die konfessionellen Gesetze behindern des öfteren des Schriftstellers Feder, weil sie kein Bildnis darüber haben wollen, wie sie die menschliche Persönlichkeit und seine Freiheit beeinträchtigen. Den Schriftsteller, der sich nur der erlebten Wirklichkeit unterordnet, räumt man als tendenziös ein, er wird abgestempelt als einer, der dem Volk,

dem Staat oder aber der Konfession gefährlich ist. Die Geschichte über den Schriftsteller, welcher eine unerwünschte Shakespearsche Anschauung hat, ist in der europäischen Kultur mindestens schon seit dem Dichter Ovid bekannt, sie wurde von Camus, Dostojewski und anderen Schriftstellern weitergeführt, bis sie sich dann im XX. Jahrhundert vertausendfacht hat und heute vom Dichter der "Satansverse" Salman Rushdie fortgesetzt wird, der sich noch immer verstecken muß, als wäre er ein Verbrecher. Von Ovid bis Rushdie dauert dieser Kampf immer noch an, eine Auseinandersetzung zwischen der künstlerischen Moral, welche für sich des Künstlers schöpferische Freiheit und seine Lebensauffassung fordert und zwischen ideologischer Dogmatik aller Art.

Der zum Schweigen gezwungene oder aber verbannte Künstler wird so noch nicht zu einer Umperson werden, da ihm die schöpferischen Möglichkeiten nur von der Natur weggenommen werden können. Die schicksalhafteste Art des Hindernisses kommt von der eigentlichen Essenz der Kunst auf ihn zu. Ein künstlerisch immanentes Hindernis ist z.B. dieses: wenn der Schriftsteller bewußt die Grenze des Ästhetischen auf Rechnung des Ideologischen überquert, bleibt ihm meistens nur das Unästhetische, ein predigtartiges Wort, bleibt ihm vor allem die erklärende Moral. Eine Ausnahme könnte nur dann entstehen, sobald er in einem dramatischen völkischen Augenblick für die Freiheit des Einzelnen und des Volkes Partei ergreift, wenn er den Augenblick spürt und erkennt, als "Freiheitswille / das Ästhetische ist ein Imperativ"¹, wenn er aus moralischem Denken dichtet, daß es besser ist nicht zu sein, als aber ein Sklave zu sein.

Das andere immanente Hindernis ist die Tatsache, daß der Schriftsteller auf einem schwingendem Seil tanzt zwischen seiner und der ihm nahestehenden geistlichen/psychischen/moralischen Wirklichkeit und zwischen seinen phantastischen Kreaturen, zwischen menschlicher Faktizität und zwischen Fiktion, daß er sich immer wieder in einer Prüfung befindet, daß er diese Zweiheit entweder ästhetisch wirkungsvoll vereinigt oder aber ihm bleiben die Elemente abgerissen, ja sogar abgetrennt. Die Schriftsteller machen sich bei dieser unausweichlichen Prüfung manchmal Gedanken über den Sinn ihres Tuns, sowie sie auch ihre Arbeit als paradox erkennen, als eine Kraft ohne Kraft. Ja so mancher gibt geradeaus zu, daß er seinen geistigen und empfindsamen Ozean nicht einmal bis zum Ende überblicken und ihn ausdrücken kann, nicht einmal um zu sich selbst zu schreiben, geschweige denn zu seinem Nächsten.

Neben diesen und jenen äußerlichen und inneren Hindernissen der Kunst öffnet sich selber an sich die Frage über die Soziabilität der Kunst, beziehungsweise die Frage, ob das Kunstwort auch eine ausgezeichnete ethische Gesinnungshandlung ist, die den einzelnen wie auch Völker verbindet oder es auch eine Handlung sein kann, welche sie vereinigt und die Gegensätze zwischen ihnen vergrößert.

Bei der Festrede anlässlich der Nobelpreisverleihung im Jahre 1961 hat Ivo Andrić die vereinigte Moral der Kunst mit der schriftstellerischen Verantwortung verbunden: "Jeder ist moralisch für das verantwortlich, was er erzählt und jedem ist zu gewähren, daß er als heutiger Erzähler den Menschen seiner Zeit seine Geschichte erzählt; ungeachtet des Themas und der Form, nur daß sie nicht mit Feindschaft vergiftet ist und gedünstet mit donnernden Waffen und am besten mit Liebe und Breite und der Heiterkeit des freien Menschengestes geführt sein sollte, weil der Erzähler und seine Arbeit keiner Sache dienen, außer dem Menschen und der Menschlichkeit."² Boris Pahor hat im Jahre 1964 in seinen "Deset žebljic" (Zehn Nägelchen) den

1 Tit Vidmar, In memoriam (Matej Bor). KL, Delo Nr. 233, 7. Oktober 1993.

2 Ivo Andrić, Geschichte des Menschen, Roman, 239, Belgrad, 1975.

Gedanken eingeflochten, welcher die Vereinigung der Wortkunst noch fraglicher macht und auf die Frage, ob die "Kunst die Völker vereinigt" folgendes geantwortet: "Ich würde sagen, daß die meisten Kraftlinien, die die Inhalte der Kunst sind, jene sind, die die Völker vereinigen. Sehnsucht nach Geltung. Kampf ums Überleben. Gier. Neid. usw. usw."³

Bei diesen Erkenntnissen und Warnungen kann man sich zu Recht fragen, was ist die Moral der Kunst beziehungsweise, ist es möglich zu behaupten, daß auch die Kunst ihre eigene Moral hat, wenn schon die Schönheit selber nicht ist und nicht ihre einzige Moral sein kann; sich fragen, was ist überhaupt die Moral der Kunst, die nur dem Menschen und der Menschlichkeit dient. Ist das Kunstwerk erst dann moralisch, wenn sich der Künstler eben zum Beispiel nach der nationalen, sozial revolutionären, nach der anschaulichen, konfessionellen oder sogar nach der staatlichen Moral richtet, kurzum, nach welcher systematischen moralischen Anschauung oder ist die ethische Gesinnung erst dann, wenn sich der Künstler nur nach dem persönlichen, dem inneren moralischen Imperativ richtet, welcher den Namen Treue zu sich selbst trägt, die Treue des persönlichen Erlebnisses selbst und das des Nächsten und die Treue der Wahrheit dieses Erlebnisses?

Das Problem kann man noch auf diese Art erweitern: die Kunst war und wird immer eine Tätigkeit der "Intellektuellen" beziehungsweise der geistig Vordringenden bleiben, um nicht zu sagen, der geistig höherentwickelten und noch der formgestalterisch talentierten Menschen. Aber ist etwa schon deshalb auch die geistige und moralische Besinnung und das Gewissen des Menschen und der Menschheit verlässlich, und dient es etwa schon deshalb der Menschheit, wie der Schriftsteller Ivo Andrić ihre moralische Wesenheit versteht? Oder ist es gerade wegen der intellektuellen Unterlage manchmal moralisch mangelhaft und sogar ein gefährliches Bewußtsein und Gewissen?

Und wenn sie nach ihrer allein durch Denken gewonnenen Natur doch noch nur der Wahrheit und der Menschheit verbunden ist: ist es dann etwa keine Kunst mehr, wenn sie national extremistisch, chauvinistisch oder aber wenn sie religiös und gesellschaftlich ideologisch fantastisch ist?

Kurzum, was gibt ihr die moralische Kraft, daß sie Einzelne und Völker vereinigt, und was nimmt sie ihr, das ist ein Problem, welchem ich bei zwei Themen das Geleit gebe: bei dem nationalen und dem weltanschaulichen.

Der nationale Inhalt und die Moral der Kunst. Johann Wolfgang von Goethe sagte über die deutsche Literatur seiner und der vergangenen Zeit, daß es ihr an Talenten nicht fehle, es fehle ihr aber an "nationalem Inhalt".⁴ Was dieser Inhalt sein sollte hat er nicht gesagt, vielleicht hat er in ihr die kohäsive Kraft oder die inhaltliche Spezifik vermißt, mit welcher sie sich von der französischen, englischen oder aber italienischen Literatur unterscheiden würde. Der Schriftsteller und Dichter Ivan Cankar hat auf der Grundlage der "Sagen und Erzählungen über die Gorjancer" von Trdina gefolgert, daß auch die slowenische Literatur einen gemeinsamen psychologischen Boden, einen besonderen "nationalen Inhalt" besitzt, nämlich die romantische Anschaulichkeit und das Gefühlvolle oder ein gegensätzliches Gefüge der "Einfachheit und Unkompliziertheit, der klaren und kernigen Ausdrucksweise" sowie dere "Mitternachtsphantasien", zugleich aber gab er zu, daß gerade die beiden Dichter

3 Boris Pahor, Zehn Nägelchen (Deset žeblic), Sonntagsverabredungen mit Zeitgenossen, Delo, 1964, Nr. 168, 20. Juni 1964.

4 Paul Fechter, Geschichte der deutschen Literatur, 7, Berlin 1941.

Prešeren und Kette aus der "Volksseele sangen".⁵ Es ist nicht nötig uns zu beweisen, daß die Poesie von Prešeren und Kette und auch die von I. Cankar nicht aus der so beschriebenen Volksseele abstammen, nicht einmal aus der nationalen Seele überhaupt, sondern sie ist nur ihre eigene Projektion, auch alles jene, was die Kraft des Syntagma "nationalen Inhalts" kennzeichnet.

Wenn aber über den "nationalen Inhalt" der literarischen Kunstwerke die schöpferische Persönlichkeit selbst entscheidet, kann man in jeder nationalen Literatur dennoch auch Besonderheiten antreffen, die im Gefüge der Weltliteratur für das Individuelle eingeteilt wird. Und wenn es so ist: kann der Literat also trotz seiner Besonderheiten die Völker dennoch vereinigen beziehungsweise, womit kann er sie sich annähern und noch: kann er sie wegen seiner Besonderheiten auch entfremden. Was ist z.B. in der slowenischen Literatur, die sichtlich national integrativ ist und die nationale Substanz stärkt, was ist in ihr, was die Völker eher vereinigt als sie scheidet, wie ist ihre moralische Idee der Annäherung (ungeachtet dessen, ob Europa diese Idee kennt oder nicht kennt)?

Der nationale Inhalt der slowenischen Literatur von Valentin Vodnik über Prešeren, Jenko, Cankar, Župančič, Gradnik und Prežih bis zu der ausländischen der Nachkriegszeit, ist an die moralische Idee über den freien Menschen, über das Subjekt angelehnt, welcher das Recht hat und will frei zu leben und dieses Recht niemanden wegnimmt. Das Nationale ist nicht angriffsbereit, nimmt nicht das Eigentum des Nachbarn an, eher im Gegenteil -, den Völkern erkennt er aussagend, ja sogar hymnisch das Recht zur Freiheit zu.

In der Literatur von Cankar z.B. ist die nationale Ladung klar wahrnehmbar. So verherrlicht Cankar im Roman "Kurent" (die Perchtengestalt) vom 1909 das slowenische Wort, jedoch verringert er nicht die Qualität der anderen Sprachen, er verbeugt sich auch vor der moralischen Stärke seines Volkes, da das Volk der Weichlinge aus diesem geostrategischen Gebiet schon längst verschwunden sei. In diesem Geiste wünscht er lieber den Tod herbei, als daß er sich noch weiter den Nachbarvölkern unterwerfen sollte: "Laß mich nicht erwarten o Herr, daß sich fremde Sprache über dieses Land ziehe! Laß mich nicht erwarten, daß er als Sklave einen sklavischen Tod fände! Gib ihm Kraft, daß er den Strick zerreißt - wenn es sein muß das er stirbt soll er in Freiheit sterben!" Indessen er national unnachgiebig ist, bewirbt er sich in Wahrheit und vor allem um den freien Menschen, hinter den Betonungen über die nationale Freiheit steht der moralische Grundsatz der subjektiven, persönlichen Freiheit. Wenn er entschieden hinter der Idee der persönlichen und nationalen Freiheit steht, vergißt er erst recht nicht, daß das Kunstwerk nur als ästhetische Sache besteht und daß es nur moralisch ist, wenn es nicht seine existentielle, d.h. ästhetische Bedingung bricht. Gerade im Roman Kurent betont er so die Untrennbarkeit der moralischen und ästhetischen Bedingung des wirklichen Kunstwerkes: "Harmonika (im Grunde Synonym für Lied, für Kunstwerk) ist keine Sprache, weiß nichts von Heuchelei; das Lied ist kein Wort, es lügt nicht!"

Das wirkliche Kunstwerk ist also nicht Heuchelei, ist keine Lüge, sondern ist immer zugleich eine ästhetisch-moralische Handlung. Ein wirkliches Kunstwerk mit der Idee der persönlichen und nationalen Freiheit - also nicht mit der Idee "Feuer und Schwert" - ist moralisch, da es dem Leser des nachbarlichen und überhaupt des anderen Volkes nicht seine Identität nimmt, sondern es vorher veredelt beziehungsweise ihm Besinnung und Raum der persönlichen Freiheit vertieft, also dem Menschen und der Menschheit dient.

5 Ivan Cankar, Dragotin Kette. ZD XXIV. Ljubljana, 1975.

Einige kleinere slowanische Völker haben die gleichen Betonungen in der nationalen literarischen Thematik, haben also einen freiheitlichen Typ der Literatur. Zum Beispiel die Ukrainer, besonders Taras Ševčenko mußte wegen des Widerstandes gegen die Untertänigkeit und den Absolutismus, aber nicht weniger wegen seiner Anschauung über die "slowanische Brüderlichkeit", wegen "Kobzar" in die sibirische Verbannung. Seine Ansicht über die slowanische Wechselbeziehung traf auf den Widerstand der russischen slawophilen Messianisten, sie haßten ihn, weil er bei seiner ukrainischen sprachlichen Identität ausharrte; auch der Ukrainer Schriftsteller Nikolai Wassiljewitsch Gogol, der in russischer Sprache schrieb, mochte ihn nicht.

Ševčenko ist dem Weißbrussen Kanstancin M.Ckevič ähnlich - Jakob Kólas, besonders in der Prosa "U zaleskoj hlušy" (In der Taubheit des Sommers) wo er die Tragik des Lehrers, der seine Landsleute in fremder Sprache, in russischer Sprache unterrichten muß, beschreibt. Die nationale Schlawheit der weißrussischen Gelehrtheit aber zergliedert Kólas kritisch in der prosaischen Trilogie "Na rostanjach".

Wenn die Slowaken bis zum Jahre 1918 von den Ungarn entnationalisiert wurden, so taten dies mit ihnen zwischen den Kriegen die Tschechen. Mit der Theorie, daß es nichts slowakisches gibt, sondern nur ein "ethnisches tschechoslowakisches Volk" wurde der slowakische Nationalismus nur bestärkt und führte zu der Paradoxie, daß der Hlinkische slowakische Parastaat im Jahre 1938 die dichterische Blütezeit der slowakischen heimatlichen Lyrik brachte, daß z.B. die Sammlung "Virgilia" (1939) von Valentin Beniak beinahe ein Brevier des slowakischen Nationalismus wurde.

Die nationale Idee kann sich aber in der Literatur auch deformieren, wird angriffslustig, erobrerungsfreudig, vergrößert das Ihre auf Rechnung des Fremden, protzt mit scheinbar glänzendem Stil an scheinbar barbarischem nachbarlichem Wort und ähnlichem. Wie eine übertrieben Homogenisierte nach innen ist sie eigentlich unmoralisch nach aussen, zu ihren Nachbarvölkern, zu anderen Ethnien allgemein. Ein ausreichendes Beispiel ist der italienische Dichter D'Annunzio.

Ivan Cankar hielt D'Annunzio für einen ausgezeichneten Artisten, nicht aber für einen Künstler. Es ist eigentlich kein Dichter, wer der Welt die "Poesie des Stehlens" verkündet, ist kein Künstler, wer ein Evangelist seines Namens ist, ist kein Künstler, wer "im Namen seines Volkes verkündet, daß es ein (anderes) Volk bestehlen soll", seine Kunst "verdient die Liebe" nicht, weil sie nicht moralisch ist, weil er das "Stehlen besingt", das ausgeraubte nachbarliche Land. Cankar tat noch einen zweiten Schritt und glich die Moral des Dichters mit der nationalen Moral aus: "Jedes Volk sucht sich seinen Verkünder nach eigenem Bildnis und Wert aus."⁶ Im Jahre 1916 wiederholte er: D'Annunzio - Artist ja, "aber ein Künstler ist er für mich nicht", denn "ein Richter, der Geschichte und Ewigkeit macht, ist das Herz"⁷, nicht aber Artistik. Cankar steht in der Beurteilung der Dichtung des italienischen Dichters nicht alleine; daß "hinter einer großen Wortgeschicklichkeit oftmals Gehaltlosigkeit und innere Leere steht", betonen auch andere.⁸

Genauso unmoralisch ist der Roman "Zwölf aus der Steiermark" von Rudolf Hans Bartsch, mit welchem Lojz Kraigher im Roman "Kontrollor Škrobar" (1913) polemisiert, unmoralisch, weil er das nordöstliche Slowenien für ein schon seit jeher deutsches Gebiet hält. Diesem ähnelt der Kärntner Erzähler Joseph Friedrich Perkonig, über welchen der Literaturgeschichtler Paul Fechter unter anderem folgendes sagt: "Perkonig schrieb den österreichischen Kriegsroman "Mensch wie Du und ich" ... Das

6 Ivan Cankar, D'Annunzio, SN, 1915, IC, ZD XXIV.

7 Albert Širok, Bei Ivan Cankar, Kres 1921, IC, ZD XXIV.

8 Gero von Wilpert, Lexikon der Weltliteratur, Stuttgart, 1963.

Österreichische hat in seiner Mischung von Kraft und Klarheit eine eigene neue Ausprägung bekommen ..."

In dem Raum zwischen Alpen und Mazedonien hat sich nach dem Jahre 1918 eine zusammenschmelzende Theorie des "dreieinigen" jugoslawischen Volkes geltend gemacht, in dessen Namen Cankar aus den Lesebüchern herausgerissen wurde, Kosta Racin mußte seine Dichtersammlung in Zagreb herausgeben, Miroslav Krlež seine "Balladen von Petrice Kerempuh" in Slowenien, wegen der "Glembajer" hatte er sich wohl in Zagreb keinen Preis verdient. Recht destruktiv ist im literarisch-denkenden Raum von Dobrica Ćosić das militante Motiv, daß das serbische Volk im Kampf gewinnt, im Frieden aber verliert. Verwandt sind auch einige dichterische Aufschreie von Matija Bečković, Radovan Karadžić und ähnlichen.

Kurzum, die Ausbrüche des irrationalen Nationalismus gebären "Blut = und Bodenliteratur", welche die Völker trennt.

Der Nationalismus kann auch in die Literaturwissenschaft einziehen, wie er sich z.B. in das Buch "Geschichte der deutschen Literatur" von Paul Fechter (Leipzig, 1941) eingeschlichen hat. Das Buch ist auf der These aufgebaut, daß nur jene Literatur moralisch ist, welche eine "Dichtung aus einem Erlebnis des Volkes und seiner Seele" ist, jede andere ist subjektivistisch, relativistisch und unmoralisch. Der Romanschreiber Friedrich von Gaggern, geboren in Mokricah, ist moralisch, weil er sich so richtig in das Alldeutsche eingliedert, in eine "Gesamtdeutschesheit", "in die großdeutsche Gemeinschaft".

Lehrreich würde es sein nachzusehen, ob sich der narzißtische Nationalismus auch in der Literaturgeschichte der südslawischen Völker niederschlug.

Man könnte etwa so abschließen: Ein Kunstwerk mit nationalen Inhalt ist moralisch, wenn es auf der Idee des freien Menschen und freien Volkes beruht und wenn sich die moralische Bedingung mit der ästhetischen in übereinstimmender Gesamtheit deckt. Die Poesie aber, die persönliche Freiheit auf eine zu große betonte nationale Idee aufbaut, ist nicht moralisch, da sie den Menschen auf Bemächtigungen des Fremden vorbereitet. Die "Poesie des Stehlens", welche der "lügende Mund" ausspricht (Syntagma von I.Cankar) ist nicht künstlerisch. Für das Kunstwerk mit einem nationalen Inhalt gilt das gleiche moralische Maß, wie auch für das Kunstwerk, welches nur über die individuelle, elementare menschliche Wirklichkeit spricht. Wahre künstlerische Moral vereinigt die Völker, noch so glänzendes Wortgebilde des nationalistischen Geistes aber vertieft die Gegensätze unter ihnen noch stärker.

Die Wirklichkeit des Lebens, die Weltanschauung und die künstlerische Moral.

J.W.v.Goethe bezeichnet die Verhältnisse zwischen der "Wirklichkeit" und der Moral der Kunst mit etwa den Worten: "Die Wirklichkeit soll Motive geben, dies, was sich ausdrücken soll, der wahre Kern; der Dichter macht aus diesem eine schöne wiederbelebende Schönheit." Und weiter: "Was ich nicht erlebt habe und was mich nicht brannte und mir zu schaffen machte, dies werde ich auch nicht aussagen und singen. Liebeslieder komponierte ich nur, wenn ich geliebt habe." Und noch: "Was ich hatte, was wirklich mein war, war die Fähigkeit und Neigung zu sehen und zu hören und herauszulesen sowie das Gesehene und Gehörte zu beleben mit einigem Geiste und wiederzugeben mit Geschicklichkeit."⁹ Die Wirklichkeit gibt also Motive, zu beleben

9 Übersetzung aus der Abhandlung: Aleš Ušeničnik, Christentum und Kunst; Čas 1929/1930. - Eckermann, Gespräche mit Goethe. I - III (Reclam). I 47, III 223, III 260.

und zu singen, steht über dem, was du siehst, was dich brennt - das ist eine moralische Vorschrift, ist moralisches Gesetz der Handlung des Künstlers. Das er sich beim Schreiben nach seinen moralischen Grundsätzen und den Grundsätzen des Gesehenen, Gehörten richtete, sagte auch Nikolai Wassiljewitsch Gogol mit folgenden Worten: "Des Schriftstellers Pflicht ist es nicht nur, daß er fürs Vergnügen den Verstand gebraucht, vielmehr auch die Seele."¹⁰

Und wie beurteilte Ivan Cankar das Verhältnis zwischen der Moral der Kunst und der Realität des Lebens? Im Jahre 1899 beschrieb er die Betrachtung der Natur durch seine Schriftstelleraugen in etwa so:

"Meine Augen sind kein totes Gerät; meine Augen sind ein gehorsames Organ meiner Seele, - meiner Seele und ihrer Schönheit, ihres Mitfühlens, ihrer Liebe und ihrer Feindschaft ..." (Epilog zu Vignette). Das Verhältnis zwischen der Moral der Kunst und der Realität des Daseins ist hier genau definiert. In seinem zentralen künstlerischen Manifest, in den "Weißen Chrysanthemem" (1910) stellte er die subjektive Wahrheit oder die Wahrheit, welche aus dem Verhältnis sehen/hören/ordnen herausgeht, aus dem Verhältnis zwischen Augen und Seele, noch entschiedener in den Mittelpunkt jedes künstlerischen Aktes: "Töte die Wahrheit, die in dir ist - du tötest sie nicht! ... die Kunst der Vortäuschung geht mich nichts an! ... Stolz ist in meinem Herzen: trotz aller Doktrinen, Mahnungen, Vorwürfe, trotz Belächelung, Beschimpfung und Verleumdung hat mein ganzes Leben und Enden der höchsten Idee gedient: der Wahrheit! Was ich mit den Augen gesehen habe, mit dem Herzen und Verstand, habe ich niemals verleugnet; sowie ich nicht die goldenen Sterne des Himmels ableugnen würde. Die Wahrheit ist aber ein Gefäß alles anderen: der Schönheit, der Freiheit, des ewigen Lebens. Solange ich der Wahrheit treu bin, bin mir selber treu; solange ich in ihrem Namen arbeite, wird meine Mühe Früchte tragen, wird nicht dahinschwinden vom Frühling bis zum Herbst ..."

Das gleiche Verstehen des Verhältnisses zwischen der Wahrheit und der Moral der Kunst beziehungsweise, zwischen der subjektiven Wahrheit und irgendeinem systematischen moralischen Muster, welches das Kunstwerk nicht verträgt, ist auch im "Intermezzo" (1915) im Epos "Jeral" von Oton Župančič zu sehen. Der Dichter behauptet, daß den Schöpfer-Künstler nicht das "väterliche Gewissen" berühren soll, da er "gefühllos ruhig" den "weltlichen Tanz der Mücken" ansehen muß und sich dabei nicht zu fragen hat "warum und wofür und bis wann all dies";

Wer schöpferisch ist, mein Lieber, der spricht aus einem
Sturm, mit Absicht, Moral und Glück beschäftigt er sich
nicht, er reißt und bricht und schneidet und knetet den
Stoff - was dann, wenn es ihm einmal zwischen den Fingern
aufstöhnt!

Künstler behaupten also, daß über den wirklichen künstlerischen Akt die erlebte, mit Gefühl und Verstand geordnete, mit Geist und Geschicklichkeit geformte persönliche Wahrheit über die Realität des Lebens bestimmt. Aus diesem folgt, daß sie jede absolute Wahrheit ablehnen, jede systematische Anschauung auf das Leben und die Welt, da keiner die vollkommene Wahrheit über sie sichert. Und es folgt noch, daß die Kunst keinen moralischen Kodex außerhalb des Künstlers hat beziehungsweise ihr Kodex ist der Künstler selbst. Die Moral der Kunst oder die Moral des Kunstwerks

¹⁰ Alexander Solschenizyn kehrt nach Rußland zurück. Delo, 6. November 1993. - Übersetzung aus der Zeitung Die Zeit.

stammt also aus der Moral des eigentlichen Künstlers, nur sein moralischer Kompaß gestaltet die künstlerische, ästhetische Wahrheit sowie die moralische Wirkung dieser Wahrheit.

Eine scharfe Gegensätzlichkeit zwischen I. Cankar und O. Župančič sowie zwischen den Einsprüchen, die ihre Standpunkte betrafen, daß die Kunst ihre eigene Moral hat, war in den zwanzigeren Jahren der Ausgangspunkt für eine Auseinandersetzung über Moral und Kunst sowie über Weltanschauung und Kunst, wie sie zwischen Freidenkern und Katholiken entbrannte. Die Ersten behaupteten, daß das Syntagma der Moral der Kunst schon wegen des eigentlichen Bestehens der Kunst entschuldigt wird, die Anderen dagegen, daß sie moralisch nicht frei ist und das auch ihre Moral nur eine Ableitung der "höheren" und "ewigen Moral" ist.

Der Schriftsteller Josip Vidmar fragte einmal, "kennt irgendeiner wirklich die Wahrheit" und daß das wirkliche Kennenlernen der Wahrheit durch solche oder andere Weltanschauungen bedingt sei, vor allem aber fragte er, ob das Kunstwerk eine "künstlerische Modifikation der Weltanschauung" sei oder aber, ob sich die künstlerische "Geistigkeit störungsfrei nach ihren Gesetzen auslebe" und dann das Kunstwerk nur eine "Modifikation der tatsächlichen Menschheit" sei, nur mit ihr in kausaler Verbindung, aber überhaupt nicht in einer kausalen Verbindung mit einer systematischen Anschauung, noch weniger mit einer systematischen Moral. Vidmar akzentuierte auch, daß die menschliche Erkennung zwar beschränkt sei, unvollkommen, jedoch sei sie nur eine Lossprechung der freien, wenn auch unvollkommenen persönlichen Wahrheit über die Realität des Lebens des höchsten moralischen Grundsatzes der Kunst.¹¹ "Die Kunst sieht die Wahrheit in dem, was sie ist, Moral in jenem, was sie nach ihrem Urteil sein müßte. Da aber die Wahrheit der Kunst die Wahrheit des Lebens ist, gewann die Kunst und wird weiter gewinnen, die diese schöne Welt in allen ihren Tönungen des Lichtes und der Dunkelheit, die göttliche und die dämonische Menschheit darstellt."¹²

Vidmar wies die geordnete Systeme des Denkens ganz zurück, weil jedes die Kunstfreiheit beschränkt, jedes schiebt sich zwischen den Schöpfer und das Leben, wie ihn dieser sieht, fühlt, hört und ordnet, drängt sich zwischen die apriorische Ordnung des Künstlers und zwischen die Wirklichkeit, die ihm Motive verleiht: das Christentum ist im kausalem Sinn nicht vereinbar mit der Kunst, es muß nur neben der Kunst existieren, nicht aber als sein schöpferisches Element. Was in den Arbeiten von Lew Nikolajewitsch Tolstoi und von Fjodor Michailowitsch Dostojewski mangelhaft ist, stammt aus "ihrer moralischen und ideologischen Überbelastung", bei alledem ist aber ihre Kunst nicht christlich, "vielmehr Kunst trotz Christentum".¹³ Vidmars Feststellung deutet auch daraufhin, daß Ivan Pregelj als ein christlicher Künstler "künstlerisch verfehlt, weil moralisch begrenzt ist, moralisch okkupiert und unfrei ... dogmatisch und moralisch gebunden".¹⁴ Zu diesem ist als Beweis zumindest noch der moralische und anschauungsartige Zerfall seines Protestanten, des "gottliebenden Jernej" hinzuzufügen, da der Zerfall wegen der schriftstellerischen Überzeugung zustande kommt, daß die slowenische katholische Seele das "Fremde" also die nicht-katholische Seele nicht vertragen kann.

Vidmars Beurteilung über die Pregeljsche Verfehlung forderte unmittelbar den Philosophie-Theologen Aleš Ušeničnik, zum Teil aber auch Anton Vodnik und Božo

11 Josip Vidmar, *Kunst und Anschauung*, Ljubljanski zvon, 1928.

12 Josip Vidmar, *Kapitel über die Moral*, Ljubljanski zvon, 1929.

13 Wie unter Punkt (11).

14 Josip Vidmar, *Ivan Pregelj, Štefan Golja und die Seinen*, Ljubljanski zvon 1929.

Vodušek heraus. Sie versuchten zu beweisen, daß die Kunst nur relativ frei sei und mit dem Christentum schon irgendwie verbunden, sogar mehr, daß ihr das Christentum als fundamentale Grundlage dienen könne, weil es die "absolute Wahrheit" sei. Für Josip Vidmar erlaubte sich Ušeničnik auch eine zu leichte grundsätzliche Lösung; daß er nämlich als Freidenker schon von vornherein die christliche Religion und die Moral ablehne.

Ušeničnik hat möglicherweise recht, wenn er behauptet "daß wir noch nicht über eine Endphilosophie der Kunst verfügen"¹⁵, zugleich aber zählt er dennoch einige Teile der Kunst zum Endgültigen, zu ihrem Bestand. Ein solcher Bestand ist z.B. auch die künstlerische Inspiration, die eigentlich natürlich ist, jedoch kommt sie "von oben", "von Gott". Solcherart ist auch die künstlerische Freiheit, die nicht wirklich in dem Sinn besteht, "daß man der Kunst keine Grenzen setzen soll, sondern in jenem Sinn, daß der Künstler in diesen Grenzen ohne jegliche Hindernisse nach den Gesetzmäßigkeiten der Schönheit schöpferisch tätig ist." Daß Ušeničnik mit dem Wort "Grenze" dabei vor allem an ethische Gebote dachte, sagte er erst in der Fortführung.

Der Künstler kann sich zwar freiheitlich "nach dem allgemeinmenschlich natürlichen Glaubensbekenntnis und der Ethik richten, der christliche Künstler jedoch nach dem Christentum als dem höchstem Ausdruck der Ethik und der Religion." Der Künstler, der sich nämlich ausschließlich nur nach dem allgemeinmenschlich natürlichen Glaubensbekenntnis und der Ethik richtet - Ušeničnik äußert sich hier zu undeutlich, was das sein soll, natürliches Glaubensbekenntnis und Ethik - handelt begrenzt, weil sie vollständig im Irrtum sind, das "Christentum hat (aber) die Ethik der zufälligen Ingredienzien und Täuschungen gereinigt", weil das "Christentum die Wahrheit ist und zwar in seiner Essenz eine absolute Wahrheit." Und da zugleich das "herrliche vollkommene des Lebens das Apriori des menschlichen Abbildes ist", kann der christliche Künstler "aus den tiefsten Tiefen des Lebens schöpfen. Ja, er muß nur das wirkliche aus der Vernunft durch logisches Schließen gewonnene Bild, das göttlich ist, von den ungöttlichen Ingredienzien und Fälschungen" unterscheiden können.¹⁶ Und noch: "Dem christlichen Künstler sind die ethischen Gebote und Verbote Mußvorschriften, daß er auch ethisch wirklich ist, daß er das Gute als Gutes zeigt, das Böse als Böses ... Die Ethik schließt keinen Stoff aus, verbietet nur die Lüge, daß nämlich nicht das Schöne als häßlich dargestellt wird."¹⁷

Das Christentum als reine/gesäuberte Ethik und ihr höchster Ausdruck, das Christentum als die absolute Wahrheit, die über dem Menschen mit seinen Geboten und Verboten wacht, gibt dem Künstler noch eine Priorität und überhaupt die Meisterschaft in der Kunst: es versichert ihm die höchstmögliche Freiheit, ja eben "geistliche Freiheit, wie sie das Christentum gibt, schützt sogar die künstlerische Freiheit, da sie den Künstler über die Sinnlichkeit heraushebt und somit auch schützt, daß er nicht sinnliche Berauschtigkeit mit Schönheit verwechselt."¹⁸ Und wenn das Christentum mit seiner absoluten Freiheit ihn vor den Gefahren der Verwechslung des Sinnlichen und des Schönen schützt sowie ihm auch die vollkommene Fülle des Lebens gibt, verbürgt es ihm auch zugleich noch das Einleben in das Leben, die tiefsten Einsichten in die Fülle des Lebens, denn "Leichter ist das Einleben aus der Fülle des Lebens, welches den wirklichen christlichen Künstler erfüllt, als aus trübem Leben, das im Künstler ohne Moral vorhanden ist."¹⁹

15 Aleš Ušeničnik, Christentum und Kunst, Čas 1929/1930.

16 Wie unter Punkt (15).

17 Aleš Ušeničnik, Über die Freiheit in der Kunst, Čas 1928/1929.

18 Aleš Ušeničnik, Über die Freiheit in der Kunst, Čas 1928/1929.

19 Aleš Ušeničnik, Über die Freiheit in der Kunst, Čas 1928/1929.

Das Syntagma von Ušeničnik "Künstler ohne Moral" kann für den Künstlermenschen, für seine Biographie außerhalb der Kunst gelten; doch Ušeničnik überträgt sie auch auf das künstlerische Erzeugnis "Künstler ohne Moral" und den Widerspruch zwischen dem "wirklich christlichen Künstler" und zwischen dem "Künstler ohne Moral" radikalisiert er so: "Leichter ist die Welt aus den Höhen zu überblicken als aus den Niederungen! Deshalb behauptet F. Maritain, daß vollkommene Romane über das Leben nur ein Mystiker schreiben könne, da nur er bis zu den Tiefen den Menschen, die Welt und das Leben verstehen vermöge", (Art et Scolastique, 331). Er ergänzt noch, daß F.M. Dostojewski zwar mit tiefer Erkenntnis und Einfühlsamkeit die "Wut" aufgezeichnet habe, jedoch würde ein Künstler, der ein mystischer Seher sei, noch tiefer in die dunklen Abgründe der menschlichen Seelen blicken."²⁰

Das Syntagma "der tiefen Abgründe der menschlichen Seele" ist aber sehr gefährlich für die Ušeničniksche These, daß die Sittlichkeit ein "natürlicher Zustand der Seele" sei. Wenn also die Sittlichkeit nämlich ein natürlicher Zustand ist, dann sind ihre charakteristischen Attribute auch die Abgründe der Seele. Das aber bedeutet, daß die Unstimmigkeiten, die Disharmonien in der Seele nicht nur "etwas sehr furchtbares, unmoralisches, böses" verursachen, sondern Verkündigungen auch aus ihrer aprioren, abgründigen dunklen Substanz zu Tage fördern. Und noch ein Paradox aus der Sammlung von Ušeničnik: wenn die Sittlichkeit ein natürlicher Zustand der Seele ist, dann macht sie kein gedankliches System vollkommener, denn die natürliche Sittlichkeit kann rein gar nichts von Ingredienzien und Täuschungen reinigen, wie auch kein System den Umfang der Ingredienzien und Täuschungen vergrößern kann.

Noch ungeordneter wie dieser, besteht aber ein Gedanke von Ušeničnik, daß "Künstler ohne Moral" bestehen, die aus "trüben Leben" schöpfen, ihrer und fremder. Hier gleicht sich Ušeničnik den "sanktflorianischen" (kleingeistig - kleinbürgerlichen) Beurteilungsprinzipien des Künstlers an, daß nämlich auch der Peter von I. Cankar "ein Künstler ohne Moral" sei, vor allem aber, das seine Kunst unmoralisch sei, weil sie sanktflorianische "trübe Leben" offenlege.

Zuletzt faßt Ušeničnik scharf seinen axiomatischen Gedanken zusammen, nämlich: "Der Mensch ist nicht absolut autonom, deshalb kann auch seine Freiheit nicht absolut sein. Dem Menschenkünstler gebietet mit ästhetischem Gesetz die Kunst, dem Künstlermenschen aber mit ethischem Gesetz Gott."

Die auferlegte Moral bezieht sich nach Ušeničnik vor allem auf die künstlerische Behandlung des Sinnlichen. Und genau das Betonen der Moral in Verbindung mit dem Sinnlichen ist der Grund, daß der christliche Künstler das Grauen durchlebt, die Angst, den Schauer, weil das Sinnliche von der Natur her kurz und wenig ist und er wird es anerkennen oder sich ihm entgegenstellen oder aber sich der künstlerischen Auseinandersetzung entsagen, wie es z.B. der französische Dramatiker Jean Baptist Racin tat oder aber Nikolai Wassiljewitsch Gogol, welcher in seinem religiösen Schwung den Grundsatz der untendenziösen Kunst zurückwies, aber wegen seiner grundsätzlichen künstlerischen Natur verzweifelte und den zweiten Teil der "Toten Seelen" verbrannte. Auch der christliche Dichter in Slowenien ist sich manchmal der Gefährlichkeit der Anschauung bewußt und wie Jože Snoj erkennt er an, daß seine Religiosität in seinen Dichtungen manchmal zu stark "vom Aufständischen gegen die ideologische Gewalt unterstützt wird und in Gefahr, daß auf Momente sogar eine Haltung aufgebaut wird."²¹

20 Wie unter Punkt (17).

21 Jože Snoj, Aussprache der Dichter, Slovenec Nr. 245, 31. Oktober 1993.

Da er die Angst nicht loswurde Ärgernis zu erregen, litt François Maurice sehr bei seinen Romanen und fragte sich dabei: "Wie soll ein treugesinnter Romanschreiber diesem Dilemma enttrinnen: soll er den Gegenstand seiner Beobachtungen verändern, das Leben fälschen oder sich getrauen, Ärgernis und Beunruhigung in den zu Seelen verbreiten."²² Ihn bedrückte der Gegensatz zwischen moralischem Dogma und zwischen "dem Boden des sinnlichen Wohlbehagens" oder "den Dämonen, ohne die es nicht möglich ist ein Kunstwerk zu vollbringen", wie André Gide es sagte, er irrte zwischen Dogma und innerem Befehl herum, daß er als Künstler nicht "das Leben verfälschen", den Ingredienzien und Täuschungen nicht ausweichen dürfe oder "den dunklen Abgründen der Seele", wie es der neuerungsstüchtige Ušeničnik sagen würde. Jaques Maritain schlug vergebens die erlösende Formel vor, welche Ušeničnik immer wiederholte, daß man sich nämlich der moralischen Verzweiflung derart entziehen könne, indem man "die Quelle reinige", die dunklen Abgründe reinige und so niemandem verärgere.

Stanko Leben meinte deshalb, daß die katholischen Romanschreiber bei all ihrer moralischen Vorsicht eine verdeckte Zweiheit begleite: auf der einen Seite das verzauberte Schildern und auf der anderen Seite etwas unerfreuliches, weil es nicht möglich sei zu sehen, "ob ihr Katholizismus eine Doktrin des Lebens ist oder aber nur eine einfache Stimmung."²³

Ich füge hinzu, daß der Standpunkt von Ušeničnik über die Wahrheit und die ewige Moral, über die nur das Christentum souverän beurteilen kann, mit der Enzyklika "Veritas splendet" übereinstimmt (1993), in der man lesen kann, daß es keine Freiheit ohne die Wahrheit gibt, über die Wahrheit kann aber nur die kirchliche Doktrin ein Urteil fällen. Wahrheit ist z.B., daß es nur "eine einzige Moral seit den Anbeginn der Welt gibt" und sie auch nicht von der Tendenz in der heutigen Theologie erschüttert werden kann, die "die objektiven Normen der ethischen Gesinnung, gültig für Menschen aller Zeiten, bestreitet" und "den unzerstörbaren Absolutismus der moralischen Werte" relativisiert beziehungsweise, den ethischen Relativismus aber auch den Subjektivismus anerkennt.²⁴

Zu diesem ist hinzuzufügen, daß so wie eine "einzige Moral" für das Christentum auch für die Kunst eine einzige Moral gilt, dies ist die künstlerische Moral oder die Loyalität des Künstlers, die Wirklichkeit zu erleben und zu erleiden.

Daß die künstlerische Moral nur die subjektive Wahrheit der Lebenswirklichkeit versichert - darüber haben Cankar, Župančič, Vidmar und andere überzeugende Mitsprecher in der slowenischen und der internationalen schriftstellerischen Gesellschaft, Künstler, die nur die Wirklichkeit des Lebens, wie sie sie erlebt und entdeckt haben, anerkannten und sich beim künstlerischen Akt über sie erhoben, sich nur nach dem eigenen "freien menschlichen Geist" richteten und sich allen außerpersönlichen moralischen Vordrucken entgegensetzten.

Prežihov Voranc dachte im Jahre 1945 z.B. etwa so über die moralische Essenz der Kunst: "Das Wesentliche in der Kunst liegt darin, daß sie sich nicht von der volkstümlichen Wirklichkeit entfernt, da etwas Übernatürliches in der wirklichen Kunst nicht existiert." Und zusätzlich: "Dem tatsächlichen Künstler, der die Wahrheit schreibt, ist dieses (nämlich "Amerika" in der Kunst zu suchen) nicht vonnöten." Die Zügel irgendwelcher Moralität, der nationalen, staatlichen, kirchlichen ... wies er aber

22 François Mauriac, Dieu et Mammon, 164. Siehe Stanko Leben, François Mauriac oder die persönlichen Probleme des katholischen Romanschreibers, Ljubljanski zvon 1929.

23 Wie unter Punkt (22).

24 Stane Ivanc, Das geistliche Testament von Johannes Paul II., Delo Nr. 232, 6. Oktober 1993.

mit folgenden Worten zurück: "Die Kulturarbeiter lassen sich verstaatlichen, die Kultur und die Kunst aber lassen sich nicht verstaatlichen", dabei ist ihm der Begriff "verstaatlichen" *le pars pro toto*. Kurzum, die unbegrenzte Anerkennung der Lebenswirklichkeit zählte er zu dem höchsten künstlerischen moralischen Gesetz, die verschiedenen ideologischen, staatlichen und übernatürlichen Maße und Haltungen aber zu den künstlerisch gefährlichen "moralischen" Fremdkörpern.²⁵

Und wie beurteilen Boris Pahor, Ciril Kosmač und Miško Kranjec die Moral der Kunst?

Europa verfügt heute schon über eine ganze Bibliothek von erzählender Prosa, die über geistige und körperliche Gewalt, wie sie von den nationalen, gesellschaftlichen und konfessionellen Ideologien ausgeübt wird, handelt. Die Autoren sind unmittelbare "Zeugen" fast jeder erzählt von Bedrohungen seiner Identität. Die erzählerische Prosa ist ein Ausdruck des moralischen Imperativs, sie hat in dem imaginären epischen Raum des Kunstwerkes jenen Teil zu schmelzen und zu erhalten, jenen Punkt der "persönlichen" Geschichte, der ihr nicht erlaubt ist in die Vergessenheit zu drücken, sondern ihn künstlerisch zu verkörpern und ihm mit der künstlerischen Katharsis die selbständige ursprüngliche Persönlichkeit wiederzugeben. Ein solches ist auch z.B. der Roman "Nekropola" (1967) von Boris Pahor.

Pahor ist sehr selbstkritisch, er zweifelt nämlich, daß er die Wirklichkeit der Lager wenigstens in etwa mit seiner literarischen Gedächtniskraft erneuert hat, sie zumindest in den imaginären Raum des Kunstwerkes eingesiedelt, obgleich gerade diese Belebung sein grundlegender moralischer Imperativ war. Er sagte, daß für eine kaum noch authentische Übertragung der Erinnerungen in den Roman nicht nur die zeitliche Abrückung zweier Jahrzehnte schuldig sei, sondern die Tatsache, daß er ihn schon stark "angesteckt vom Leben" geschrieben habe und die neue Lebensenergie es ihm verhindert habe "das gültige Wort über den toten Freund zu finden". Als erstpersönlicher Erzähler fühle er sich geradezu als "ein Halbherziger, wenn ich weit weg von dort bin, aber in mir ist die entscheidende ehemalige dortige Stimmung." Kurzum, Pahor erkennt an, daß er nicht mehr das authentische Wort für "erniedrigende Knochen und erniedrigende Asche" widerrufen kann. Über die Tiefe der Wahrheit in seiner Erzählung ist er entzweit als Mensch und als Künstler. Zwar stürzt er als Mensch das Heraklitische Axiom um und steigt noch einmal in den schwarzen Fluß, der sie weggetragen hat, als Künstler muß er aber wenigstens ungefähr beschreiben, wie er ihn und andere in Wirklichkeit wegtrug. Pahors Zweifel über die Übereinstimmung des Roman mit der Wirklichkeit des Lebens drückt die Besinnung über die Verantwortlichkeit zu dem Erlebten, über ausgelittene und erkannte Wirklichkeit aus und über ihre ästhetische Nichterneuerung, dieser Zweifel bedingt das Ästhetische mit der Moral und das Moralische mit dem ästhetischen Maße.

So mancher fragte sich, ob die dämonische Entmenschlichung, wie sie geschah und noch immer in den modernen "Weinbergen des Todes" (B. Pahor) des zwanzigsten Jahrhunderts vor sich geht, noch für einen Roman geeignet sei. Vor der Frage der Angemessenheit und Unangemessenheit der Gestaltung eines ähnlichen Themas fand sich auch Ciril Kosmač in dem Roman "die Ballade von der Trompete und der Wolke" (1956). Der Erzähler Majcen beschreibt die Geschichte des Temnikars, spricht über

25 Prežihov Voranc, *Zeitgenössische Aufgaben der schöngeistigen Literatur*. Bericht über die Vereinsversammlung der slowenischen Schriftsteller, 8. Oktober 1945, *Gesammelte Werke* X. Ljubljana.

seine Entscheidung, den Zutritt der Weißgardisten zu der Berghöhle, in welcher die verwundeten Partisanen Unterschlupf fanden, zu verhindern. Seine eingebilddete und schon fast phantastische Abbildung über ihn unterbaut er, probiert er aus und er vergleicht die damalige Gesinnung von Temnikar, indem er mit einigen seiner Bekannten spricht, er richtet sich nach dem ästhetischen Grundsatz "per realia ad realiora". Seine Erzählung über die heldenhafte und tragische Haltung Temnikars, seine anschauliche Gestaltung der Stimme des Gewissens und der Verpflichtungen sowie die Stimme des Todes, wie sie sich dramatisch in dem Gewissen des Helden drängeln, schneidet sich letztlich in das Erleben der Mitsprecher so ein, daß einer dem balladenhaften unterliegt und in den Freitod geht. Er unterliegt aber deshalb, weil gerade er den Unterschlupf voller Verwundeter, die vom Gegner getötet werden sollen, verraten hat, jedoch fing Temnikar sie ab und stürzte mit ihnen zusammen in den Abgrund.

Der Roman versucht also die Vergesslichkeit von Temnikar zu retten, zugleich aber verursacht er des Verräters Selbstmord. Auch der andere Mitsprecher Majcens erlebt Temnikars Abbild und das ganze Gefüge als etwas "Grauenhaftes", und fügt noch an, der Künstler hätte es besser gemieden. Die Bemerkung Majcens erregt und man fragt sich, ob der Mensch wirklich im Namen des Menschen und für den Menschen auch das Entsetzliche tut, das von der Kunst nicht berührt werden sollte: "Soll denn das Entsetzliche, was der Mensch im Namen des Menschen und auch wirklich an dem Menschen tut, nicht mehr erzählt werden dürfen? Verrichtet der Mensch und die Menschheit wirklich Dinge, die nicht mehr für die Schreibfeder angemessen sind? Hat sich auch Temnikar über diese Grenze begeben?" Kurzum, ist die existentielle Tragödie, in die der Mensch eingeklemmt und gefangen ist, wirklich so dämonisch, daß die Kunst vor ihr sein fundamentales Axiom abräumen soll - da nämlich die ästhetische Projektion Wirklichkeit ist, soll sie also ihre stärkste Waffe niederlegen - Shakespeares Spiegel? Ciril Kosmač legte ihn nicht nieder.

Auch Miško Kranjec denkt über das Verhältnis zwischen der Moral der Kunst und der Wirklichkeit des Lebens nach. Im Roman "Lärchen über dem Tal" (1957) stellt er die künstlerische Moral und die der sogenannten "kleinen Leute", "der überflüssigen Menschen" gegenüber, welche angeblich der Politik, der Kirche und auch der Kunst nicht bedürfen. Das Verhalten dieser Institutionen zum Menschen wiegt an dem Motiv, wie die uneheliche Arbeiterin-Mutter aus Verzweiflung ihr Kleines erstickt, die Freundinnen aber helfen ihr, es in einem vorstädtischen Garten zu begraben. Der Erzähler fragt sich, wie es möglich ist, daß "die Romantik des Herzens" noch heutzutage ein Ärgernis ist und nicht einmal versichert, weder moralisch noch sozial. Und setzt fort: Politik und Kirche haben keinen "Schlüssel" für das Leben aber auch "die Kunst kann es nicht bis in die letzten Tiefen" erreichen, da es ja "nur sehr wenig Farben hat, mit welchen es die ganze Wirklichkeit nicht ausführen kann". Trotzdem hat aber der Künstler noch am wenigstens das Recht vor der Wirklichkeit des Lebens davonzulaufen und nur die Trugbilder, die "Landschaften, die nicht bestehen, den Menschen, den es nicht gibt und überhaupt die Welt, die nicht existiert zu malen und zu beschreiben", hat kein Recht das Ausgedachte zu beschreiben, wie "die höhere Vision des Menschen" und Vision "über den wirklichen, neuen wundervollen Menschen ist". Der Künstler kann und darf sich nicht vormachen, daß der Mensch etwas anderes ist, als das Wesen, das heute und hier lebt. Die Moral der Kunst bindet ihn, "ins Gesicht und ins Herz genau dieses Menschen zu blicken und ihm zu sagen, wie er ist", er darf seiner nicht überdrüssig werden und sich an seiner statt, lieber "die weißen Wolken am Himmel und die verlogene Traurigkeit ins Herz" rufen. Der Maler müßte "Martha mit dem Kind malen, das es nicht gibt, nicht aber Minka - in den Kirschblüten", vielmehr dort in der Stadt, auf den Gartenbeeten, bei der Höhle, von woher

das Körperchen leuchtet ...". Politik und Kirche sollen nur die Humanität spielen, die Humanität und die Moral der Kunst ist aber nur eine einzige, nicht unveränderlich und uneingebildet: ist ein subjektives-objektives Abbild des wirklichen Lebens.

Zahlreiche slowenische Schriftsteller sind sich folglich darüber einig, daß die Wirklichkeit des Lebens der einzige moralische Schiedsrichter des Kunsterzeugnisses ist. Jeder hat seinen eigenen persönlichen Anteil am Schiedsgericht, hat seine eigene moralische Anschauung auf das Dasein und die Welt, ist moralisch leidenschaftlich, wenn er sie gestaltet und beschreibt, er ist aber niemals moralisch überschwenglich im Sinn irgendeines verschlüsselten Formulars.

Und was sagen noch einige ausländische Schriftsteller über die Moral der Kunst?

Henry James versichert, daß "das Unumgängliche (der Künstler) der moralischen Kraft gerade in dem ist, daß sie alles bis zum Ende untersuchen"²⁶ und, daß sie solche Untersuchungen nicht fürchten. François Mauriac z.B. wollte und versuchte alles zu untersuchen und nichts zu verfälschen. Es scheint aber, daß er doch dem Grundsatz "bis zum Ende" auswich. Der Philosoph und Schriftsteller Jean Paul Sartre nahm ihm nämlich übel, daß er sich für einen Bevollmächtigten des Denksystems hielt und sich trotz des Wissens, daß er "bis zum Ende" gehen müsse, zu verantwortlich gegenüber dem System und zu wenig verantwortlich gegenüber sich selber verhielt. Deshalb schrieb Sartre sehr hart: "Herr Mauriac ist kein Schriftsteller. Warum? Warum erreichte dieser ernste und achtsame Schriftsteller nicht sein Ziel? Mir scheint es, wegen der Sünde des Hochmuts. Wie die meisten unserer Schriftsteller, versuchte auch er die Tatsache zu vernachlässigen, daß die Relativitätstheorie vollkommen auf die Welt der Romane übertragbar ist, daß in einem wirklichen Roman keinen Platz für einen bevollmächtigten Beobachter ist, so wie es ihn auch in der Welt von Einstein nicht gibt, und daß weder in dem System der Romane - noch im Physischen - ein Experiment existiert, welches zu registrieren ermöglicht, ob sich das System bewegt oder ob es ruht. Herr Mauriac stellte sich auf den ersten Platz. Er suchte sich das göttlich Allwissende und -mächtige aus. Jedoch, der Mensch schreibt einen Roman deshalb, daß ihn die Menschen lesen. Vom Standpunkt der Herrgottes, der alles sieht, dringt Unbegrenztheit in jedes Scheinbare ein; es gibt keinen Roman, keine Kunst, weil die Kunst überhaupt ohne das Scheinbare nicht lebendig sein kann, ohne Erscheinung. Der Herrgott ist kein Künstler, Herr Mauriac ist es aber noch weniger."²⁷

Der englische Schriftsteller David Herbert Lawrence lehnt jedes erzählende Verfahren ab, welches das epische persönliche moralische Formblatt auferlegt. Ein solches Formblatt stört ihn bei Tolstoi, Dostojewski und Turgenjev und sollten ihre Personen deshalb auch noch so außerordentliche Eigenschaften besitzen, wirkt auf sie das aufgetragene moralische Formblatt "lebensfremd, widrig und veraltet".²⁸

Einen Roman ohne moralische Voreingenommenheiten fordert auch der amerikanische Schriftsteller John Dos Passos, weil "die beobachtende Objektivität reine Parzipationen erfordert. Wenn er am Schreibtisch sitzt, muß der Mensch/Künstler mit seinen Vorurteilen abrechnen."²⁹

26 Henry James, Die Kunst des Romans, Roman, S. 52, Belgrad 1975.

27 J.P. Sartre, Versuchung der Verpflichtung, Roman, S. 371, Belgrad 1975.

28 D.H. Lawrence, Moralität und Roman, Roman, S. 190, Belgrad 1975.

29 John Dos Passos, Wie entsteht ein Schreiber, Roman, S. 266, Belgrad 1975.

Und wie steht der deutsche Existentialist Hans Eric Nossack zu dem vorangehenden "moralischen Formblatt"? Nach ihm sollte der Schriftsteller "ein geistiger Freiheitskämpfer" sein, welcher sich allem systematischen, dogmatischen entgegengesetzt, wenn man ihn auch dabei als einen asozialen, anarchistischen oder sogar als einen Nihilisten abstempelt. Er wollte deshalb ein geistiger Freiheitskämpfer sein, weil man den Menschen aus dem Menschen gerade mit Ideologien, Institutionen, mit gedanklichen Systemen, verreibt.³⁰ Und noch der Engländer Georg Orwell "Wenn ich anfangs ein Buch zu schreiben, sag ich nicht, 'ich werde ein Kunstwerk schreiben'. Ich schreibe es nämlich deshalb, weil eine Unwahrheit oder Lüge besteht, die ich entschleiern muß; es besteht ein Phänomen, auf das ich unbedingt aufmerksam machen muß und meine erste wirkliche Sorge ist, die Auseinandersetzungen herauszufordern ... meine Ziele im Ganzen sind also von hoher Gesinnung."³¹

Über das unausweichliche gleichzeitige Spiel des ästhetischen und moralischen im Kunstwerk spricht auch György Lukács in der "Theorie des Romans" (1916). Dieser Philosoph sagt, daß die schriftstellerische Beengtheit vor allem aus der Tatsache stamme, daß sie ihren Helden mit Ironie überwuchern müsse, damit irgendeine wesentliche, bedeutungsvolle moralische Realität erwüchse, z.B., daß alljüngliche Suche vergeblich, jede Hoffnung (Don Quichote) umsonst sei. Der erzählerische Blick auf die moralische Realität wird zur Antriebskraft des Romans, der Blick allein ist aber nicht thematisiert, sondern bestätigt sich nur als eine abstrakte, romanschreiberische moralische Realität.

Wenn aber der schriftstellerische moralische Blick von seiner abstrakten Position hinuntersteigt und sich als ein denkendes Formblatt in die Erzählung einmischt, wenn dieses Formblatt die Reise der epischen Person "terrorisiert", dann ist der Roman ästhetisch ohne Ausdruck und stellt kein Kunstwerk dar. Die Bedingung für das vollkommene Zusammenfließen des Ästhetischen und des Moralischen ist, daß sich der Erzähler nichteinmal um eine Haaresbreite von jener, auf alle Fälle "subjektiven" Wirklichkeit entfernt, auf welcher das epische Subjekt lebt und fällt, reist und seine Reise beendet. Darum macht also erst das vollkommene, unstörbare Zusammenfließen der beiden künstlerischen Bestandteile das moralische Formblatt, welches sonst die epische Person vernichten würde unmöglich und scheidet es aus.³²

Aus den ästhetischen Überlegungen von Lukács über die immanente künstlerische Moral folgt wieder ein logischer Beschluß, nämlich daß das moralische Problem des Romans ebenso und zugleich auch sein ästhetisches Problem ist, beziehungsweise, daß der Roman erst dann ein Kunstwerk darstellt, wenn sich das Ästhetische und das Moralische in ihm restlos überdecken.

30 Hans Eric Nossack, Mensch in der heutigen Literatur, Prav tam, S. 305.

31 Georg Orwell, Warum schreibe ich, Prav tam S. 326.

32 György Lukács, Die Innere Romanform, Theorie des Romans, Sarajevo 1969.

Views on Central Europe in Hungary and Slovenia

IMRE SZILÁGYI, HUNGARY

POVZETEK

MADŽARSKI IN SLOVENSKI POGLEDI NA SREDNJO EVROPO

Članek prikaže mnenja slovenskih in madžarskih intelektualcev o možnosti srednjeevropskega sodelovanja, in deloma tudi konfederacije od leta 1848 do najnovejših časov. Medtem ko so do leta 1918 madžarski politiki in pisatelji (Teleki, Klapka, Kossuth) dali več spodbud za izoblikovanje konfederacije, so se Slovenci zavzemali za Zedinjeno Slovenijo, oziroma za federativno ureditev Monarhije, in šele leta 1898 je pisal E. Kristan o demokratični konfederaciji.

Med Madžari je bilo precej razprav o Naumanovi misli, in tudi mnogo pristašev te ideje, Slovenci so v glavnem zavrnilo njegovo idejo, saj so v njej videli prizadevanje nemškega imperializma. Med obema vojnoma so hoteli Slovenci predvsem federalizirati Jugoslavijo, in samo nekaj ljudi (A. Novačan, J. Puntar, L. Ehrlich) je hotelo neke vrste južnoslovansko, oziroma srednjeevropsko konfederacijo. V istem času je na Madžarskem živela ideja Srednje-Evrope, čeprav so D. Szabó in njegovi privrženci na resni podlagi razvijali tezo o novi integraciji, o izoblikovanju neodvisne vzhodne-evropske federacije.

Teza o Srednji-Evropi je po drugi svetovni vojni oživila v drugi polovici 80-let. V tej tezi so Madžari in Slovenci poudarili svojo drugačnost v odnosu do Rusov oziroma Jugoslavije.

Precedents: The Idea of (Con)federalism before 1915

Since the 1840s both countries have seen numerous proposals to find tangible solutions to the heated problems of all the small nations in the region between Germany and Russia. Having long traditions of statehood dating back centuries and acquiring a kind of privileged position within the Austrian Empire, Hungary's approach has always been different from that of the Slovenes, who have never acquired an independent statehood and who have always lived in three different countries in the region. Surprising as it is, we can still find a lot of striking similarities in the approaches of the two nations.

The proposals conceived in 1848 aimed at unifying the Slovenian nation living in two Hungarian counties, the Kingdom of Lombardy and Venice and six different provinces of the historical Austria. Parallel to this main stream approach there ap-

peared several other ideas, including the idea of establishing a federal state in the territory of the monarchy or developing a special relationship between the Slovenes and the Croats (and the Serbs in Vojvodina).¹ The main purpose of the Slovenes was to obtain new rights.

On the other hand, some Hungarian political leaders, who had an independent state and even a certain amount of power to control other peoples, realized that the old methods of practising power could no longer be maintained. László Teleki for example, who was familiar with the ideas of Adam Czartorisky, leader of the Polish emigrant community in Paris, suggested that the Hungarian government should give territorial autonomy to the Croatian, Romanian and Serbian national minorities. "All nationalities - not only the ones under our control and not only in Hungary - will admire and envy us and will be happy to accept Hungary as a central ruling power of a confederation along the Danube..." Other thinkers supporting *March the Fifteenth*, a radical newspaper in Hungary, had very similar ideas when they suggested that "Hungary, Transylvania, Croatia - and even the Slavic nations in the Highlands (provided that they agree) - should immediately establish a federal republic." Nevertheless, the Minority Act, adopted on July 28, 1848 but never sanctioned, was much less radical; it ensured only linguistic and not territorial autonomy to the minorities.

A great many Hungarian politicians followed the same line in the next few decades as well and made it clear that most of the issues of the Hungarian empire, especially those concerning the problems of statehood and minority groups could only be solved if all the nations in the region were ready to collaborate. At the beginning of 1850 the emigrant leaders of Europe's defeated revolutions established a confederation committee in London, in which the Hungarians were represented by László Teleki, György Klapka and Ferenc Pulszky. The collaboration of the Hungarian, Romanian and Southern Slavic leaders resulted in a plan to establish a Commonwealth of the Danube Nations. The Assembly of the Commonwealth was to have had representatives of the founding nations in equal numbers and the headquarters were to have been in a different capital each year. Lajos Kossuth himself worked out a proposal of confederation, which he mentioned to László Teleki in his letter of June 16, 1850. Twelve years later, in 1862 he published his proposals in the *L'Alleanza* in Milan. Unlike his previous plans in 1850, the new proposal of the Danubian Confederation did not include his original idea of having the Poles and the Czechs as members and did not designate Hungary as the permanent capital of the confederation. According to his plans Hungary (Transylvania), Romania, Croatia and probably Serbia and the other Southern Slavic nations could have established a federal state. György Klapka and Mihály Táncsics had a similar plan in 1855 and 1857 respectively.²

The main purpose of the Slovenian politicians of the time was still to unify all the territories where people of Slovenian origin lived and as a consequence, to support the idea of federalism but they did not intend to establish independent states within the monarchy and join them in a form of federalism. Andrej Einspieler's proposal conceived between 1861 and 1865 to divide the monarchy into nine provinces was one of these ideas. According to this plan the central part of Austria (Innerösterreich),

1 V. Melik: *Leto 1848 v slovenski zgodovini* (XVII. seminar slovenskega jezika, literature in kulture 6-18. julij 1981. Zbornik predavanj). Ljubljana, 1981, 7-27., J. Prunk: *Slovenski narodni vzpon. Narodna politika* (1768-1992). Ljubljana, 1992, 54-67.

2 Kossuth Lajos *Iratai*. 6. köt. Budapest, 1898. 9-23.; *Dunavska konfederacija*. in: *Enciklopedija Jugoslavije*. Zagreb, 1958.; *Magyarország története 1848-1890*. 1. köt. Budapest, 1979, 420-422., 512-513., 710-711.; Hanák P.: *Közép-Európa: az imaginárius régió*. Világosság, Budapest, 1989, 8-9, 563-566.

where most of the Slovenians lived would have been one of these provinces.³

Another proposal suggested by Fran Podgornik tried to find a solution to the Southern Slavic issue by federalizing the monarchy. Podgornik adopting the idea of a Ukrainian politician, A. I. Dobranjski, suggested that different, German, Czech, Polish, Ukrainian and Southern Slavic autonomous provinces should be established in the territory of the monarchy. Slovenian territories, together with Dalmatia, Istria, Croatia, Slavonia, the Serbian quarters of Vojvodina, Bosnia and Herzegovina were to have been a part of the Southern Slavic province.⁴

The first Slovenian politician who raised the issue of a democratic confederation in one of his writings in 1898 was a Social Democrat, called Etbin Kristan. His principles were adopted by the Congress of the Yugoslavian Social Democrats held in Ljubljana in 1909.⁵ The aim of the so called trialist proposal suggested by the Slovenian clerics between 1908 and 1918 was to make it possible for the Slovenians to become a coherent part of the Southern Slavic unit of administration within the monarchy. The Slovenian Liberals had a very similar idea, that is they supported the development of a Yugoslavian unit within the trialist monarchy.⁶ Vladimir Knaflič, whose thoughts were very close to those of T. G. Masaryk, gave voice to a very interesting and remarkable idea in 1912. He thought that by changing the Austro-Hungarian Monarchy spreading from the Sudetes to Zlati rog and from the Boden Lake to the Adriatic, Aegean and Black Seas and the Polish Lowlands and by involving the Southern Slavic people "there could be a conglomeration of different nations as well as autonomies and state units established in the region, a political structure which would be organized on the principle of autonomy and which would bear characteristics of a federal republic and a confederation."⁷

An article called "Slovenci in Jugoslovani" published by Ivan Cankar in 1913 was quite straightforward about the doubts that the Slovenian issue could be solved within the framework of the monarchy and put more emphasis on the unity and collaboration of the Southern Slavic people: "We can no longer be ignorant about the fact, that we are not only Slovenians and even less only citizens of the Austrian Empire, but much more a member of a family living here from the Julian Alps to the Aegean Sea."⁸ At the same time the author was quite critical about the new Illyrian approach, which denied the necessity of a strong national identity. Cankar considered it important to preserve the Slovenian people's national identity which according to Dimitrij Rupel partly originated from the fact that they belonged to Austria (Central Europe).⁹

3 V. Melik: Slovenska politika ob začetku dualizma. Zgodovinski časopis, Ljubljana, 1968, 25-28.

4 J. Pleterški: Jugoslovanska misel pri Slovencih v dobi Taaffejeve vlade (1879-1893). Zgodovinski časopis, 1975, 267.

5 Zgodovina Slovencev. Ljubljana, 1979, 587.; F. Zwitter: O slovenskem narodnem vprašanju. Ljubljana, 1990, 355.

6 J. Pleterški: Trializem pri Slovencih in jugoslovansko zedinjenje. Zgodovinski časopis, 1968, 169., 171.

7 L. Čarni: Prispevek k zgodovini sociološke misli na Slovenskem: Vladimir Knaflič (1888-1944). Anthropos, Ljubljana, 1991, 31.

8 I. Cankar: Zbrano delo. 25. knjiga, Ljubljana, 1976, 229.

9 D. Rupel: Življenje v Srednji Evropi. Nova revija, Ljubljana, 52/53, 1986, 1380.

Reflections on F. Naumann's theory

Although in 1915 Leonid Pitamic, a Slovenian lawyer was quite positive about Naumann's ideas saying that he was sympathetic and understanding about the strivings and ambitions of every small nation in the area,¹⁰ as early as 1917 another thinker, Janez Evangelist Krek realized that "Naumann's concept of 'Mitteleuropa' was quite different. On the surface Naumann was really sympathetic and understanding, but on the undersurface the whole idea was actually the dream of a Great Teutonic Empire without any consensus or compromise with people of Slavic origin." In December 1917 though Henrik Tuma, a Social Democrat was still convinced that the conflicts leading to the breakout of World War I could be solved only by establishing "a unified state of autonomous groups of equal rights and power in the region of the Adriatic and the Danube, the Sudetes and the Carpathians."

According to Albin Prepeluh's accounts the inside opposition of the party rejected Tuma's ideas saying that the ultimate purpose was the establishment of an independent state of the Southern Slavic people.¹¹ There is another fact worthy of mention. While organizing the new state, on November 9, 1918 Anton Korošec managed to sign an agreement with Ante Trumbić in Geneva which would have guaranteed a kind of confederation of the National Council in Zagreb and the Kingdom of Serbia. Unfortunately the Serbian politician invalidated the agreement¹² and finally the SHS Kingdom was organized by unitary and centralizing principles.

Naumann's ideas were not accepted without reservation in Hungary either. His theory was supported and attacked within each social strata, he had supporters and enemies among the ruling classes, the Bourgeois Radicals and the Social Democrats as well. Those who were against his theory were generally afraid of a kind of German supremacy and of strong tendencies towards Germanization. Although a small group of Hungarian capitalists hoped to make profit from the introduction of a customs union and expected to cooperate with the German capital, most of them, similar to the majority of the landlords in the country, were not very happy to see a strong Germany with immense economic potential and worried about the state of the home economy. Nor did the idea of a *Mitteleuropa* seem to be advantageous for the Hungarians for political reasons. The strongest argument against it was that in such a political structure "the Hungarians would lose their leading and unifying role" in a multinational state, which Hungary was at the time. The Catholic Church had its own reasons to oppose the idea as well. Apart from some economic considerations, the most important reason why they objected to the proposal was that the Catholics would not have been in an absolute majority in this new political formation. Most of the prominent members of the ruling class - István Tisza, Albert Apponyi, Gyula Andrássy, etc. - were against the proposal irrespective of their political commitments. Although they definitely wanted a kind of German- Austrian-Hungarian cooperation and they were attracted by the idea of a Central European collaboration as well, they rejected the idea of a *Mitteleuropa* partly for economic reasons and partly because they were worried about the political consequences probably influencing the future of the Hungarian state in a way they could not accept and they did not want to give up the dualistic form of state.

The French and English oriented Oszkár Jászi, a prominent figure of the Bour-

10 P. Vodopivec: *Srednja Evropa je, Srednje Evrope ni*. in: *Srednja Evropa*. Ljubljana, 1991, 7.

11 A. Prepeluh: *Pripombe k naši prevratni dobi*. Trst, 1987, 34., 61-62.

12 J. Prunk: *op. cit.* 206-207.

geois Radicals was also worried about Hungarian statehood. After long and thorough analysis of the majority issues he ended up with a Leftist, Liberal solution. He was convinced at the beginning that "the victory of the Allies would result in a total falling apart of Central Europe ... There would be numerous small states organized by the principle of national identities ... and under the military autocracy of Russia, which would automatically entail the cessation of the German hegemony and the prevalence of a Russian hegemony in the region." Being afraid of the probability of the latter, he hoped that after establishing a Central European Union Hungary could be rescued from the danger of Pan-Slavism and Dacoromanism and there would be more possibilities to solve the minority issue in a more liberal and humanitarian way.

A great part of the Bourgeois Radicals agreed on these issues with Jászi, but their experts on economic issues rejected the idea of a confederation of such type for both political (danger of Germanization) and economic reasons. Even his closest friends - Endre Ady, the Social Democrat Zsigmond Kunfi or the Bourgeois Radical Róbert Braun - were against the idea of a Mitteleuropa, because they found it dangerous to let Germany gain more power. It is important to emphasise though that Jászi, when speaking about German hegemony, could never forget about the imminent danger of Russian supremacy and when supporting the idea of a Central European Union, always had a much more democratic Germany in mind and never meant a strong military empire. By the end of 1916 most Bourgeois Radicals had turned against the idea of a Mitteleuropa and even Jászi revised his thoughts after the February Revolution in Russia in 1917. "Czarism has collapsed in Russia, the danger of the Pan-Slavic imperialism has passed It is quite evident now that in the present situation Central Europe as a political structure cannot be anything else but an aggressive and militaristic formation, an exclusive military friendship between Germany and Hungary. Previous suppositions about the possibilities of a free alliance of all the different nations and independent states in the region are no longer relevant."

There was no consensus among the Social Democrats either. Ervin Szabó, who had close relationships with the Bourgeois Radicalists, thought that the establishment of a Central European Confederation was historically inevitable and expected it to bring the bourgeoisie into power instead of the old feudal classes and hoped for a much more democratic social formation. The Social Democratic supporters of the Mitteleuropa proposal strongly held the belief that for different political, geographical and economic reasons it was almost impossible for any small nation in the region to have an independent nation state and hoped that with the victory of the confederation social reforms would be much more easily realized.¹³

Oszkár Jászi never gave up the idea of a Central European Union organized upon the principles of democracy. His book on the proposals of a United States of the Danube Nations was published on October 1918. According to his plans there were to have been five independent states in the territory of the monarchy: Hungary, Austria, the countries of the Czech Crown, Poland and Illyria and they would have formed a confederation. Illyria would have included all the territories with Slovenian, Croatian and Serbian inhabitants. This plan was totally unrealistic - neither domestic nor international affairs made it possible to realize it - and since the main purpose of the proposal was the defence of the Hungarian national identity and integrity it totally excluded the possibility of federalizing Hungary. The model Jászi tried to follow was

13 Irinyi K.: A Naumann-féle "Mitteleuropa"-tervezet és a magyar politikai közvélemény. Budapest, 1963.; Hanák P.: Jászi Oszkár dunai patriotizmusa. Budapest, 1985, 64-67.

that of the United States and Switzerland.¹⁴

Views on Central Europe between the two World Wars

While the period between the two world wars saw quite a strong anti-Slovene atmosphere both in Italy and Austria and Hungary was loud with irredentist slogans, most Slovenian politicians and intellectuals tried to democratize and federalize the Yugoslavian system and their thoughts remained within the intellectual framework of the politically given Yugoslavia. Nevertheless, there were three proposals that might be worth mentioning. Anton Novačan and the Slovenian Republican Party took a definite stand in 1922 and 1923 supporting the idea of a Yugoslavian (con)federation. According to this plan the Republic of Slovenia and the republics of Croatia, Serbia and Bulgaria would have formed a confederation.¹⁵ At the beginning of 1923 Josip Puntar published a plan about a Central European confederation (the United States of Central Europe), which would have been a kind of political and economic alliance in the Central European region as a balance between a German- Roman world and Russia. The first step of establishing this United States of Central Europe would have been a confederation between the SHS Kingdom and Bulgaria.¹⁶ The third proposal of confederation was made by a right-wing, anti-communist Catholic group led by Lambert Ehrlich, whose main objective was to build up a Catholic confederation in the region.¹⁷

After the Nazis came to power in Germany, their political ambitions concerning Central Europe became more aggressive. Slovenian thinkers and politicians - Franjo Baš, Janko Mačkovšek and Svetozar Ilešič for example - tried to protest and fight against these aggressive political ideas. Bogo Grafenauer analysed the issue especially from a geopolitical point of view and came to the conclusion that the ultimate purpose of German ambitions were to achieve a kind of German supremacy in the region and establish a Great Germany. He was convinced that only the cooperation and the agreement of all the small nations in the Central European region could serve as a balancing power between the German and Russian interests and made it clear that the only way to achieve such an alliance was for it to be based upon equality and universal human values.¹⁸ Since all three neighbouring countries had always had a kind of hostile attitude towards the Slovenes and they would have been predestined for an inferior role in an alliance, Izidor Cankar rejected the idea of a confederation in autumn 1944 and thought the only possibility for the Slovenes was to become a part of Yugoslavia.¹⁹

Between the two world wars there were several ideas and proposals in Hungary as well, on how to solve the most crucial problems of the region. Irredentist voices in the Hungarian government on the one hand and the influence of a Pan-European movement on the other, made Elemér Hantos express his ideas on Central Europe the

14 Jászi O.: *A Monarchia jövője. A dualizmus bukása és a Dunai Egyesült Államok*. Budapest, 1918.; Hanák P.: op. cit. 68-71.

15 I. Grdina: *Kratka zgodovina Slovenske zemljoradniške in Slovenske republikanske stranke Antona Novacana*. *Zgodovinski časopis*, 1989, 86., 93.

16 J. Perovšek: *Oblikovanje programskih načrtov o nacionalni samoodločbi...* *Zgodovinski časopis*, 1984, 19.

17 J. Prunk: op. cit. 302.

18 B. Grafenauer: *Slovensko narodno vprašanje in slovenski zgodovinski položaj*. Ljubljana, 1987, 82., 139.; B. Grafenauer: *Srednja Evropa? Zakaj ne preprosto Evropa?* in: *Srednja Evropa*, 20.

19 V. Rus: *Na kriznih križpotjih*. Ljubljana, 1988, 39-41.

way he did. Hantos, whose main concerns had an economic origin accepted the status quo of the region as a fact and thought that this new formation "could serve as a kind of political, economic and cultural alliance of all Central European nations." As far as the inner political structure is concerned, the alliance would be a constitutional conglomeration of different autonomous nations." According to his views Central Europe was an independent cultural entity and he considered the integration of Central Europe as the first step towards a larger integration, namely the development of a United States of Europe. In the 1920s Dezső Szabó, a Hungarian writer wanted to see a strong national democracy in Hungary based on the power of the Hungarian peasantry, which, for him, was equivalent to the concept of the Hungarian nation. This new type of nation, based upon a purely Hungarian origin, excluding all 'aliens' should find a new type of integrity - he thought. "We should not support the idea of a united Central Europe," he said, "instead, we should go for an independent federation of all Eastern European nations, independent of any German influence. This federation would serve as an umbrella protecting all the small, powerless nations in the region."

His ideas, which were basically anti-capitalistic and possibly racist to a certain degree, but at the same time somehow republican and federalist (his thoughts often reflected Lajos Kossuth's republican and federalist ideas) were revived and reconsidered and sometimes modified by the Miklós Bartha Association (MBA). One of its basic doctrines was that there existed a distinct, well-defined Eastern European culture as such, and as a consequence, there had to be a special Eastern European race as well. Consequently, in their opinion, the natural framework of a confederation had to be a Turanian (Hungarian)-Slavic culture and the participants in the alliance were to be the members of the Eastern European 'peasant- democracies'. Being harshly criticised, Dániel Fábrián, the leader of the MBA rejected the racist ideologies in Szabó's thoughts in a later period and put more emphasis on the economic aspects, underlining the economic vulnerability of these small nations and the importance of mutual assistance. Miklós Makay and some members of the MBA made it very clear that Central Europe as such was not a unified, homogeneous entity; it had a more developed region (German-Czech-Austrian) and a less developed region (East-Central-European) and the only chance for the less developed Eastern part to keep up was to act together and establish a confederation.²⁰

Neither the theory mentioned above nor the other theories on the issue (we can find an ample collection of articles on the topic in a book edited by Iván T. Berend)²¹ - are very clear about the borders of the region they are talking about and they are quite hesitant and inconsistent even about the name of the region. Central Europe, Eastern Europe, East-Central Europe, Central-East Europe are only a few of the most common ones, sometimes we can find names like the Danube region or even Carpathian Europe. It is all the more surprising, because besides prominent economists and writers many politicians, historians and literary historians have made attempts to define the region.²²

20 E. Hantos: *Das Kulturproblem im Mitteleuropa*. Stuttgart, 1926.; K. Bernát I.: *Utópia, remény, valóság*. A Bartha Miklós Társaság Közép-Európáról. Világosság, 1989, 8-9, 683-689.

21 *Helyünk Európában. Nézetek és koncepciók a 20. századi Magyarországon*. I. Budapest, 1986.

22 Fried I.: *Kelet- és Közép-Európa között. Irodalmi párhuzamok és szembesítések a kelet-közép-európai irodalmak köréből*. Budapest, 1986, 22-27.

Central Europe between 1944 and 1984

Although public opinion in Slovenia was quite unwilling to acknowledge Yugoslavia at the end of the war²³ and the people generally were eager to have a strong Slovenian republic,²⁴ domestic and foreign affairs did not make it possible for the SLS to realize their plans and establish a Catholic confederation along the Danube and the Slovenian Communists strictly refused to discuss the problems of the economic systems in Central Europe.²⁵ Up to the middle of the sixties - at least that is what we saw from Budapest - the Slovenes were exclusively occupied with their own problems within Yugoslavia. In the sixties there was a debate about confederalizing Yugoslavia and even secession seemed to be a real possibility for some.²⁶ Although in a 1968 publication the Epsilon group of the Slovenian academicians found it important to emphasise how vital it would be for the independent Slovenia to join an international integration, unfortunately they were not too specific about it.²⁷

Although since 1966 there have always been Slovenian participants at the meetings of the Central European nations (Incontri Culturali Mitteleuropei) in Gorizia, they have always had a lot of reservations concerning the concept of Central Europe.²⁸ In 1971 in Koper there was a round-table discussion on "the Slovenes between the Mediterranean and Central Europe", but apart from the minority issue neither Janko Messner,²⁹ nor Ciril Zlobec³⁰ said anything about the essence of the problem. Between 1945 and 1947, when there was a temporary democracy in Hungary, numerous politicians, writers and scientists got involved in the debate on the possibilities of cooperation between the countries of the region. The 1945 Communist Party program promised to realize the Danubian Confederation of Lajos Kossuth and wanted to set up a customs union with the Romanians and the Yugoslavians in order to help the confederation work. Between 1948 and 1958 there was no mention of the importance of the issue at all.³¹ It was in 1958 that Emil Niederhauser published an article called "Development in Eastern Europe",³² which somehow can be considered to be the starting point of a long debate. The article discusses the difficulties of drawing the geographical borders of Eastern Europe but finally gives quite an exact description of it, defining the borders somewhere West of present day Poland, Czechoslovakia, Hungary and Yugoslavia and East of the European part of Russia.

From the beginning of the sixties there have been more and more historians and literary historians who have been trying to define the characteristics of the region, which also was first called Eastern Europe at this time.³³ The terminological confusion concerning the name and the territory of the region was just as bad as before. There were debates on whether the region diverted from the West-European development, could not keep up with it or Eastern Europe had always had its own ways

23 J. Vodušek Starič: *Prevzem oblasti 1944-1946*. Ljubljana, 1992, 80.

24 B. Repe: "Liberalizem" v Sloveniji. *Borec: Revija za zgodovino, literaturo in antropologijo*, 9-10, Ljubljana, 1992, 24.

25 J. Vodušek Starič: *op cit.* 121., 124-125.

26 C. A. Žebot: *Slovenija včeraj danes in jutri*. Celovec, 1969, 184.

27 *Slovenija 1968 kam?* Trieste, 1968, Ljubljana, 1990, 13.

28 B. Marušič: *Srečanje "Srednja Evropa v dvajsetih letih: kultura in družba"*. *Zgodovinski časopis*, 1990, 287-289.

29 J. Messner: *Zasramovanci... združite se!* Ljubljana, 1974, 41-45.

30 C. Zlobec: *Poezija in politika*. Ljubljana, 1975, 7-30.

31 *Helyünk Európában... II.*

32 E. Niederhauser: *Zur Frage der Osteuropäischen Entwicklung*. *Studia Slavica*, Budapest, 1958, 359-374.

33 *Helyünk Európában... II.*

right from the beginning. While Iván T. Berend and György Ránki considered the region to be the Western part of Eastern Europe, Jenő Szűcs argued that for different internal and external reasons there developed an independent region here between East and West Europe and the borders cannot be exactly defined in any direction. Later the emphasis shifted more and more from debates on terminology to the characteristics of the region. In 1982 Péter Gunst writes the following: "This Western strip of Eastern Europe ... adopted the Western-type development in such a perfect way that it has become a very special model itself.... (That is why it is reasonable) to distinguish this small region of Europe spreading from the Baltic area to Slovenia and Croatia both from the West and the East. This is what we can call Central Europe in a historical sense." This was the definition which served as a basic term for Péter Hanák, Jenő Szűcs and Miklós Laczkó when they tried to reanalyse these problems. They emphasised that instead of the earlier prevalent eco-historical descriptions we needed a much more complex approach, including a thorough structural analysis of the different political, cultural and social characteristics.³⁴

At that time Endre Bojtár, a literary historian was still quite indistinct about the different nations and labelled all the literary products from Russia to Slovenia as Eastern European.³⁵ Csaba Gy. Kiss another literary historian at the same time liked to use the term 'East-Central Europe' (by which he meant the Eastern part of Central Europe), but he did not define exactly which territory he meant by this.³⁶

Central Europe after 1984

Since 1984, when M. Kundera published his famous essay and later, when the planned date of the European Union in 1992 became well-known, Central Europe has become a major issue not only for research workers but also for writers, journalists and politicians. In Slovenia the issue has been discussed publicly, Central European writers have had special conferences in Vilenica since 1986 and a great many of articles have been published. In Hungary public opinion was stirred especially about the writings of György Konrád. Marjanca Mihelič drew attention to some similarities in the writings of Hungarian (Miklós Mészöly) and Slovenian (Rudi Šeligo, Drago Jančar) authors.³⁷

While the main concern of most of the writings published in Hungary in the fifties and sixties was to give an ideological framework to justify the fact that we belonged to the Russian sphere of interests (Eastern Europe), later the emphasis shifted to the other direction and most writers tried to find the differences (in the case of Hungary from the Russians, and in the case of the Slovenes from the Serbians) instead of the similarities. The definition of Central Europe was still a crucial problem, since everybody felt embarrassed and hesitant when they had to define the most important characteristics of this special entity. Both the Slovenians and the Hungarians emphasised that none of the small nations in the region had independence, that all of them felt vulnerable and threatened. All of these statements manifested a kind of protest against Communism and a strong desire to belong to the West. In some ways they

34 Gyáni G.: *Történeveziták hazánk Európán belüli hovatartozásáról*. Valóság, Budapest, 1988, 4. 76-83.

35 Bojtár E.: *A kelet-európai felvilágosodás*. Valóság, 1977, 12, 1-18.; Bojtár E.: *A romantika a kelet-európai irodalomban*, Valóság, 1983, 12, 81-95.

36 Kiss Gy. Csaba: *Közép-Európa, nemzetek, kisebbségek*, Budapest, 1993, 17., 21.

37 M. Mihelič: *Približevanje zgodovini*. Miklós Mészöly: *Lescanje polkovnika Suttinga*. in: *Corvin Mátýás-konferencia. Posvetovanje Matjaža Korvina*. Maribor, 1991, 81.

all expressed utopias and dreams.³⁸

It is quite natural that at the same time there were different voices both in science and literature. This side had its own historical, political and ideological arguments as well. It cannot be denied that the historical experiences of the Slovenes warned them to be careful. Scientific reactions can basically be put into two categories. One of the views can be represented by Vojan Rus, who argued that there were no other possibilities for the Slovenes other than Yugoslavia. It is a fact however, that the idea of a renewed Central and Western Europe was welcomed by Vojan Rus as well.³⁹ The other side, Bogo Grafenauer and Tine Hribar for example, said (although true that it was in 1990) that if Slovenia were independent it would be useless to find a Central European community; instead they should try to integrate themselves directly in to the renewed European community.⁴⁰

The interest in the issue in Hungary has been manifested in by numerous articles and special issues of two well-known magazines: in 1989 the *Világosság* and the *Századvég* devoted a special issue to the theme, entitled 'Central Europe - Theories and Reality'⁴¹ and 'Do we Really Need a Central Europe?'⁴² respectively. Although some of the authors gave voice to their doubts and reservations - e.g. Péter Kende raised the following question in his article (also known to the Slovenes) whether: 'Does a (con)federation of Central Europe still have a chance or make sense?'⁴³ - most of them declared a strong belief in a special Central European identity and expressed their hope that this way Central Europe could put an end to the nationalistic tendencies in the region and could join a greater Europe more easily.

At the same time it was quite clear on both the Slovenian and the Hungarian sides that Central Europe as such would not be a special form of state, only a kind of alliance of small independent states in the region. This kind of cooperation seems to be acceptable even for thinkers like Vojan Rus and this is the Central Europe which Csaba Gombár, a Hungarian sociologist has in mind when he writes: "A Central Europe where the nation states guarantee increasingly effective ethno-regional freedoms internally and build supranational institutions based on consensus outward is a very worthy vision for the realization of which it is worthwhile to contribute. This way - even if it did not exist until now - Central Europe can become a reality."⁴⁴

Since 1990 there have been an increasing number of politicians in both countries who have supported the idea of a cooperation among the Central European nations. They might have misunderstood each other sometimes and meant different things when they used the term of Central Europe but they were always ready to cooperate and somehow assist the other party. Péter Kende mentions in his writings that a Central European (con)federation is not possible and is not a real goal: there is no economic complement in the region, which is not sufficiently homogenous and is full of unsettled border disputes, and the joining of Europe can only be accomplished by individual countries, etc. In fact, if we examine the countries of the region since 1991

38 Konrád Gy.: Van-e még álom Közép-Európáról. Hírmondó, Budapest, 1984. július; D. Rupel: op. cit.; Simbolični svet in podsvet Vilenice. Pogovor z Venom Tauferjem o nagradi "Vilenica". Naši razgledi, Ljubljana, 30. januarja 1987, 61.; D. Jančar: Srednja Evropa med meteorologijo in utopijo, Nova revija, 58-60, 1987, 555-585.

39 V. Rus: op. cit. 33-45., 140.

40 Srednja Evropa. Ljubljana, 1991, 25-26., 28., 38.

41 Közép-Európa - Eszmék és realitások, Világosság, 1989. 8-9.

42 Kell-e nekünk Közép-Európa? Századvég Különszám. Budapest.

43 P. Kende: Van-e még esélye és értelme egy közép-európai államföderációnak? in: Kell-e nekünk... 7-20. = Zveza podonavskih držav. Nova revija, 101/102, 1990, 1323-1337.

44 Gombár Cs. in: Kell-e nekünk... 220.

- when the Soviet and the Yugoslav armies withdrew - then it appears that Tine Hribar and Péter Kende were right about the future: the region's countries seek to join the European Community one before the other, there are economic and border disputes between Slovenia and Croatia, minority disputes between Hungary and Slovakia, etc.

However, we are also witnessing a trend in the opposite direction. It appears that the European Community is not in a hurry to admit any country from the region. The difficulties of the intervening period must be somehow be bridged. Thus, slowly but surely, the Central European Initiative grew out of the Pentagonale. The fact that Bosnia-Herzegovina and Macedonia have joined the CEI and that others seek to join as well is extremely fortunate, but it also makes the question of the future cooperation of the Visegrad group more interesting. In relation to this, I would emphasise that not only a few researchers (Janko Kos, István Fried, Péter Hanák) assume that within Central Europe there is a narrower or central region,⁴⁵ but economists are also mentioning it more and more frequently. Almost every researcher mentions the Czech Republic, Slovakia, Hungary, Poland, Slovenia - and sometimes Croatia - as belonging to this narrower region.

Dimitrij Rupel, who made an account of the negotiations between Lojze Peterle and he and József Antall and Géza Jeszenszky,⁴⁶ on the other side said that independence for Slovenia meant a move towards Central Europe from the Balkan. Recently there have been talks about a potential cooperation between Slovenia and the Visegrád countries; in several of his interviews given in Hungary, Milan Kučan president of the Slovenian Republic, stated the existence of the Central-European region and also declared that Slovenia would be interested in the Visegrad cooperation. Lojze Peterle announced at the CEI conference in Debrecen (19. nov. 1993) that Slovenia would like to join the Visegrad group.⁴⁷ Although the cooperation between these countries depends on how advantageous it is considered by the West, the realization of such a cooperation would by all means contribute to peace and economic development within the region, as well as to joining Europe.

Therefore Csaba Gombár is correct: "This way - even if it did not exist until now - Central Europe can become a reality."

Translated by Éva Lengyel

45 J. Kos: Srednja Evropa kot literarnozgodovinski problem. in: Srednja Evropa...43-46.; Fried I.: op. cit. 36., 67.; Hanák P.: Közép-Európa tudata. Beszélgetés Hanák Péter történésszel. Népszabadság, Budapest, 1989. október 14. 17.;

46 D. Rupel: Skrivnost države. Ljubljana, 1992, 68-69.

47 D. Rupel: Odčarana Slovenija. Ljubljana, 1993, 161.

UDK 130.2(47):882.019 Solženicin

"СВЯТАЯ РУСЬ" И "ПОСИЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ" "КАК НАМ ОБУСТРОИТЬ РОССИЮ?" А. И. СОЛЖЕНИЦИНА

ALEKSANDER SKAZA, SLOVENIJA

POVZETEK

"SVETA RUSIJA" IN "MOŽNI RAZMISLEKI" "KAKO UREDITI RUSIJO?" A. I. SOLŽENICINA

Razmišljanje A. I. Solženicina "Kako urediti Rusijo?" iz leta 1990 obravnavamo s kulturološkega vidika. Pri tem sodimo, da je razumevanje tega spisa plodno samo takrat, ko se zavedamo, da A. I. Solženicin ni politični lider, temveč pisatelj in mislec etik. Na tak pristop k obravnavanemu spisu nas navaja že njegova avtorska govorna intonacija, ki nas posebno pri avtorjevih razmišljanjih o zgodovinski tragediji Rusije spominja na avtorski izraz Arhipelag GULag in njegovo poudarjeno subjektivnost ter jedko ironičnost. Zato menimo, da pri razpravljanju o spisu "Kako urediti Rusijo?" A. I. Solženicina nimamo opravka z državniškopravnim ali političnim projektom, marveč s svojevrstnim "duhovnim" iskanjem, kako preroditi družbeno življenje Rusije. Na to nas opozarja neposredno tudi sam A. I. Solženicin, ko dvomi o preroditvenih možnostih, da bi s političnimi sredstvi "izboljšali družbo", in stavi "nравstveno načelo" nad pravo. A. I. Solženicin sledi tisti tradiciji, ki ga preko "počvenišтва" F. M. Dostojevskega in ruskega "neokrščanstva" navezuje na tradicionalno rusko binarnost in zavračanje zahodnoevropskih pravnih, intelektualnih in demokratičnih načel in vidikov. Pri načrtovanju nekakšne "najvišje moralne instance", ki naj bi v bodoči Rusiji bedela nad dejavnostjo državne oblasti, se A. I. Solženicin tako sklicuje na nekatere ustanove Moskovske Rusije, kot je na primer "Zemski zbor", in slovanofilsko "sobornost". - Utopizem A. I. Solženicina nosi v sebi željo po obnovitvi "svetosti" ruske nacije in teokratskih osnov Rusije kot "svete države".

"Посильные соображения" "Как нам обустроить Россию"¹ А. И. Солженицына можно обсуждать с разных точек зрения, и они так и обсуждались, как в повседневной прессе и журнальной публицистике, так и в более или менее научно обоснованных работах.² До логики и смысла "посильных соображений" "Как нам обустроить Россию?" А. И. Солженицына, как и всей его публицистики, добрались, на наш взгляд, прежде всего те, кто при анализе солженицынских высказываний все время помнил, что А. И. Солженицын "не политический лидер, а художник и мыслитель", и что "круг его идей - вовсе не новый катехезис, цитаты из которого должно прилагать к оценке политической ситуации".³ На такое восприятие наводит нас и авторская интонация в "посильных соображениях", напоминающая, особенно на тех местах в тексте, где идет речь о исторической трагедии России, интонацию авторского слова в "Архипелаге ГУЛаг" - с его подчеркнуто пристрастным тоном, резкой ироничностью и натиском личного чувства.⁴ Таким образом, мы в нашем случае не имеем дело с каким-то государственно-правовым или политическим проектом новой системы государственного устройства России, а с своеобразным *духовным* поиском возрождения общественной жизни России, на что указывает и сам А. И. Солженицын, сомневаясь в возможности политических средств "улучшить общество" и считая, что "нравственное начало должно стоять выше, чем юридическое".⁵

Превознесение нравственного начала приводит А. И. Солженицына до особой системы ценностей. Религиозно-нравственные постулаты и критерии абсолютизируются, обсуждение правовых, политических и общегосударственных проблем оказывается на втором плане. Такая трактовка "обустройства" России возбуждает при тщательном обсуждении "посильных соображений" А. И. Солженицына некоторые недоумения.

Если взять "посильные соображения" с положительной стороны, прежде всего со стороны совокупности исходных этических категорий А. И. Солженицына самых по себе, то мы должны сказать, что недоумения почти не появляются. В концепции А. И. Солженицына, что "мы (т.е. русские, А. Ск.) - на последнем докате",⁶ что "наш народ отдался духовной катастрофе Семнадцатого года",⁷ и что "разрушение наших д у ш за три четверти столетия - вот что самое страшное"⁸ -

1 А. И. СОЛЖЕНИЦЫН, *Как нам обустроить Россию? Посильные соображения*, Специальное приложение к "Русской мысли" No 3846 - 21 сентября 1990.

2 См. напр: АНДЖЕЙ ЛАЗАРИ, *Наполеон или Чичиков?*, Санкт-Петербург, 1993, стр. 27-31.

3 АЛЛА ЛАТЫНИНА, *Солженицын и мы*, "Новый мир", 1992, No 1, стр. 240.

4 Ср: ВИКТОР ЖИВОВ, *Как вращается "Красное колесо"*, "Новый мир", 1992, No 3., стр. 249.

5 А. И. СОЛЖЕНИЦЫН, *op. cit.*, стр. 45.

6 Там же, стр. 3-4.

7 Там же, стр. 7.

8 Там же, стр. 22.

очень много горькой правды; правдив и почти беспрекословен и призыв к очищению, раскаянию, самоограничению - к обновлению духовной жизни современного человека и общества. Все симпатии на стороне А. И. Солженицына и тогда, когда он в "посильных соображениях" вслед за "почвенниками" (Аполлоном Григорьевым и Ф. М. Достоевским) повторяет мысль, высказанную в "Нобелевской лекции" (1972): "Каждый, и самый малый, народ - есть неповторимая грань Божьего замысла", и потом дополняет эту мысль заветом Владимира Соловьева: "Люби все другие народы, как свой собственный," ("Оправдание добра", 1897), а наконец приходит к заключению: "Пришел крайний час искать более высокие формы государственности, основанные не только на эгоизме, но и на сочувствии."⁹ Почвеннический национализм А. И. Солженицына дает всем нациям одинаковые права и насильно никого не намерен подчинять своим "взглядам"¹⁰ Он соглашается, хотя с болью, на отделении Украины и Белоруссии от России, если така воля "местного населения" этих стран,¹¹ "чего не могут ему простить русские шовинисты, утверждающие, что писатель хочет >>загнать Россию в Московскую област'<<".¹² - Непререкаемые и требования А. И. Солженицына жесткого выбора между Империей и "духовным и телесным спасением нашего (русского, А. Ск.) народа"¹³ и поиска "своего пути" при "обустройстве России".¹⁴

Недоумения возникают тогда и там, когда и где А. И. Солженицын обсуждает насущные проблемы современной России, какими являются вопрос "А что есть Россия?", проблема власти, хозяйства, государственного строя, демократии, народного представительства, парламентаризма, интеллигенции, плюрализма идей и поступков, защиты прав человека и некоторых других с точки зрения непререкаемого превосходства этических категорий, среди которых выдвинуты на первый план категории "расскаяния" и "самоограничения" как "категории национальной жизни".¹⁵ Если привести в связи с сказанным в "посильных соображениях" "Как обустроить Россию?" основной, на наш взгляд, постулат А. И. Солженицына, часть которого мы в нашей статье уже цитировали:

*"Нравственное начало должно стоять выше, чем юридическое. Справедливость - это соответствие с нравственным правом прежде, чем с юридическим."*¹⁶

9 Там же, стр. 10.

10 А. И. Солженицын противопоставляет понятию "взгляд-ы" понятие "идеология" и пишет: "У человека - взгляды, а у партии - идеология." - Там же, стр. 35.

11 Там же, стр. 9.

12 См.: АНДЖЕЙ ЛАЗАРИ, *op. cit.*, стр. 31.

13 А. И. Солженицын, *op. cit.*, стр. 6.

14 Там же, стр. 21-22.

15 См.: ЖОРЖ НИВА, *Солженицын*, Overseas Publications Interchange Ltd, London, 1984, стр. 216-217.

16 А. И. СОЛЖЕНИЦЫН, *op. cit.*, стр. 45.

то придется нам указать и на "антизападнический" славянофильский компонент его "почвенничества".

А. И. Солженицын, который же на самом себе испытал, как коммунистическое "нравственное начало" и в модернизированном варианте "морального кодекса строителя коммунизма", провозглашенное Программой КПСС (1961), подчиняло себе "начало юридическое", как бы не осознает опасности подчинения юридического права морали отдельной личности или отдельного коллектива (народа, религии, класса, сословия) и критикует правовое государство, которое для современной западной культуры - государство, в котором юридические законы находятся в согласии с правами человека и не зависят от морали отдельной личности. А. И. Солженицын видит в провозглашении "прав человека" - "самый модный лозунг" и опасается "общества необузданных прав"; "правам человека" противопоставляет "право наших ушей на тишину, право наших глаз - на внутреннее видение" и призывает к "добровольному самоограничению в пользу других" и к самоограничению на каком-то рубеже от "непосильного современного потока уже избыточной и мелочной информации", который "расхищает нашу душу в ничтожность".¹⁷ О том, где рубеж потока информации, А. И. Солженицын не говорит, как не говорит и о том, какая духовная независимость возможна при соблюдении "изначальной европейской демократии", якобы "напоенной чувством христианской ответственности /и/ самодисциплины", и зачем "современная состязательная публичность" как бы безусловно рождает "интеллектуальную псевдоэлиту", которая "подвергает осмеянию абсолютность понятий Добра и Зла" и "прикрывает равнодушие к ним >>иморализмом идей<< и поступков".¹⁸

Возлагая надежды на духовное возрождение русского народа, связанное с религиозным возрождением, полным освобождением Церкви от ига государства и восстановлением живой связи Церкви с общенародным чувством,¹⁹ А. И. Солженицын со скепсой относится к демократии и сочувственно ссылается на критиков демократии. Среди А. И. Солженицыным приведенных цитат встречаются в "поисильных соображениях" утверждение Г. Федотова, "что демократию исказил атеистический материализм XIX века, обезглавивший человечество, опасение Дж. С. Милля, что "в неограниченной демократии опасность >>тирании большинства<<", определение демократии Иозефом Шумпетером как "суррогата веры для интеллектуала, лишённого религии"²⁰, констатацию В. В. Розанова: "Демократия - это способ, с помощью которого хорошо организованное меньшинство управляет

17 Там же, стр. 24-25.

18 Там же, стр. 34.

19 Там же, стр. 23-24.

20 Там же, стр. 27.

неорганизованным большинством,²¹ и т.д. и т.п. - Солженицын считает, что демократия бессилна перед тоталитаризмом, несправедлива и случайна, так как заменяет общее согласие законом математического большинства и таким образом представляет "торжество бессодержательного количества над содержательным качеством".²² Говоря о нации как о "живом организме", а не "механической совокупности рассыпанных единиц", А. И. Солженицын ссылается на Ф. М. Достоевского, который "считал всеобщее-ровное голосование >>самым нелепым изобретением XIX века".²³ - Демократия бессодержательна, ибо лишена всякого трансцендентного начала. А. И. Солженицын предлагает "медленный плавный спуск" "со скалы ледящего тоталитаризма" через авторитарную систему, ибо по его мнению "неподготовленному (русскому, А. Ск.) народу с той скалы сразу прыгнуть в демократию значит расшлепаться насмерть в анархическое пятно".²⁴ Предостерегая от опасности анархии - "первой гибели, как нас научил 1917 год",²⁵ А. И. Солженицын приходит к заключению:

"Государству, если мы не жаждем революции, неизбежно быть плавно-преемственным и устойчивым. И вот уже созданный статут потенциально сильной президентской власти нам еще немалые годы окажется полезным. /-/ Что-то в нынешнем государственном строе приходится пока принять просто потому, что оно уже существует.

*Конечно, постепенно мы будем пересоставлять государственный организм. Это надо начинать не все сразу, а с какого-то края. И ясно, что: с н и з у, с м е с т. При сильной центральной власти терпеливо и настойчиво расширять права местной жизни."*²⁶

России нужна своя - новая российская демократия,²⁷ если, согласно суждению А. И. Солженицына, из-за отсутствия "широкого выбора: по всему потоку современности мы /т.е. Россия, А. Ск./ изберем несомненно демократию".²⁸

"Посильные соображения" А. И. Солженицына, устремленные "подальше вперед",²⁹ допускают возможность реализации такой, российской демократии в "государственной структуре", которая "должна непременно учитывать традиции народа",³⁰ и при власти,

21 Там же, стр. 33.

22 Там же, стр. 28.

23 Там же, стр. 28-29.

24 См: М. ГЕЛЛЕР, А. НЕКРИЧ, *Утопия у власти. История Советского союза с 1917 года до наших дней*, Изд. второе, исправленное и дополненное, Overseas Publications Interchange Ltd, London, 1986, стр. 760.

25 А. И. СОЛЖЕНИЦЫН, *op. cit.* стр. 21.

26 Там же.

27 Там же, стр. 36.

28 Там же, стр. 27.

29 Там же, стр. 25 и сл.

30 Там же, стр. 26.

которая должна быть "заповеданное служение"³¹ и не может быть предметом конкуренции партий".³² Таковую демократию определяет А. И. Солженицын как "демократию малых пространств" (небольшого города, поселка, станицы, волости (группа деревень) и в пределе уезда (района) и через выделение местных интересов, непосредственности, неизбежной примеси аристократического или даже монархического элемента" в управлении и обязательного присутствия "сильной руки, которая могла бы государственный руль направлять по ясному курсу"³³ - связывает с демократией малых пространств, якобы "веками существовавшей и в России". Это были по его мнению "сквозь все века русский деревенский мир, а в иные поры - городские веча, казачье самоуправление," а с конца прошлого века (с 1864 г.) и земство.³⁴ В "земской системе" видит А. И. Солженицын основу будущего государственного строя России.

Солженицынское начертание новой российской демократии в своем славянофильско-почвенническом облечении получает самое яркое выражение в предпоследней главе "поисковых соображений" "Как нам обустроить Россию?", озаглавленной А. И. Солженицыным многозначительным заглавием "Совещательная структура". Здесь плавно соединены превознесение нравственного начала, критика, хотя данная не непосредственно, учреждений западного государственного строя и идеализация предреволюционного уклада, в нашем случае уклада Московской Руси. Размышляя о "отдаленном государственном будущем" России А. И. Солженицын говорит о необходимости установления над деятельностью всех государственных властей этического контроля, которого могла бы осуществлять, по его суждению, верховная моральная инстанция с совещательным голосом. Подобие такой верховной моральной инстанции отдаленного будущего России А. И. Солженицын находит в далеком прошлом - в Земском Соборе Московской Руси.³⁵ А. И. Солженицын как бы вдыхает новую жизнь в идею старинного учреждения (Земский Собор), а вместе с тем и в славянофильское начало девятнадцатого века - в "соборность". А. И. Солженицын цитирует Д. Шипова, что во время собирания Земских Соборов "не происходило борьбы между Государем и Соборами", и связывает этот факт с пониманием "соборности" как "системы доверия", которая "предполагает, что нравственное единство - возможно и достижимо".³⁶ Земскому Собору, как учреждению, и "соборности", как системе доверия, могла бы, согласно предположению А. И. Солженицына, идеально соответствовать

31 А. И. Солженицын следует здесь мысли Владимира Соловьева, выраженной в его философском сочинении *Духовные основы жизни* (1882-1884).

32 А. И. СОЛЖЕНИЦЫН, *op. cit.*, стр. 35.

33 А. И. Солженицын ссылается на Раймонда Брогера.

34 А. И. СОЛЖЕНИЦЫН, *op. cit.*, 35-37.

35 Там же, стр. 43.

36 Там же, стр. 43-44.

будущая Дума как верховная моральная инстанция, а поскольку А. И. Солженицын ставит нравственное право над юридическим, и как верховное государственное учреждение вообще. Дума/Соборная Дума в "посильных соображениях" А. И. Солженицына "накладывает запрет на любой закон, на любое действие любого учреждения, по ее суждению "может быть наложено вето и на любую кандидатуру в президенты".³⁷ Земский Собор времен Московской Руси базировался на обычном праве, на авторитете Государя и высших сословий, на неписанных правилах поведения. На авторитарной инстанции "авторитетных людей, проявивших и высокую нравственность, и мудрость, и обильный жизненный опыт", на дифференциации сословий - "по профессиям и отраслям приложения труда", и на обычном нравственном праве ("народной совести")³⁸ базирует и проект А. И. Солженицына. Он отказывается - как от всеобщих равных парламентарных выборов, так и от парламентаризма вообще. "Процедуру выборов (или назначения) своих депутатов в Соборную Думу", по начертанию А. И. Солженицына, "каждое сословие определяло бы само."³⁹ Своеобразный солженицынский корпоративизм не признает и профсоюза, ибо он, согласно А. И. Солженицыну, "организация для борьбы за зарплату и материальные выгоды, куда не каждый вступает и не каждого принимают".⁴⁰

Утопическое начертание обновленной и очищенной российской государственности А. И. Солженицын пытается с одной стороны возродить прежний "святой дух" Руси, если воспользоваться словами самого писателя из четвертого тома романа "Март Семнадцатого",⁴¹ т.е. тысячелетнюю христианскую традицию русской духовности, получившую яркое выражение прежде всего в древнерусской святости до раскола, с другой - духовные, в каком-то смысле и теократические, основы и элементы "священной державы" Руси. Во всем этом сказывается и своеобразный культ земли, унаследованный и от Глеба Успенского и Ф. М. Достоевского,⁴² и идеализация Северо-Востока,⁴³ связана с преданиями Северной Фиваиды⁴⁴ и бунтовщического старообрядчества, символа русского духа твердости, аскетизма и самоограничения, по Константину Леонтьеву - самого спасительного и надежного тормоза прогресса,⁴⁵ на этом покоится и недоверие А. И. Солженицына к Западу, его критическое отношение к "западному

37 Там же, стр. 45.

38 Там же, стр. 44.

39 Там же.

40 Там же.

41 Цитату приводим по отрывку /Христианство на Руси/, напечатанном в сб. *Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси*, Сост. Михаил Назаров, Изд. "Столица", Москва, 1991, стр. 65.

42 См. главу "Земля", А. И. СОЛЖЕНИЦЫН, *op. cit.*, стр. 14-15.

43 Там же, стр. 18 (гл. "Провинция").

44 См.: ГЕОРГИЙ ФЕДОТОВ, *Святые Древней Руси*, Москва, 1990, стр. 154-164.

45 См.: ЖОРЖ НИВА, *op. cit.*, стр. 207-208.

гуманизму", исходящему из традиции Возрождения и связанному с превознесением "человека, объявившего себя центром бытия," и неумением "создать уравновешенной духовной системы". Западный мир по мнению А. И. Солженицына, избалованного любой "идеологии регламентированного счастья", виновен в том, что за высшее благо принял "счастье" и оказался слеп к другим самостоятельным культурам, - в том числе и к русской.⁴⁶

В "здоровом консерватизме", если воспользоваться понятием самого писателя из "Ответного слова на присуждение литературной награды Американского национального клуба искусств" (1993),⁴⁷ А. И. Солженицына обнаруживаются и некоторые традиционные "святорусские" особенности.⁴⁸ В нашей статье удовлетворимся лишь с коротким перечислением некоторых элементов, оставляя проблему открытой. - На наш взгляд А. И. Солженицын актуализирует в своем начертании "Как нам обустроить Россию?" следующие особенности русской (средневековой) духовности:

- чувственность при обсуждении духовных и социальных проблем,
- аскетическое восприятие мира,
- неприятие духа морали контракта, в котором и один из учителей А. И. Солженицына, а именно Ф. М. Достоевский, угадывал суть западного мироощущения и считал его безнадежно несовместимым с христианской братской любовью, и с этим связано неприятие категорий "опосредование" и "естественный закон",
- антиномию "кротости" и "жестокости" в русской святости,
- деление мира не на три, а на два удела - удел мрака и удел света...

Утопизм А. И. Солженицына базируется и на традиционнорусской вере в моральное воздействие Слова ("ОДНО СЛОВО ПРАВДЫ ВЕСЬ МИР ПЕРЕТЯНЕТ")⁴⁹ и в особое назначение литературы и искусства. А. И. Солженицын ссылается на "пророчество" Ф. М. Достоевского "Красота спасет мир!" и на очистительное воздействие платонического "троединства Истины, Добра и Красоты".⁵⁰

Наконец разрешите привести одну на первый взгляд тривиальную фразу: - Не лишнее напомнить, что А. И. Солженицын прежде всего писатель, автор "Архипелага ГУЛаг", великой книги, которая была и остается потрясением для читателей всего мира, все еще жестокого и бесчеловечного; нельзя закрывать диалога с ним.

46 А. И. СОЛЖЕНИЦЫН, Гарвардская речь (1978), А. И. СОЛЖЕНИЦЫН, *Собрание сочинений*, ИМКА-Пресс, Париж, Т. 9 - Публицистика (статьи и речи).

47 А. И. СОЛЖЕНИЦЫН, *Ответное слово*, "Новый мир", 1993, № 4, стр. 3.

48 См.: С. С. АВЕРИНЦЕВ, Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая, "Новый мир", 1988, № 7, стр. 210-220; и Статья вторая, № 9, стр. 227-239.

49 АЛЕКСАНДР СОЛЖЕНИЦЫН, Нобелевская лекция (1972), "Новый мир", 1989, № 7, стр. 144.

50 Там же, стр. 137.

Vom Nationalismus bis zum Patriotismus

JURAJ KOLARIĆ, CROATIEN

Nachdem im Zeitabschnitt des Kampfes der jungen bürgerlichen Gesellschaft mit dem feudalen beziehungsweise absolutistischen gesellschaftlichen System der Nationalismus andauerte, widersetzte er sich wie ein Träger des nationalen Bewußtseins des Bürgertums dem feudalen Partikulismus und dem übernationalen Strukturalismus der Kirche. Nach dem ausgekämpften Sieg baute die bürgerliche Gesellschaft in den Begriff "Nation", den höchsten geistlichen und sozialen Wert einer Nation ein, aber parallel mit der Verstärkung des nationalen Bewußtseins trat auch der Nationalismus als eine ausdrucksvolle Form der aggressiven, gewalttätigen und eroberischen Beziehung gegenüber Völkern oder Teilen anderer Volksgemeinschaften innerhalb oder außerhalb der Heimat auf. Diese negative Konnotation der Bedeutung des Nationalismus darf nicht die positiven Bestimmungen der gleichen Bedeutung überschatten, welche die Liebe gegenüber seinem Volk, den Kampf für seine legitimen Rechte, Eigenständigkeit und Unabhängigkeit einschließt, was aber wieder, "mutatis mutandis", bedeutet, nicht nur seinem Volk, sondern auch allen anderen Völkern und einem allgemeinen Fortschritt der Menschheit zu dienen.

Der Nationalismus, welcher in der neueren europäischen Geschichte auch in Form des Rassismus erschien, stellt eines der Hindernisse dar, welches auf dem Weg zum Ausbau einer gerechteren Welt steht. Dieser übertriebene Nationalismus steigt mit seiner Problematik, immer noch nicht von der weltlichen, besonders aber nicht von der europäischen Szene ab. Deswegen ist es erforderlich, mehr Deutlichkeit in den Begriff des Nationalismus einzuführen, desto mehr, da der Terminus Nationalismus nicht immer im gleichen Sinn angewendet wird. Europa, welches in die wirtschaftliche und politische Vereinigung aller seiner Völker strebt, weil es ein warmes gemeinsames Heim aller Nationen sein möchte, betont zugleich das Bedürfnis zur Erhaltung der Spezifität der einzelnen Völker als eine Ausdrucksweise zur Bereicherung einer zukünftigen gemeinsamen "Heimat", in welcher jedes Volk noch eigener, individueller, spezifischer und unterschiedlicher zu den anderen sein wird aber nicht im destruktiven, sondern im konstruktiven Sinn als ein Erbauer des gemeinsamen Vaterlandes, nach dem Grundsatz "varietas delectat!". Wie vereinigt man zwei Dinge, die augenscheinlich nicht zueinander passen?

Der Nationalismus kann nicht und darf nicht einfach abgelehnt werden! Nur den "übertriebenen Nationalismus" muß man ablehnen und verurteilen. Darf ein Europäer ein Nationalist beziehungsweise ein Ideenträger des Nationalismus sein?

Zuerst soll nachdrücklich bemerkt werden, daß der eigentliche Begriff des Nationalismus verdächtig im Bewußtsein des modernen Menschen ist, der mit der Idee der religiösen und nationalen Duldsamkeit durchdrungen ist. Die Liebe zum eigenen Volk und eigenen Vaterland ist nicht nur selbstverständlich, sondern sie wird gerade jedem einzelnen als eine Pflicht ans Herz gelegt, das sie jeder gegenüber dem Vaterland ohne Fanatismus aber auch ohne Ausschließung pflegt. Eine solche Art des Nationalismus ist nicht nur erlaubt sondern sogar zu empfehlen, und stellt sogar eine

menschliche Pflicht dar. Der Nationalismus hört auf eine Sünde zu sein und wird zu einer christlichen Tugend, bekannt unter dem Begriff - "Patriotismus".

1.) Der Nationalismus

Unter dem Begriff Nationalismus versteht man eine Theorie oder Bewegung, welche die Nationalität oder die Angehörigkeit zu einer Nation für das höchste Gut hält, dem man alles opfern und unterwerfen muß und welches jedes Verbrechen und jede Ungerechtigkeit, begangen in seiner Funktion, rechtfertigt. Der Nationalismus in diesem Kontext schließt den Machiavellismus ein, der den Standpunkt vertritt, daß die Gestaltung einer starken Regierungsgewalt im Staat alle Mittel, unabhängig von irgendwelchem moralischen Kriterium, erlaubt sind.

Der Nationalismus in diesem Sinn, hypostisiert die eigene Nation und will rücksichtslos über die anderen Nationen dominieren. Durchdrungen mit dem nationalen Egoismus, welcher die Stärke der Nation als das höchste Gut besitzt, hält eine solche Weltanschauung es für ihr gutes Recht, das Gut seiner eigenen oder anderer Nationen zu zerstören, wenn es sich nicht ins Konzept eines starken nationalistischen Staates integriert. Solcher Nationalismus reflektiert sich auch im eigenen Volk, wenn man von ihm große Opfer zur Stärkung des nationalistischen Prestiges verlangt, wie z.B. das Entstehen der Kriegspotentiale um ein Nachbarland einzuschüchtern oder wegen der Eroberungsabsichten, oder bei der Durchführung anderer Verfahren, welche nicht dem allgemeinen nationalen Gut dienen, sondern der nationalen Aufgeblasenheit und dem Expansionismus. Ein solcher Nationalismus entsteht, wenn sich ein Volk nach Territorien eines anderen Volkes oder seinen Gütern sehnt, um das andere Volk wirtschaftlich, kulturell, politisch oder sogar nationalistisch zu unterwerfen und seine Ursprünglichkeit auszulöschen, zu absorbieren und zuletzt zu Entnationalisieren. Ungeachtet, ob dies offen unverhüllt durchgeführt wird, oder dieses verhüllt mit unterschiedlichen Schlagzeilen über irgendein "juristisches Programm" oder über die Gründung größerer oder stärkerer Länder oder über ein neues "Regierungssystem" oder über die "Befreiung von der Dominanz oder der Unterwürfigkeit" oder ähnlichem. In diesem Sinn ist der Nationalismus zu verurteilen. Er ist des Menschen nicht würdig und kann nicht mit der Menschenwürde und den humanistischen Grundsätzen, verflochten mit christlicher Weltanschauung als dominierende Ideologie des modernen europäischen Menschen übereinstimmen.

2.) Der Patriotismus

Für den eigentlichen Begriff Nationalismus sollte man nicht ausschließlich eine negative Konnotation verwenden, wenn man unter solcher Benennung an eine Einsetzung für die gerechte Entwicklung der Freiheit des eigenen sowie eines fremden Volkes denkt und dabei kein Unrecht verursacht. In diesem Sinn schließt der Nationalismus nicht die egoistische Verschließung des eigenen Volkes ein, sondern will die Entfaltung seiner Nation in der Solidarität mit den anderen Nationen. In diesem Fall handelt es sich um einen "gesunden Nationalismus" oder "Patriotismus".

Die Heimat, das Volk und die Nation, das sind die Begriffe, welche miteinander eng in Verbindung stehen, obwohl voneinander unterschiedlich, charakterisieren sie übereinstimmende Wirklichkeiten, die für den Menschen erforderlich sind zu leben und zu wachsen, sich eigen und aufgenommenen zu fühlen, auch zu jenen die man

aufnimmt, aber auch sicher und eingewurzelt, von Gutem umgeben und versorgt, bemerkenswert zu sein und außerdem fähig, sich anderen zu offenbaren und die Offenbarung anderer zu akzeptieren, daß er schöpferisch, entschlossen und nützlich ist, und daß er sich so entwickelt, daß er zum Gemeingut auch etwas beiträgt, daß er von anderen Geborgenheit fühlt aber auch Freude, selber Geborgenheit zu geben,- mit einem Wort, daß er aufhört ein Objekt zu sein sondern ein Subjekt im eigenen Haus.

3.) Die Rolle des Staates

Wenn wir auch nicht in die Spezifität aller hier angeführten Begriffe, welche die Bezeichnung Patriotismus veranschaulichen, eingehen wollen, ist es doch erforderlich, präziser den Unterschied zwischen diesen Wirklichkeiten und auch den "Begriff Staat" zu definieren. Der Staat nämlich hat neben allem was der Begriff "Heimat" besitzt, noch die "Autorität" und das heißt die Regierungsgewalt und die Macht oder Gewalt um die Erhaltung und Entwicklung aller Güter aus denen die "Heimat" besteht zu sichern. Der Staat verfügt über eine politische Unabhängigkeit, die das Höchste ist oder aber auch das Begrenzt sein kann (z.B. ein Staat im Rahmen einer zukünftiger Vereinigung der europäischen Länder). Im Gegenteil dazu ist das nicht der Fall mit einer Nation, obwohl sie sich darum bemüht. Natürlich können sich oftmals die Nation oder der Staat in diesem Sinn identifizieren, da sich die Nation in einen souveränen Staat organisieren kann, auf jeden Fall aber, sind das zwei verschiedene Anschauungen der Wirklichkeit.

Für viele kleine Volksgemeinschaften im mitteleuropäischen Raum (z.B. die Kroaten und Slowenen), waren bis zu den vorjährigen großen politischen Veränderungen und demokratischen Prozessen, wesentliche wichtigere Begriffe "Volk" und "Heimatland" als der Begriff "Staat". Als ein unzugängliches Ideal war die Idee eines Staates vor allem immer latent besonders bei einigen Völkern, wie z.B. bei den Kroaten, die schon eine jahrhundertelange Erfahrung in ihrem Staatswesen hatten. Die Macht und Resolution mit welchen die Völker das Recht auf Selbstverwaltung und auf einen eigenen Staat forderten, überraschte und erstaunte viele. Diese Überraschung und auch der offene Widerspruch von der Seite einiger europäischer Länder, auf ein Recht dieser Völker, daß sie ihre eigenen souveränen Staaten bilden wollten, ist nur eine Auswirkung der Unwissenheit und der Unkenntnis der elementaren Definition der Nation und des Staates.

Der Staat hat die Aufgabe die freie Entwicklung der Menschen zu schützen und die Entwicklung jeder einzelnen Person zu ermöglichen. Außerhalb des Staates kann sich die Person grundsätzlich nicht recht entwickeln, da ihr nicht alle Güter und Werte, welche dieser Begriff einschließt, zugesichert sind. Der Staat, der außerdem mit seiner Autorität seine Bürger vor anderen Staaten und ihrem eventuellen Egoismus und ihrer Aggressivität schützt, muß solche Bedingungen bilden, welche die bürgerliche und wirtschaftliche Freiheit für alle Staatsbürger sichert. Demgemäß ist die Stärkung der Autorität des Staates oder der Assoziationen der Staaten (z.B. Europäische Gemeinschaft) sich selber niemals der Zweck. Der Zweck des Staates ist das Wachstum einer Person, die Entfaltung der Heimat, weil die Person in dieser Heimat aufwächst. Der Staat kann seine Zwangsmittel stärken aber niemals mit dem Zweck, seine Bürger zu unterdrücken oder irgendeine Heimat zu versklaven, sondern, daß er die eigenen Bürger vor ungerechten Unterwerfungen von fremden Staatsbürgern eingedrungen, verteidigt. Der Staat darf niemals unterdrücken, sondern muß befreien.

Eine Nation ohne den Staat kann nicht alle ihre Güter bis zu ihrer Fülle entwickeln. Die Heimat kann man erst in seinem Staat als Mutter bezeichnen, denn erst unter dem Schutz des Staates kann sie ungestört leben, sich entfalten und wachsen. Die Pflicht jedes Bürgers ist es aber mitzuhelfen solche Werte zu schaffen, welche seinen Mitbürgern ermöglichen werden, freier und fähiger für ein selbständiges Entscheiden zu werden.

4.) Schlußgedanken

Ein Bürger von Europa wie auch von der Welt, muß ein Mensch der Nation und des Patriotismus sein. Nur jener, der seine Nation, seine Heimat, sein Land, seine Sprache, seine Geschichte und sein Kulturerbe liebt, kann andere schätzen und lieben, die auch gleiche Werte besitzen und auf sie stolz sind. Wer nicht fähig ist das Seine zu schätzen, ist auch nicht fähig das Andere zu schätzen. Selbstverständlich, daß ein wirklicher Vaterlandsfreund immer die allgemeinnationale Familie vor Augen haben müsse und daß er niemals davon abrücken solle, obwohl es um gerechte Interessen seiner eigenen Nation gehe, insofern es gegen die gerechten Interessen eines anderen Volkes oder die Interessen der ganzen Menschheit wäre. Der Vaterlandsfreund wird seine Heimat immer lieben, auch dann, wenn er sie verändern oder kritisieren muß, oder wenn er sich über ihre Mangelhaftigkeit und Fehler und vielleicht auch über unehrenhafte Verfahren beschwert. Die Vaterlandsliebe und der Patriotismus muß das angegriffene, unterdrückte und verfolgte Vaterland verteidigen, darf es aber nicht dertart verteidigen, daß es zerstört wird oder aber gerechte und wirkliche Werte des anderen in Frage stellt, weil es niemals erlaubt ist, etwas Böses zu tun, um etwas Gutes zu erreichen.

Die Universität "Kyevo-Mohyljanska Akademija" - ein Zentrum der geistigen Erneuerung in der Ukraine

ROLAND PIETSCH, DEUTSCHLAND

POVZETEK

UNIVERZA "KYEVO-MOHYLJANSKA AKADEMIJA" - CENTER DUHOVNE KULTURE V UKRAJINI

Z ozirom na splošno idejo o univerzi, ki jo je vpricho evropskih diktatur eksemplarično formuliral Karl Jaspers, v prispevku predstavljamo univerzo "Kyevo-Mohyljanska Akademia" (UKMA), ki je bila ustanovljena leta 1992 v Kijevu. Temeljna ideja univerze je v tem, da na znanstveni način išče resnico. Univerza je zato "mesto, v katerem naj se razvija najbolj svetla zavest dobe. Tam se srečujejo ljudje kot učitelji in študentje, katerih poklic je, da se dokopljejo do neomejene resnice kot take, in sicer zaradi nje same. Da se neke mora dogoditi brezpogojno raziskovanje resnice, je zahteva človeka kot človeka".

Na tem splošnem ozadju bo nadalje v posameznostih razgrnjen cilj te univerze, ki po eni strani skuša navezati na veliko tradicijo starega "Collegium Kyoviense Mohileanum" kot pristnega "univers(al)itas litterarum" med evropskim vzhodom in zahodom, po drugi strani pa želi biti in tudi je mesto izobraževanja, na katerem se bo izobraževala prihodnja elita neodvisne in svobodne ukrajinske države. Bistvo razmerja med UKMA in ukrajinsko državo je v tem, da država ščiti univerzo, medtem ko je le-ta v pomoč državi na poti iskanja resnice. Univerza je na ta način kraj, kjer mora biti država sila odsotna. Ta kraj leži zunaj sveta političnega delovanja, toda hkrati je tudi prežet z realnostjo tega sveta, na katero se mora obrniti znanost. Raziskovanje resnice je tako najvišja oblika političnega delovanja, kajti ne nanaša se samo na znanost in znanstvenike, temveč na celotno državo in družbo. Na koncu bo dan še pregled o upravi, o fakultetah in raziskovalni opremi UKMA.

Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa werden erst allmählich die furchtbaren Schäden sichtbar, die diese Ideologie auch im Bereich von Bildung und Ausbildung angerichtet hat. Angesichts dieser Zerstörung verdienen alle jene Versuche, die sich um die Erneuerung der geistigen Kultur Osteuropas mühen, höchste Anerkennung und Unterstützung.

Eine der großartigsten Leistungen im Bildungsbereich ist die Gründung der Uni-

versität "Kyevo-Mohyljanska Akademija" in der Ukraine. Bevor die Idee dieser Hochschule, ihre Gründung und ihre Einrichtung kurz dargestellt wird, soll einführend auf die Idee der Universität im allgemeinen hingewiesen werden.

I. DIE IDEE DER UNIVERSITÄT IM ALLGEMEINEN

Die Grundidee der Universität besteht darin, die Wahrheit auf dem Wege der Wissenschaft zu suchen. Die Universität ist deshalb "die Stätte, in der das hellste Bewußtsein des Zeitalters sich entfalten soll. Dort dürfen als Lehrer und Studenten Menschen zusammenkommen, die den Beruf haben, uneingeschränkt Wahrheit als solche, ihrer selbst wegen, zu ergreifen. Daß irgendwo bedingungslose Wahrheitsforschung stattfindet, ist ein Anspruch des Menschen als Menschen. Gesellschaft und Staat heben ihre Universitäten gleichsam empor. Sie schützen sie als von ihnen selber unabhängige Gebilde. Sie vertrauen der eigenen Verantwortung ihrer Träger, an deren Auslese als mit Einfällen und freier Arbeitslust begabter, wahrhafter Menschen alles gelegen ist. In Staaten, die durch Wahrheit leben wollen, gilt ein auf Unwahrheit gegründetes Leben nicht als lebenswert. Solche Staaten sehen für ihren eigenen Bestand in der Wahrheit den größten Vorteil. Weil Völker auf Wahrheit sich gründen wollen, Wahrheit aber nicht nur in abgeschlossenen Resultaten da ist, brauchen sie die Universitäten, an denen die Wege der Wahrheit in allen nur möglichen Richtungen von Menschen gegangen werden, die mit ihrer Energie sich ganz für sie einsetzen."¹ Diese Vorstellung von der Bedeutung der Universität für Staat und Gesellschaft, wie sie vor allem von dem deutschen Philosophen Karl Jaspers mit Nachdruck vertreten wurde, ist ohne Zweifel eine ideale Vorstellung, die nur wenig mit der Wirklichkeit der gegenwärtigen Universitäten in Ost und West gemein hat. Karl Jaspers kannte als Hochschullehrer natürlich die Unzulänglichkeiten der modernen Universität. Gerade deshalb war ihm klar, daß angesichts der gegenwärtigen Krise, in welche die Universitäten weltweit geraten sind, eine Besinnung auf ihre Grundidee notwendig ist. Die Voraussetzungen und die Rahmenbedingungen für ihre Verwirklichung muß aber von Staat und Gesellschaft geschaffen werden.

II. DIE GRÜNDUNG DER UNIVERSITÄT "KYEVO-MOHYLJANSKA AKADEMIJA" (UKMA)

Die Ukraine hat sich mit ihrer Unabhängigkeitserklärung vom 24. August 1991 aus jahrhundertelangen Abhängigkeiten gelöst und damit die ersten Voraussetzungen für einen unabhängigen ukrainischen Staat geschaffen, welcher die Erneuerung und Entfaltung der ukrainischen Kultur garantieren soll. Die konkrete Verwirklichung dieser Unabhängigkeit und Eigenständigkeit stößt indessen immer von neuem auf Schwierigkeiten, die von den totalitären Herrschaftsstrukturen herrühren, von denen das Land geprägt wurde und von denen es sich im inneren noch nicht ganz befreit hat. Trotzdem sind in der Ukraine allenthalben bemerkenswerte Ansätze zu einer geistigen Erneuerung zu beobachten.

Besonders in dem für das ganze Land so wichtigen Hochschulbereich ist die Gründung der UKMA ein Ereignis, dessen Bedeutung kaum überschätzt werden kann. Bereits am 16. September 1991, das heißt 24 Tage nach der Unabhängigkeitserklärung

1 Karl Jaspers/ Kurt Rossmann, Die Idee der Universität, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1961, 1

erging vom Obersten Rat der Ukraine die Anordnung, auf dem Gebiet der ehemaligen Kiewer Mohyla-Akademie, das im Jahre 1920 der sowjetischen Kriegsmarine übergeben worden war, die internationale Universität "Kyevo-Mohyljanska Akademija" als ukrainische Hochschule zu errichten. Unverzüglich wurde mit den entsprechenden organisatorischen Vorbereitungen begonnen. Bereits am Abend des 23. August 1992 wurde die neue Universität von Vertretern der ukrainischen Geistlichkeit feierlich eingeweiht. Einen Tag später - am ukrainischen Nationalfeiertag - wurde die Universität in Gegenwart von Vertretern des ukrainischen Staates und zahlreicher Ehrengäste aus dem In- und Ausland offiziell eröffnet. Im Herbst desselben Jahres wurde bereits der Lehrbetrieb aufgenommen.

III. DAS VERHÄLTNISS DER UKMA ZUM STAAT

Die UKMA verdankt ihre Gründung dem jungen ukrainischen Staat, der sie braucht, weil er dadurch sein eigenes Dasein fördert und unterstützt. Dennoch ist die UKMA eine vom Staat unabhängige Hochschule, die nicht der Verwaltung durch das ukrainische Bildungsministerium untersteht. Dies ist kein Widerspruch. Das Verhältnis zwischen dem ukrainischen Staat und der UKMA besteht im wesentlichen darin, daß der Staat die Universität schützt, während diese dem Staat auf dem Wege der Wahrheitsfindung dient. Die Universität ist auf diese Weise der Ort, der von der Macht des Staates ausgespart bleiben muß, weil hier - um es mit den Worten von Karl Jaspers zu sagen - "das hellste Bewußtsein der Zeit wirklich werden (soll.) Hier sollen Menschen leben, die keine Verantwortung haben für das gegenwärtige Tun der Tagespolitik, weil sie allein und uneingeschränkt die Verantwortung für das Werden der Wahrheit haben. Es ist ein Raum außerhalb der Welt des Handelns, aber durchdrungen von den Realitäten dieser Welt, die in ihm Gegenstand der Forschung werden."² Die Wahrheitsforschung indessen ist höchstes politisches Handeln, denn sie bezieht sich nicht nur auf die Wissenschaft und den Forscher selbst, sondern auch auf den gegenwärtigen Staat und seine Probleme. Konkret zeigt sich die Unabhängigkeit der UKMA in der Lehrfreiheit, die ein Teil der Wahrheitsforschung ist und darin besteht, daß die Hochschullehrer als Forscher den Weg ihrer Forschungen nach eigenem Ermessen bestimmen und der Öffentlichkeit zugänglich machen. Es versteht sich von selbst, daß Lehrfreiheit nicht mit willkürlicher Meinungsäußerung verwechselt werden darf. Der Staat darf diese Freiheit niemals beeinträchtigen, er muß sie vielmehr ermöglichen und schützen. Diese Unabhängigkeit der UKMA vom Staat ist für die Verwirklichung der allgemeinen Idee der Universität außerordentlich wichtig. Hier zeigt sich ein bemerkenswerter Unterschied zu all jenen Hochschuleinrichtungen der Ukraine, die noch aus der Sowjetzeit stammen und von ihr wesentlich geprägt worden sind. Ohne Zweifel hat die UKMA in der Ukraine eine entscheidende Vorreiterrolle zu erfüllen.

IV. DIE UKMA IN DER HISTORISCHEN NACHFOLGE DER ALTEN KIEWER MOHYLA-AKADEMIE

Bereits in der Anordnung des Obersten Rates der Ukraine, die UKMA zu errichten, wird der historische Bezug zur alten Kiewer Mohyla-Akademie deutlich. Die-

2 Karl Jaspers/ Kurt Rossmann, a. a. O., 145

se Akademie war über Jahrhunderte ein bedeutendes Zentrum ukrainischer Geistigkeit von europäischer Bedeutung gewesen. Daß sich der junge unabhängige ukrainische Staat auf dieses geistige Zentrum der ukrainischen Kultur besinnt, ist nur folgerichtig. Zugleich ist damit auch ein Programm verknüpft: die Erneuerung der ukrainischen Kultur von ihren eigenständigen Wurzeln her. Eine dieser Wurzeln stellt ohne Zweifel die Kiewer Mohyla-Akademie dar, deren Geschichte im folgenden kurz dargestellt werden soll.

Am 15. Oktober des Jahres 1615 schenkte die aus einer Kosakenfamilie stammende Halska Hulevyčivna der Kiewer Bohojavlina-Bruderschaft ein Grundstück im Kiewer Stadtteil Podil zur Einrichtung einer Schule für Kinder aus allen Schichten des Volkes. Im Jahre 1632 vereint der aus einer moldauischen Fürstenfamilie stammende spätere Metropolit von Kiew Petro Mohyla (1596-1646) diese Bruderschaftsschule mit der Schule des Kiewer Höhlenklosters zu einem Kolleg (Collegium Kyoviense Mohileanum) und führte dort die lateinische Sprache als Unterrichtssprache ein. Damit stellte Mohyla, der als Verfasser der berühmten "Confessio Orthodoxa" "das bedeutendste Werk der Gesamtorthodoxie des 17. Jahrhunderts"³ geschaffen hatte, die Verbindung zur europäischen Wissenschaft her und schuf "eine echte 'univers(al)itas litterarum' zwischen Ost und West".⁴ Die europäische Bedeutung dieser Hochschule, die 1694/1704 in eine Akademie umgewandelt wurde, steht außer Zweifel. Bedeutende Gelehrte, Schriftsteller und Dichter wie Kasan Skovyč, Alexander Metula, Lazar Baranovyč, Jonkyj Haljatovskij, Jepofanyj Slavynetskyj, Simeon Polockyj, Dmytro Tuptalo, Metrofan Dovhalevskij, Hryhoryj Konyskyj, Simon Todorskyj und Vasilij Barskyj sind aus ihr hervorgegangen. Eine eigene philosophische Schule hatte sich an der Akademie geformt, die von dem aus Deutschland stammenden Abt Innozenz Giesel (Inokentij Gizel) mitbegründet wurde. Bedeutende Vertreter dieser Schule waren u. a. Josef Krokovskij, Feofan Prokopovyč, Stefan Javorskyj, Teofil Krolyk, Michailo Kozačenskyj und vor allem der bedeutendste ukrainische Philosoph des 18. Jahrhunderts: Hryhoryj Savič Skovoroda. Im Jahre 1817 wurde durch zaristischen Ukas die Akademie geschlossen und eine Geistliche Akademie errichtet, aus der bedeutende ukrainische Theologen und Philosophen der Kiewer religionsphilosophischen Schule des 19. Jahrhunderts hervorgegangen sind. Nach dem Einmarsch der Roten Armee im Jahre 1920 wurde die Geistliche Akademie geschlossen und einige Kirchengebäude abgerissen. Die übrigen Gebäude wurden der sowjetischen Kriegsmarine übergeben. Die Geschichte der Kiewer Mohyla-Akademie spiegelt die Geschichte der ukrainischen Nation wider, und ihre Erneuerung als Universität "Kyevo-Mohyljanska Akademija" ist gerade deshalb ein Symbol der geistigen Erneuerung der Ukraine.

V. EINRICHTUNGEN DER UNIVERSITÄT

1. Selbstverwaltung

Die akademische Unabhängigkeit einer Universität vom Staat zeigt sich am deutlichsten in ihrer Selbstverwaltung. Das entscheidende Organ dieser autonomen Selbstverwaltung der UKMA ist der "Wissenschaftsrat", dessen Mitglieder für sechs Jahre gewählt werden. Er entscheidet alle Angelegenheiten der Universität, bestimmt die

3 Gerhard Podskalsky, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821) -Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München 1988, 232

4 Gerhard Podskalsky, a. a. O., 57

allgemeine Richtung der wissenschaftlichen Forschungsarbeit, errichtet Fakultäten, Institute und andere Forschungsreinrichtungen, bildet Kommissionen, setzt akademische Ränge fest, regelt auf Empfehlung der einzelnen Fakultäten die Zulassungsbedingungen zum Studium und setzt die einzelnen Studiengänge fest. Der entscheidende Maßstab für eine wirkliche akademische Selbstverwaltung ist für die Professoren und Dozenten UKMA die Freiheit von Lehre und Forschung.

2. Fakultäten

Die zentralen Einrichtungen einer Universität sind ihre Fakultäten oder Fachbereiche. An der UKMA sind bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt drei Fakultäten eingerichtet worden:

- A. Die geisteswissenschaftliche Fakultät,
- B. Die gesellschaftswissenschaftliche Fakultät und
- C. Die naturwissenschaftliche Fakultät.

An der Errichtung einer medizinischen Fakultät wird gegenwärtig intensiv gearbeitet.

A. Die geisteswissenschaftliche Fakultät

Die geisteswissenschaftliche Fakultät umfaßt den Lehrstuhl für Philosophie und Religionswissenschaft, den Lehrstuhl für Kulturologie, den Lehrstuhl für ukrainische Sprache, den Lehrstuhl für englische Sprache sowie den Lehrstuhl für Fremdsprachen (Deutsch, Französisch, Polnisch) und bietet in den Hauptfächern Philosophie, Religionswissenschaft und Kulturologie Studiengänge an, die nach vier Jahren mit der Bakkalaureusprüfung (Bachelor of Science) abgeschlossen werden können.

Während der ersten beiden Studienjahre hören die Studenten vor allem einführende Vorlesungen in Philosophie, Geschichte und Theorie der Kultur, Religionswissenschaft, Literatur und bildende Künste. Im dritten und vierten Jahr hören die Studenten in dem von ihnen gewählten Hauptfach Spezialvorlesungen und nehmen an entsprechenden Seminaren und Übungen teil. Zugleich arbeiten die Studenten an einer wissenschaftlichen Arbeit an einem der Lehrstühle oder Forschungszentren der Universität. Außerdem müssen Wahlfächer belegt werden, eine Reihe von Forschungs- und Lehrpraktika absolviert, Referate gehalten, Hausarbeiten geschrieben sowie eine Reihe von mündlichen Prüfungen abgelegt werden. Im Rahmen der Abschlußprüfung zum Bakkalaureus der Geisteswissenschaften muß schließlich eine qualifizierte wissenschaftliche Arbeit vorgelegt und verteidigt werden.

Im folgenden wird, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, eine Übersicht über die Lehrveranstaltungen in den Studiengängen Philosophie, Religionswissenschaft und Kulturologie der geisteswissenschaftlichen Fakultät gegeben, die mit dem Erwerb des akademischen Grades eines Bakkalaureus abgeschlossen werden können:

PHILOSOPHIE

1. Grundstudium

Vorlesungen:

- Theorie und Geschichte der Philosophie
- Philosophische Propädeutik
- Einführung in die Geschichte der Philosophie
- Grundlagen der Religionswissenschaft
- Archäologie und Antike Kultur
- Geschichte und Theorie der Kultur

Allgemeine Geschichte der Ukraine
 Ukrainische Sprache
 Englische Sprache
 Andere Fremdsprachen
 Literatur
 Psychologie

2. Hauptstudium

Vorlesungen:
 Überblick über die zeitgenössische Philosophie
 Einführung in die zeitgenössische Logik
 Geschichte der Philosophie in der Ukraine

Spezielle Seminare:
 Metaphysik
 Epistemologie
 Logik
 Philosophische Anthropologie
 Philosophie der Geschichte
 Philosophie der Kultur
 Philosophie der Moral

Vorlesungen:
 Politische Philosophie
 Ideologisches Bewußtsein
 Person - Sein - Kultur
 Östliche Philosophie
 Die Philosophie der Vorsokratiker
 Die Philosophie Platons
 Die Philosophie der Kiewer Rus
 Die Philosophie der Kiewer Mohyla-Akademie
 Philosophie der Wissenschaft
 Ökologie
 Philosophie des europäischen Mittelalters
 Die Philosophie Kants
 Die Philosophie der Renaissance
 Die Ideen des Humanismus und der Reformation in der Philosophie der Ukraine
 Die Philosophie von H. S. Skovoroda
 Gut und Böse
 Widersprüche im gesellschaftlichen Bereich
 Die Philosophie Nietzsches
 Hermeneutik
 Die russische Philosophie um die Wende des 19. zum 20. Jahrhunderts
 Die Kiewer religionsphilosophische Schule des 19. Jahrhunderts im Kontext mit der westeuropäischen Kultur
 Die Philosophie in der Ukraine um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert
 Kommunikation
 Alte Sprachen
 Ukrainische Literatur
 Künste: Musik, Bildende Kunst, Filmkunst, Theaterkunst
 Grundlagen der Pädagogik
 Das System des Philosophieunterrichts
 Theorie und Praxis des Übersetzens

Vorlesungen zur freien Auswahl:
 Wissenschaftsorganisation
 Einführung in die Ökologie
 Leibeszziehung
 Zivilverteidigung

Praktika

KULTUROLOGIE

I. Grundstudium

Vorlesungen:

Theorie und Geschichte der Philosophie
 Einführung in die Philosophie
 Einführung in die Geschichte der Philosophie
 Grundlagen der Religion
 Archäologie und antike Kultur
 Geschichte der Ukraine oder
 Weltgeschichte
 Englische Sprache
 Fremdsprache
 Literatur
 Psychologie

2. Hauptstudium

Vorlesungen:

Historische Ethnologie der Ukraine
 Einführung in die allgemeine Theorie der Kultur
 Geschichte der Kultur Amerikas
 Geschichte der Kultur der Ukraine
 Geschichte der Kultur des Nahen Ostens
 Geschichte der Kultur des Fernen Ostens

Spezialseminare:

Antike Kultur der Ukraine und der Mittlere Osten
 Antike Kultur
 Kultur der Renaissance
 Kultur der Ukraine im 19. und 20. Jahrhundert
 Methoden und Methodologie der Kulturforschung
 Die präkolumbianische Kultur
 Moderne Kultur des Westens

Vorlesungen:

Politische Philosophie
 Museumskunde
 Ethnokulturelle Mechanismen: Form und Inhalt
 Kultur und Ökologie
 Antike Kultur der Ukraine
 Antike Kultur Europas
 Mittelalterliche Kultur Europas

Praktika

RELIGIONSWISSENSCHAFT

1. Grundstudium

Vorlesungen:

Theorie und Geschichte der Philosophie
 Einführung in die Philosophie
 Einführung in die Geschichte der Philosophie
 Grundlagen der Religion
 Archäologie und antike Kultur
 Theorie und Geschichte der Kultur
 Geschichte der Ukraine
 Weltgeschichte
 Ukrainische Sprache
 Englische Sprache
 Andere Fremdsprachen
 Literatur
 Psychologie

2. Hauptstudium

Vorlesungen:

Geschichte des Christentums
 Religion als soziales Phänomen
 Spezialseminar über die Bibel

Geschichte der Religion in der Ukraine**Spezialseminare:**

Religionsphilosophie
 Religionssoziologie
 Katholische Philosophie
 Religionsphilosophie
 Orthodoxe Philosophie
 Protestantische Philosophie

Vorlesungen:

Politische Philosophie
 Christliche Anthropologie
 Christliche Kulturwissenschaften
 Christliche Ethik
 Orthodoxie
 Katholizismus
 Vergleichende Liturgiewissenschaft
 Christliche Kunst in der Ukraine
 Christlicher Kalender
 Christliche Mysterien
 Kommunikation
 Alte Sprachen
 Ukrainische Literatur
 Künste: Musik, Bildende Kunst, Filmkunst, Theaterkunst
 Grundlagen der Pädagogik
 Methodologie des Philosophieunterrichts
 Journalismus und Publizistik
 Theorie und Praxis des Übersetzens

B. Die gesellschaftswissenschaftliche Fakultät

Die gesellschaftswissenschaftliche Fakultät umfaßt den Lehrstuhl für Ökonomie, den Lehrstuhl für Soziologie und Politologie sowie den Lehrstuhl für Geschichte und bietet Studiengänge in folgenden Fächern an: Ökonomie, Soziologie, Politologie und Geschichte.

Im folgenden wird, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, eine Übersicht über die Lehrveranstaltungen in den Studiengängen Ökonomie, Soziologie, Politologie und Geschichte gegeben, die mit dem Erwerb des akademischen Grades eines Bakkalaureus abgeschlossen werden können:

ÖKONOMIE**1. Grundstudium****Vorlesungen:**

Ökonomie I
 Soziologie I
 Politologie
 Geschichte der Ukraine
 Mathematik I, II, III
 Informatik
 Ukrainische Sprache
 Englische Sprache
 Andere Fremdsprachen
 Philosophie
 Geschichte und Theorie der Kultur
 Psychologie

2. Hauptstudium**Vorlesungen:**

Ökonomie II
 Operationsforschung
 Finanzwissenschaft I
 Die Ökonomie der Ukraine
 Statistik
 Makro- und mikroökonomische Modellbildungen
 Geschichte der Ökonomie
 System der sozialökonomischen Datenverarbeitung
 Wirtschaftsrecht
 Grundlagen der Unternehmensführung
 Grundlagen des Marketing
 Kostenrechnung
 Finanzwissenschaft II
 Ökonometrie
 Demographie
 Theorie des ökonomischen Risikos
 Wirtschaftsgeographie der Ukraine
 Steuerpolitik
 Grundlagen der Aktienwirtschaft
 Weltwirtschaft
 Vergleichende Analyse der Wirtschaftssysteme
 Grundlagen des Versicherungswesens
 Methoden sozioökonomischer Prognostik
 Grundlagen der mathematischen Ökonomie
 Umweltökonomie
 Investitionsmanagement
 Informationsmanagement
 Strategische Unternehmensführung
 Methoden der Wirtschaftspädagogik
 Lehrerausbildung
 Soziologische Forschungsmethoden
 Das politische und rechtliche System der Ukraine

Vorlesungen zur freien Auswahl:
 Einführung in die Ökologie
 Wirtschaftsethik
 Ästhetik

Praktika

SOZIOLOGIE

1. Grundstudium

Vorlesungen:
 Soziologie I
 Politologie I
 Ökonomie I
 Geschichte der Ukraine
 Mathematik I, II, III
 Informatik
 Ukrainische Sprache
 Englische Sprache
 Andere Fremdsprachen
 Philosophie
 Geschichte und Theorie der Kultur
 Psychologie

2. Hauptstudium

Vorlesungen:
 Soziologie II
 Mathematisch-statistische Analysemethoden der Soziologie
 Geschichte des soziologischen Denkens
 Allgemeine Makrosoziologie
 Klassische Sozialtheorien

Sozialphilosophie
 Sozialpsychologie
 Methoden der soziologischen Forschung
 Soziologie der öffentlichen Meinung
 Grundlagen der modernen Statistik und Demographie
 Soziologie der Unternehmensführung
 Moderne soziologische Konzeptionen
 Soziologie des sozialen Wandels
 Ethnische Soziologie
 Soziologie der Stadt und des Landes
 Soziologie der Arbeit
 Soziologie der Erziehung
 Ethologie
 Testverfahren in der soziologischen Forschung
 Soziologie der Minderheiten
 Sozialökologie
 Politische Psychologie
 Wirtschaftssoziologie
 Lehrerausbildung
 Moderne Methoden des Soziologieunterrichts
 Religionssoziologie
 Kultursociologie
 Soziologie der Internationalen Beziehungen
 Soziologie der Muße
 Soziologie abweichenden Verhaltens
 Soziologie der Gesundheit

Vorlesungen zur freien Auswahl:

Einführung in die Ökologie

Wirtschaftsethik

Ästhetik

Praktika

POLITOLOGIE

1. Grundstudium

Vorlesungen:

Politologie I

Soziologie I

Ökonomie I

Geschichte der Ukraine

Mathematik I

Informatik

Ukrainische Sprache

Englische Sprache

Andere Fremdsprachen

Philosophie

Geschichte und Theorie der Kultur

Psychologie

2. Hauptstudium

Vorlesungen:

Geschichte des politischen Denkens

Einführung in die Rechtstheorie

Einführung in Internationale Beziehungen

Verfassungsrecht

Verwaltungsrecht

Sozial- und Stadtpolitik

Vergleichende Politik

Politische Soziologie

Wahlkampf

Statistik

Politische Theorie

Soziale und politische Philosophie
 Theorie des politischen Rechts
 Internationale Beziehungen
 Theorie der Internationalen Beziehungen
 Geschichte der Internationalen Beziehungen
 Einführung in das internationale öffentliche Recht
 Der politische Prozeß und das Recht
 Bürgerliches Recht
 Grundlagen des Prozeßrechts
 Wirtschaftsrecht
 Das Finanzrecht
 Das politische und rechtliche System der Ukraine
 Stadtplanung und Immobilien
 Grundlagen der Theorie der Unternehmensführung
 Politische Ökonomie
 Pädagogik
 Moderne Unterrichtsmethoden

Vorlesungen zur freien Auswahl:

Einführung in die Ökologie
 Wirtschaftsethik
 Ästhetik

Praktika

GESCHICHTE

1. Grundstudium

Vorlesungen:

Geschichte der europäischen Zivilisation I, II
 Politologie I
 Soziologie I
 Ökonomie I

Geschichte der Ukraine

Mathematik I

Informatik

Ukrainische Sprache

Englische Sprache

Andere Fremdsprachen

Philosophie

Geschichte und Theorie der Kultur

Psychologie

2. Hauptstudium

Vorlesungen:

Geschichte der europäischen Zivilisation III, IV

Historische Ethnologie

Historische Geographic

Mathematische Forschungsmethoden in der Geschichte

Geschichte der nichteuropäischen Zivilisation I, II

Quellen und Archive

Eigene und fremde Gesschichtsschreibung der Ukraine

Historische Sonderdisziplinen

Methoden der historischen Forschung

Geschichte der Slawistik

Geschichte der Orientalistik

Europäische Studien

Museumskunde

Historiosophie

Militärsgeschichte der Ukraine

Religionsgeschichte der Konfessionen in der Ukraine

Diplomatische Geschichte der Ukraine

Wirtschaftsgeschichte der Ukraine

Geschichte der Stadtplanung

Geschichte der Erziehung
 Geschichte des alltäglichen Lebens und Brauchtums
 Archäographie und Diplomatie
 Biographische Studien
 Kunstgeschichte
 Historische Symbole
 Slawische und lateinische Archäographie
 Historische Ethnogenese
 Geschichte der nationalen Minderheiten
 Geschichte der internationalen Beziehungen
 Geschichte der Emigration und Diaspora
 Die erste nationale Wiedergeburt
 Befreiungskämpfe
 Der zweite Weltkrieg
 Geschichte der ukrainischen Kosacken
 Demokratisierung und Unabhängigkeit
 Geschichte der ukrainischen Gesellschaft
 Lehrerausbildung
 Moderne Unterrichtsmethoden
 Die Geschichte des Rechts in der Ukraine
 Politische Dissidenten in der Sowjetunion
 Die Ukraine in der europäischen Zivilisation
 Nationale Wiedergeburt der Slawen
 Reformation und Gegenreformation
 Europäische Aufklärung
 Die Ukraine und die östlichen Länder
 Die Ukraine und Ost- und Mitteleuropa
 Geschichte der Krim
 Vorlesungen zur freien Auswahl:
 Einführung in die Ökologie
 Wirtschaftsethik
 Ästhetik
 Praktika

C. Die naturwissenschaftliche Fakultät

Die naturwissenschaftliche Fakultät umfaßt zum gegenwärtigen Zeitpunkt den Lehrstuhl für Ökologie, den Lehrstuhl für Biologie sowie den Lehrstuhl für Physik und bietet Studiengänge in folgenden Hauptfächern an: Ökologie, Biologie und Physik.

Im folgenden wird, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, eine Übersicht über die Studiengänge Ökologie, Biologie und Physik geboten, die mit dem Erwerb des akademischen Grades eines Bakkalaureus abgeschlossen werden können:

ÖKOLOGIE

1. Grundstudium

Vorlesungen:
 Biologie I, II
 Chemie I, II
 Calculus I, II, III, IV
 Physik I, II, III, IV
 Ökologie I, II, III
 Geologie I, II
 Informatik
 Ukrainische Sprache
 Englische Sprache
 Andere Fremdsprachen

Psychologie
 Philosophie
 oder Geschichte der Philosophie in der Ukraine
 Geschichte der Ukraine
 Geschichte und Theorie der Kultur
 Soziologie
 Ökonomie

2. Hauptstudium

Vorlesungen:
 Ökologie IV
 Physikalische Chemie
 Ökologische Systeme
 Ökologische Sicherheit und Verwertung nationaler Ressourcen
 Modellbildung und Prognose ökologischer Prozesse
 Prinzipien ökologischer Standardisierung
 Pädagogik
 Methoden der ökologischen Erziehung
 Evaluierung ökologischer Gefahren
 Umweltethik
 Umwelttechnologie

Vorlesungen zur freien Auswahl:
 Methodik und Organisation der Forschung
 Leibeserziehung
 Zivilverteidigung
 Grundlagen der Radioökologie
 Biologische Methoden der Evaluierung von Ökosystemen
 Physikalische Methoden der Untersuchung von Ökosystemen
 Ökologische Chemie
 Mutagenese und Umweltfaktoren
 Ökologierecht
 Systeme ökologischer Überwachung

Praktika

BIOLOGIE

1. Grundstudium

Vorlesungen:
 Biologie I, II
 Chemie I, II
 Mathematik I, II, III
 Physik I, II, III, IV
 Ökologie I
 Geologie I, II
 Informatik
 Ukrainische Sprache
 Englische Sprache
 Andere Fremdsprachen
 Psychologie
 Philosophie oder
 Geschichte der Philosophie in der Ukraine
 Geschichte der Ukraine
 Geschichte und Theorie der Kultur
 Ökonomie

2. Hauptstudium

Genetik I, II, III
 Physikalische Chemie
 Radiobiologie
 Mikrobiologie und Biotechnologie
 Mathematische Modelle in der Biologie
 Molekularbiologie

Biophysik
 Methoden des Biologieunterrichts
 Methoden der Evaluierung des ökologischen Zustands

Vorlesungen zur freien Auswahl:
 Methodik und Organisation der Forschung
 Leibeserziehung
 Zivile Verteidigung
 Genetik Engineering
 Bodenstudien
 Mineralogie und Kristallographie

Praktika

PHYSIK

1. Grundstudium

Vorlesungen:
 Physik I, II, III, IV
 Biologie I, II
 Chemie I, II
 Mathematik I, II, III, IV
 Ökologie I,
 Geologie I, II
 Informatik I, II, III, IV, V
 Ukrainische Sprache
 Englische Sprache
 Andere Fremdsprachen
 Psychologie
 Philosophie oder
 Geschichte der Philosophie in der Ukraine
 Geschichte der Ukraine
 Geschichte und Theorie der Kultur
 Soziologie oder Politologie
 Ökonomie

2. Hauptstudium

Vorlesungen:
 Theoretische Physik I, II, III
 Wahrscheinlichkeitstheorie und Formeln der mathematischen Physik
 Computer modeling in der Physik
 Atomphysik
 Physikalische Eigenschaften der Substanzen
 Physik und Technik des Laser
 Nichtlineare Optik und Holographie
 Pädagogik
 Symmetrie in der Natur
 Selbstorganisation in der toten Natur

Vorlesungen zur freien Auswahl:
 Methodik und Organisation der Forschung
 Leibeserziehung
 Zivile Verteidigung
 Astronomie
 Automation des physikalischen Experiments
 Diskrete Mathematik
 Physik magnetischer Phänomene
 Klimatologie

Praktika⁵

5 Vergl. Kalendar-Dovidnyk na 1993-1994 navchal'nyj rik, Kiew 1993

3. Forschungen

Neben der Lehre wird an der UKMA seit ihrer Gründung auch intensiv Forschung betrieben.

Im Rahmen der geistes-wissenschaftlichen Fakultät werden Forschungen vom Lehrstuhl für Philosophie und Religionswissenschaft, vom Zentrum zur Erforschung des Erbes der Kiewer Mohyla-Akademie, vom Lehrstuhl für Kulturologie sowie vom französisch-ukrainischen Laboratorium für geisteswissenschaftliche Studien durchgeführt. Der Lehrstuhl für Philosophie und Religionswissenschaft betreut das Forschungsprojekt: Das philosophische Denken in der Ukraine im Kontext mit der europäischen Kultur. Dieses Projekt ist zum Teil mit den Forschungen des Zentrums zur Erforschung des Erbes der Kiewer Mohyla-Akademie verbunden, das sich mit der Kiewer Mohyla-Akademie und ihre Stellung in der geistigen Kultur der Ukraine sowie mit der Geschichte der Kiewer Mohyla-Akademie befaßt. Am Lehrstuhl für Kulturologie werden gegenwärtig die Probleme der Periodisierung kultureller Entwicklungen untersucht. Außerdem wird zur Zeit ein Zentrum aufgebaut, in dem unter anderem die Abhängigkeiten zwischen natürlichen und kulturgesellschaftlichen Zyklen erforscht werden sollen.

An der naturwissenschaftlichen Fakultät werden zahlreiche Forschungsarbeiten durchgeführt. In den entsprechenden Laboratorien beschäftigen sich Forscher mit fundamentalen Problemen der Astrophysik und Physik: optische Methoden der Datenverarbeitung, ökologische Chemie, Biotechnologie, Radiobiologie, Informatik. An der Universität ist ferner ein Ukrainisch-amerikanisches Zentrum für ökologische Ausbildung und Information eingerichtet worden, um modernen Methoden bei der ökologischen Ausbildung zu studieren.

An der gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät finden Forschungsarbeiten in der Sektion Mathematik, am Lehrstuhl für Soziologie und im Zentrum für politische Studien statt.

In der Sektion Mathematik wird die Strategie der ökonomischen Entwicklung der Ukraine mit Hilfe mathematisch-ökonomischer Analysemethoden untersucht. Am Lehrstuhl für Soziologie wird die Wechselwirkung zwischen Gesellschaftsstrukturen und besonderen Eigenschaften der Menschen unter den Bedingungen der gegenwärtigen radikalen Umbrüche erforscht. Außerdem werden methodische Grundlagen zur Messung von soziostrukturellen und soziokulturellen Parametern der Bevölkerung erarbeitet und entsprechende Datenbanken angelegt.

4. Die Bibliothek

Zu den unverzichtbaren Einrichtungen einer Universität gehört die Bibliothek. Die Bibliothek der UKMA nahm im Februar 1992 ihre Arbeit auf. Im Mai 1993 verfügte die Bibliothek bereits über einen Bestand von 90.000 Bänden, von denen 60 Prozent englischsprachige Bücher sind. Die Bibliothek hält 360 Zeitschriften und 190 Zeitungen, die im Lesesaal eingesehen werden können. Der Bibliotheksbestand wächst ständig durch zahlreiche Schenkungen aus dem In- und Ausland.

VI. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Die Errichtung und der Aufbau der UKMA war und ist ein vielschichtiger und schwieriger Vorgang, der hier nur in seinen wichtigsten Umrissen skizziert werden konnte. Allein die Tatsache, daß in der Ukraine eine Universität wie die UKMA überhaupt errichtet werden konnte, ist kaum zu überschätzen und ohne jeden Zweifel von europäischer Bedeutung. Wenn es der UKMA gelingt, trotz aller Schwierigkeiten an der allgemeinen Idee der Universität festzuhalten, dann ist sie mit einer der besten Überlieferungen europäischer Geistigkeit verbunden, von der sich im Westen schon viele Universitäten losgesagt haben. Die UKMA lebt aus der geistigen Kraft ihrer Professoren, Dozenten und Studenten, die in einer unter der kommunistischen Herrschaft erstarrten Welt ihr Leben und auch das Leben des ukrainischen Volkes und Staates auf Wahrheit gründen wollen. Dadurch ist die UKMA mit den Wahrheitsuchern aller anderen Völker und Nationen verbunden.

The War in ex-Yugoslavia and Religion

SRDJAN VRCAN, CROATIA

POVZETEK

VOJNA V BIVŠI JUGOSLAVIJI IN RELIGIJA

1. Ob dogodkih v bivši Jugoslaviji, ki so se sprevrgli v kruto in dolgotrajno vojno, smemo v sodobnih socioloških raziskavah o religiji povsem legitimno izpostaviti žgoče vprašanje odnosa med vojno in religijo. Seveda ga je mogoče že vnaprej razveljaviti s trditvijo, da je vojna v bivši Jugoslaviji zgolj naključen ali kvečjemu nenavaden pojav, brez pomembnejših socioloških simptomov. Vendar ne smemo pozabiti, kakor je nedavno poudaril B. Barber, da je bilo po svetu v zadnjih letih več kot trideset vojn, po večini plemenskega, rasnega, etničnega in/ali verskega značaja. Poleg tega sedanjo vojno in dogodke, ki so do nje privedli, zelo težko označimo kot popolnoma nov pojav, temveč prej kot nekaj, kar je na nek način že obstajalo in se ponavlja v novi obliki.

2. Obstajata vsaj dva argumenta, ki aktualizirata omenjeno vprašanje.

Prvi je neomajno dejstvo, da so se v vojni ubijali, si uničevali cerkve in domove ter se z njih preganjali, pretežno verniki in pripadniki različnih veroizpovedi. Dejstvo je, da je prav religija zarisala sedanje bojne črte, kakor je napovedal J. Coleman. Prav tako je neizpodbitno, da so vojskujoči se na vseh straneh uporabljali verska znamenja kot najbolj zanesljivo sredstvo za lastno identifikacijo, prepoznavanje in določanje domnevnih sovražnikovih ciljev ter za opravičevanje uničevalnih in represivnih vojaških in policijskih ukrepov. Tudi ni dvoma o tem, da je bila vojna ogrnjena v plašč verske simbolike.

Vojna je resno zaznamovala sama verstva na ozemlju nekdanje Jugoslavije. Spremenila je verski zemljevid, ki bo po njej izgledal precej drugače kakor pred njo, položaj posameznih verstev v zakonskih okvirih, v nekaterih področjih pa celo možnosti za njihov obstoj in delovanje.

Nenazadnje je dejstvo tudi, da so z njo zadobile najvišjo versko legitimnost politične strategije, ki so začele prevladovati v osemdesetih letih, in ki v bistvu temeljijo na Mazzinijevem političnem geslu "en narod v eni državi in le ena država za vsak narod".

Drugi argument je specifičen v zgodovinskem in geografskem smislu.

Čeprav je očitno, je vseeno dobro poudariti, da tu ne govorimo o že skoraj običajnih spopadih v oddaljenih predelih Azije, črne Afrike ali tudi sicer nemirne Latinske Amerike, temveč o pravi vojni, ki se odvija takorekoč v srcu stare evropske celine in na pragu enainvajsetega stoletja.

Prav tako moramo poudariti, da v vojno niso vpletene kakšne nenavadne poganke religije ali ponorele sekte, temveč pravoslavno in katoliško krščanstvo ter islam, ki so široko uveljavljena in sicer spoštovanje vzbujajoča svetovna

verstva.

Očitno je tudi, da je vojna v bivši Jugoslaviji že od samega začetka precej nenavadna. Ni namreč samo vojna med sovražnimi državami in njihovimi bolj ali manj rednimi vojskami, temveč med narodi v kolektivnem pomenu besede, kjer posameznik, poleg nacionalne, nima nobene druge identitete, in kjer nasprotnika obravnavajo kot človeško, civilizacijsko in kulturno popolnoma drugačnega. Je torej vojna, ki namesto osebne, uvaja in zagovarja načelo kolektivne odgovornosti, s čimer izenačuje vojake in civiliste, oborožene in neoborožene, moške in ženske ter odrasle in otroke. Poleg tega smatra maščevanje in povračilne ukrepe za legitimen in normalen način bojevanja, vse osebe in predmete, ki nosijo svoja nacionalna znamenja, pa za tarče, na katere je dovoljeno streljati, jih uničevati, zatirati, stradati in mučiti.

Še ena posebnost vojne v bivši Jugoslaviji je, da ne gre za spopad med popolnimi tujci ali napadalci iz daljnih krajev, temveč največkrat med sosedi, nekdanjimi sodelavci, znanci, prijatelji itd. Zaradi tega je v njej treba neprestano podpihovati sovražstvo, ki je postalo glavna duhovna gonilna sila.

In končno, vojna se odvija v evropski regiji, ki bi zgodovinsko gledano lahko bila idealno področje medverskega dialoga in ekumenizma, v širšem smislu pa tudi preizkusni kamen za sožitje treh kultur, veroizpovedi in narodov.

Glede na vse to, se bo sodobna sociologija religije morala soočiti s številnimi žgočimi vprašanji o vlogi religije v vedno hujših socialnih razkolih, spopadih, razločevanju in seveda kruti vojni. Nobenega dvoma ni, da imajo ta vprašanja vsaj določen teoretski pomen. Ne smemo pozabiti, da zgodovina religiji večinoma pripisuje vlogo povezovalca različnih ras, narodov, civilizacij in kultur, in da teorija M. Webra o neizkorenljivem politeizmu in antagonizmu absolutnih vrednot od nedavnega velja za zastarelo.

3. Zaradi vpletenosti omenjenih verstev v vladajoče politične strategije, ki so sprožile vojno, so te zadobile religiozno legitimnost in mobilizirale skoraj vsa verska sredstva v politične namene. Ta pojav, ki ima po mnenju R. Robertsona svetovne razsežnosti, po eni strani temelji na kompleksnem in istočasnem politiziranju religije in religiziranju politike, po drugi pa na usodnih, zgodovinsko izraženih verskih in kulturnih značilnostih treh velikih verstev: srbskega pravoslavja, hrvaškega katolištva in bosanskega islama.

Tako pridemo do zaključka, da vojna v bivši Jugoslaviji ni tipično verskega značaja, kakor so tiste, ki jih poznamo iz zgodovine, temveč je vojna, v kateri je religija močno prisotna in jo zavestno poudarjajo vse sprte strani. Res pa je, da kaže tudi nekatere značilnosti medverskega spopada, v katerem se mešajo verski in posvetni elementi, in da so se v jugoslovanski krizi, ki se je sprevergla v vojno, omenjena verstva izkazala prej za ločevalna in hujškaška kot pa združevalna in spravljava.

I.

It is legitimate, as well as very intriguing, in the contemporary sociological research on religion to raise the burning question of the role of religion in the recent developments of the Yugoslav crisis, which have exploded in a cruel and prolonged war. Such a question involves more than the pure relationship between religion and war: it

involves the wider and preceding question of the role of religion in the deepening of social divisions and cleavages, brought to the point of fracture, as well as in increasing social conflict, carried to the point of maximal incandescency, which stay in the immediate background of the war, that has been going on for almost three years. However, it also involves the question of the relationship of concrete religious confessions with others and to the otherness of the others in an area with mixed populations, i.e. characterized by pluriconfessionality, plurinationality and pluriculturalty.

It is, of course, possible to dismiss such a question in advance on three accounts.

First, by pointing out that the qualification of the war as religious one has been launched by the propaganda apparatus of a party in conflict with a purely propagandistic aim of hiding the real nature of war and to create at least a confusion in international public opinion, by pretending that the war has been an essentially religious war. It is more or less obvious, that the war going on in ex-Yugoslavia has not been a religious war. It is evidently a political war, caused by political strategies, moving, essentially since the beginning of the Yugoslav crisis, along collision courses, leading, by necessity, to frontal impacts. In this respect, it is a war, which fully confirms the well-known von Clausewitz's formula, that the war is but a continuation of politics only by other means. However, this does not mean, that religion has anything to do with the ongoing war. It is also more or less obvious, that the religion, present in the area in three major confessions: Catholicism, Orthodoxy and Islam, has been involved, implicated and engaged in some way and to some degree in the war. There is in this sense a kind of analogy with the prolonged civil war in Lebanon, as well as with the never-ending, creeping war in Ulster or Northern Ireland. In both cases, the wars have not been religious ones in classical terms, but at the same time it has been obvious, that religion has not been a purely passive on-looker of the war, but it has been actively involved and engaged in it. Consequently, F. Vreg's assertions sound convincing at an impressionistic level: "Demons of destruction of the processes of cultural approachments in the European area have not only been the growing ethnicism, which turns frequently into a malignant tumor of nation(al)ism, but moreover the religious mysticism. There appears not only a brutal eruption of national feelings, political icons, but also of religious icons too, which has been wrongly understood as a rebirth of religious feelings. Croatian warriors do not carry the HDZ signs, but also Catholic crosses, the Serbian not Milosević's photos, but Orthodox crosses. Moslem fundamentalists and mujahedins kill under the slogan of Allah. Consequently, in the ex-Yugoslav area 'new' frontiers are being established between Catholics, Orthodox and Moslems".¹ There is no doubt, that at least religious symbolism has been so far, for some obviously relevant reasons, widely and deliberately used in armed conflicts in the ex-Yugoslav area.

Second, it is possible to dismiss the initial question by pretending, that the war in ex-Yugoslavia has been a purely accidental one and, therefore, not deserving any kind of sociological exploration at all. It seems, that there is no need to produce an extensive argumentation, that the war in ex-Yugoslavia has not been a purely accidental or casual one, just fallen from the clouds, nobody knows why and how as a consequence of a purely casual convergence of random social, political and cultural circumstances. It is more plausible to maintain, that the war has been the final and expected result of a dominant political logic in operation for some time. There is, of course, something contingent in events in ex-Yugoslavia resulting in a war, but their matrix is evidently not casual. In this sense, it may be claimed, that the substance of this logic can be de-

1 Vreg, F., *Iluzije o evropskem multikulturalizmu, Teorija in praksa*, 30 (1993) 7-8, p. 664.

tected in an unbiased analysis, for instance, just of the events in Mostar and around Mostar as the paradigmatic case. In addition, it ought to be remembered, that the recent developments in ex-Yugoslavia, including the war ongoing, may be hardly interpreted in a plausible way as a radical novelty in modern history in this area, but rather as something at least partially already seen - *deja vu* - and as a contemporary repetition of something, having partially happened before, although in new forms.

Thirdly, it may be claimed that the war in ex-Yugoslavia has been a totally anomalous phenomenon with no symptomatic value at all, which could be and should be disregarded in a sociological discourse on religion in the contemporary world. However, one should take into consideration the fact, that the war in ex-Yugoslavia has not been the only war, going on ultimately. B. Barber has lately pointed out, that there have been more than thirty wars, being waged around the world, mostly of tribal, racial, ethnic and/or religious type.² Therefore, it is very difficult to dismiss in advance the initial question by claiming, that the war, going on in ex-Yugoslavia is a totally anomalous phenomenon. Just the contrary, it may be reasonably claimed, that it is a war with high symptomatic value, as it seems to be very plausible to connect the events in ex-Yugoslavia, having lead to a war with religion playing a visible part in it, with some developments and changes in a wider context. It seems plausible primarily to connect it, for instance, with the tendency of the world dimension, individuated and described by N. Kokosalakis, in such terms: "As the world becomes increasingly interdependent, and as the utopianism of modernity becomes explicit, ethnic struggles and the assertion of identities become a prominent feature of the contemporary world. Religion at large is inextricably involved in this process almost everywhere and exemplifies the very tensions which are inherent in the matrix of universalism and localism".³ In this case, the developments in ex-Yugoslavia, having led to a war, may be interpreted essentially as an extreme case of tensions, existing elsewhere and described by N. Kokosalakis. The same applies to very stimulating analyses of P. Michel, who insists, that "all the contemporary societies are post-communist societies in the sense that all have to manage the end of a polarity of ultimate references, which have been structuring not only the behaviour, but also the mentalities", and that the problems of relationship between particular and universal are today of a crucial urgency.⁴ At the same time, it may be claimed that the war ought to be projected on a problematic background concerning the affirmation of identities, but also of their relations to others and otherness. In this respect, the war in ex-Yugoslavia may be taken as the extreme case in which the affirmation of identities have turned into practical denial of the possibility to live together peacefully and on an equal basis with others and their otherness as well as the extreme case in which, as O. Kalscheuer has recently underlined, religious memories and identities have become motives for their bloody self-affirmation.⁵

2 Barber, B., *Džihad proti McWorld, Teorija in praksa*, 29 (1992) 9-10, p. 843.

3 Kokosalakis, N., *The Historical Continuity and Cultural Specificity of Eastern Christianity*, in: *Conferenza Internazionale su "Religions sans Frontiers? Tendenze presenti e future di migrazione, cultura e comunicazione"*, Roma, Università degli studi di Roma "La Sapienza", 1993, p. 94.

4 Michel, P., *Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapprochement entre croire et institution*, *Archives de sciences sociales des religions*, (1993) 82, p. 225.

5 Kalscheuer, O., *Do All European Roads Lead to (West) Rome?* Newsletter, Wien, Institut für Wissenschaften vom Menschen, 1993, p. 8.

II.

There are at least three major lines of arguing, which may be used to legitimize the initial question, emphasizing the specific traits of the war going on in ex-Yugoslavia.

Let us described them more particularly.

The first one is purely factual.

It is a hard and undeniable fact, that it is mostly the believers and belongs to different confessions who have been killing one another, who have been destroying other's people homes and churches, who have been driving the respective others from their homes etc. Without them being engaged on a mass scale, there would be no war, or no war of persisting dimensions and duration.

It is a hard fact too, that, as J. Coleman has predicted long ago, that, when religion is important to men, then it is the religion which draws down the actual lines of battles if the circumstances are favourable.⁶ This to some degree has been confirmed by events in ex-Yugoslavia.

It is an irrefutable fact also, that the respective religious symbolism has been so far widely used by the combatants on all the sides. And it has been used: a) as best symbols in order to indicate their identities and b) as appropriate signs to demonstrate the war aims, they have been engaged fighting for, c) as the best means to detect the presumably legitimate targets for their own destructive and oppressive war and police actions. There could be hardly any doubt, that the war has been waged so far in an envelope of respective religious symbolism. And there is no doubt, that the usage of the envelope of religious symbolism has functioned essentially to increase, and not to decrease, the conflictual potentials of the existing conflicts. J. Coleman correctly noticed many years ago, that conflicts between religious and national groups frequently obtain extraordinary vehemence and are the most difficult to abate.⁷

It is further an evident fact, that the war has had so far some very important consequences for the religious confessions existing in the ex-Yugoslav area. First of all, there is no doubt, that the war has changed, has been changing and is going to change in an important way the previously existing map of the whole area. It is very naive to believe, that the course of recent events in ex-Yugoslavia would lead, in the final analysis, only to a change of the statal and political map of the area, redrawing the borders of the new states. In fact, the course of events has been changing, owing to totalization and radicalization of the conflicts, all kind of maps: social, political, demographic, economic, cultural and confessional ones, but also the map of the so called vital and everyday worlds. Therefore, one may predict with certainty, that the confessional map of the area, which would come out of the present course of events and ultimately of the war, would be certainly very different from the pre-existing one. Secondly, there have been very important changes in the actual social positions of different confessions within different institutional frameworks in the area. Such changes may be described as a turn from an essentially extra-systemic and counter-systemic position of the churches and religion to a systemic or suprasystemic position of the ecclesial institutions with the religion as the overarching systemic cultural and symbolic aggregate. Thirdly, there have been important changes in the content itself of the

6 Coleman, J., *Social Cleavages and Religious Conflicts*, *Journal of Social Issues*, 12 (1956), p. 46.

7 Coleman, J., *po. cit.*, p. 46.

operative religious confessions. It is more than obvious, that dialogal and ecumenic orientations have been declining everywhere, or that they have actually disappeared, and that the balance between universalism and particularism within the different confessional cultures has been lately radically changed, or that some religious traits, existing before as traits of marginal or secondary relevance, have become more prominent as, for instance, the sacrificial trait, becoming so visible in the current confessional interpretations of history as a martyrology in the Serbian Orthodoxy and as some kind of a Calvary in the Croatian Catholicism, or in terms of a past holocaust of Moslems in the contemporary Bosnian Islam. Fourthly, there have been deep changes in the previously existing relations between different confessions. One has to be very naive or very shortsighted to claim, that the interconfessional relations in the area have been improving lately and the Christian confessions and Christian believers, or Christians and Moslems, for instance, have been today so close to each other as never before. Fifthly, there is no doubt, that there have been important changes in the external - political, cultural and ideological - conditions for operation of different confessions at the everyday level of social life in many regions of ex-Yugoslavia. In substance, the affirmation of religious freedom on an abstract level, owing to a fall of all previously existing systemic limitations and restrictions, has been followed by concrete restrictions and oppressive pressures against some confessions in different parts of the country. Consequently, the well-known history, best described by E. Poulat, has been repeated, i.e. the proclamation of religious freedom has been frequently not universal, but very selective, increasing the freedom of some and practically restricting the freedom of others.⁸

Finally, it is a fact, that political strategies, having become dominant since mideighthies and essentially oriented by the political formula, best expressed by Mazzini in the XIXth century, in terms of "One nation one state. Only one state for each nation", have obtained the legitimacy in superior religious terms with the initial exception of Bosnian Islam, with the latest rethinking of a part of Croatian Catholicism in Bosnia and, finally, with first indications of some rethinking in the Serbian Orthodoxy in terms of a too high price to be paid for it. It is a fact, that the Mazzinian political formula has been very close to the vetero-testamentarian formula of : One God, One nation and One land.⁹

The second line of arguing in favour of an unbiased discourse on the war and religion is historico-situationally specific.

First, it is obvious, but it ought to be stressed more emphatically, that the war, going on in ex-Yugoslavia, has been a very peculiar contemporary war. It is not a war, being waged in some distant regions of Asia, or in some remote parts of dark Africa, or in some angle of otherwise permanently troublesome Latin America, as many wars have been fought lately. It is a war, which is being fought on European soil, close to its very heart, at an hour of flight from major European metropolises. And it is a war, fought on the eve of the twentyfirst century at that.

Second, it is evident, but it ought to be underlined, that confessions involved, implicated and engaged in the war in this or that way, have not been some strange pagan religions, or some queer religious sects, obsessed by wild sacred word missing and gone mad, but they are well-established and otherwise inspiring respect, major

8 Poulat, E., *Liberte, laicite*, Paris, du Cerf, Cujas, 1987. As a credible witness of such a development in Croatia Ševko Omeragić may be called. See his interview to "Feral Tribune", 23rd. September 1993, p. 3.

9 See: J.L. Piveteau, *L'Ancien Testament a-t-il contribué a la territorialisation de la Suisse?* Social Compass, 40 (1993), 2, p. 169.

world religions: Christianity in its Catholic and Orthodox versions and Islam, existing on European soil for centuries. Involved, implicated and engaged are religions, which have been important parts of the history of European Christianity in general. Consequently, the killings and destructions which are going on in an increasingly brutal way, have not been caused by some native wild pagans, mostly coloured, or by some godless tribe, made of the sinister sons of the Dark and Satan, but mostly by believers to respected confessions and by believers in God in general, and in God and Christ in particular.

Third, it ought to be claimed, that the war, going on in ex-Yugoslavia, has been since the beginning a war of a rather particular nature in another sense. Namely, it is not just an ordinary war between opposed states with more or less delineated frontiers and more or less regular armies, but it is war, waged and presented as a war between peoples, between nations as collective entities, involving all belonging individuals in a total manner and cancelling or disregarding all other traits and identities of theirs. It is a war which has been depicted and legitimated publicly as a confrontation between presumably inconciliable human, cultural and civilizational types and, in the final analysis, as a legitimate confrontation of totally incompatible worlds. Therefore, it is a war in which the principle of collective responsibility, regardless of personal responsibility, has been introduced as legitimate, legitimating in that way the practical elimination of all distinctions between military and civilians, between armed and unarmed, between men and women, between adults and children etc. Moreover, in that way, it has become legitimate to resort to retaliations and retorsions on a mass scale as a normal way of waging the war, and to treat all persons and objects bearing a specific national sign which is considered to be hostile, as legitimate targets to shoot at, to destroy if possible, to repress, to drive off, to starve, to torture etc. With such a qualification of the war, being almost daily underlined by the mass media and politicians, there is no wonder, that thousands of people have so far been murdered, or have disappeared in the darkness of the night in zones distant from the frontlines, that thousands of houses have been demolished or plundered in regions where no cannon has ever been fired, that numerous churches and other objects of cult have been destroyed in places almost untouched directly by war operations, that hundred thousands of people have been driven away by force from their homes, that thousands and thousands of unarmed civilians have been arrested as potential enemies and sent to concentration camps here and there.

Furthermore, there is another peculiarity of the war going on. Namely, it is a war not being waged between total strangers and unknown intruders from far away. It is the war being fought today between yesterday's co-inhabitants, acquaintances, neighbours, co-workers, friends and so on. Further, the war has not been a war waged by contemporary high-technology that kills and destroys at a distance with no need for the warriors to face their victims directly and to have a personalized vision of the effects of their murderous and destructive war actions, and, consequently, many war actions may be carried out with no repetition of overheated emotional personal commitment from the part of the warriors themselves. At the same time, it is not a war being fought as a strictly professional war in which the killing and destroying have become a part of purely and simply carrying out a professional job, defined strictly in "know-how" terms, requiring only professional knowledge and dedication to a profession, but no repetition of overheated, emotional, personal engagements. The war has been more similar to traditional wars which require an emotional commitment from the part of warriors and their supporters. Therefore, it is a war, which feeds on repetition of overheated hatred, and it needs a permanent production and reproduction

of hatred on mass as its main spiritual fuel. In this sense, it is a war in the manner of *jihad*, as B. Barber has spoken lately about some current wars, that is a war which is not simply an instrument of politics, but a sign of identity, an expression of community and an end in itself.¹⁰ Consequently, there is no way to avoid the tormenting question of the role of religion in production and reproduction of hatred on mass scale.

Finally, it is more than evident, that the actual war has been waged in a European area, that may reasonably be considered as the historically and culturally articulated, almost ideal field for practicing the proclaimed interconfessional dialogue and ecumenism, as well as the ideal testing ground for practicing multiculturalism, pluriconfessionality and plurinationality as a viable way of life in present-day Europe and in the Europe of tomorrow. However, it is a fact that publicly proclaimed willingness for interconfessional dialogue and ecumenism has not been able to resist to the tidal wave of increasing social divisions and cleavages and of progressing social conflictuality. And interconfessional dialogue and ecumenism have not become stranded on the bizarre semantic question of filioque, or on the problem of celibacy, or on the problem of vocations of women, or even on the problem of papal primacy, but on the problem of the very possibility to live together normally and on the basis of functioning equality. Consequently, interconfessional dialogue - not purely in diplomatic terms - as well as ecumenism in everyday practice seem to belong to history. Never before -except for the time of the Second World War in some regions - the idea, expressed by the assertion "To live together with others is impossible", has obtained more support and higher legitimacy.

The third line of arguing in favour of a legitimate exploration of the role of religion in the war in ex-Yugoslavia is predominantly theoretical. It is worthwhile to mention some reasons of this kind.

Firstly, the war in ex-Yugoslavia may be considered as an interesting occasion for the re-examination of some crucial ideas of M. Weber's and more particularly of their contemporary relevance. This refers primarily to M. Weber's ideas regarding an unavoidable polytheism and a consequent and inevitable antagonism as the distinctive feature of the human condition as such. M. Weber has insisted on an irreducible pluralism of gods, or ultimate values, which leads by necessity to their inconciliable antagonism. The present day war in ex-Yugoslavia seems to suggest, that behind the ultimate values remains nothing but the force and clash of inconciliable culture, to be defended and protected by states, operating by necessity in the home of power, as A. Giddens has recently commented on M. Weber's ideas.¹¹ Therefore, this may be taken as an opportunity to examine anew the interesting question of whether the Weberian ideas have been definitely surpassed by modern history and have become evidently outdated, or have they preserved their theoretical relevance for the contemporary sociology of religion? And more particularly, when one takes in to consideration his warning too, of a possible resurrection of the old gods from their tombs in the modern age and of their engaging again in their old and eternal struggles, leaving men only the possibility to align with one or another.

Secondly, M. Weber has examined the relationship between the religious ethics of human universal brotherliness and politics. He has concluded, that there is an acute tension between religious ethics of human universal brotherliness and politics, which

10 Barber, B., *op. cit.*, p. 843.

11 Giddens, A., *The Nation State and Violence*, Cambridge, The Polity Press, 1992, p. 185.

is always connected to power and violence, either manifest or latent.¹² It seems now, as the recent experience indicates, that this relationship has been more complex and more ambivalent. The acute tension either does not exist, or it is easily circumvented, particularly when integral nationalism¹³ enters the scene. At least it seems that the otherness of the others may be easily absolutized in such a way as to exclude the others, with specific traits, from the field, otherwise covered by universal human brotherliness. This, of course, could be best detected in an unbiased analysis of public reactions to by the existing confessions to the war crimes and misdeeds, not committed by others, but committed against others by the side, they side with.

Thirdly, there is an interesting set of problems regarding the process of transition, which has been raised by P. Michel. Starting from the conviction that the discourse on transition is a trap, by presupposing that the points of departure of the transition, as well as the point of arrival have been clearly identified, which is not the case, P. Michel raises the question of the position of communism within the development of modern society. On one side, there is an interpretation in the Catholic Church of the Soviet system as the last incarnation of the modernity, the last caricature of the construction of a world without God and the ultimate offspring, bastard and pervert of the Enlightenment, and, consequently, the fall of communism has been interpreted as a victory of the Church over modernity. On the other side, P. Michel mentions another interpretation of the fall of communism, seen as a tentative to brake a continuous and global modern process of disenchantment of the world through an effort to substitute one modality of belief with another, the political instead of the religious as the main vector of enchantment, and consequently, the fall of communism is considered to exemplify a supplementary stage in the process of the disenchantment of the world, referring to politics, or at least to a kind of sacralized politics. In this sense, the historical role of religion, or the use of it in the exit of communism has been primarily of depervverting politics, in leading it to limit itself and to accept itself in its limits and to desacralize itself. Consequently, there are two distinct logics in operation: one is long term and concerns a threefold phenomenon of individualisation, differentiation and rationalization, and it is inducing the loss of social relevance of religion; the other has been inducing a political reinstrumentalisation of religion, which becomes one of the privileged points of politics, used everywhere for questioning the categories of pluralism and therefore, of democracy. In the final analysis, it is the problem of the ultimate and absolute references on one side and on the other, of democratic politics, which, due to the safeguarding of pluralism, has to be located by definition into the relative. The choice seems, after the failure of politics with ultimate references, sacralized and absolutized, to be between politics with no ultimate references at all and consequently, no sacred and no absolute and with coherent pluralism, and the politics with religious ultimate references, excluding pluralism, at least at the highest level, or, in other words, between politics in a dis-enchanted and disenchanting world and politics in a re-enchanted and re-enchanting world. The consequences of this contradiction are cer-

12 Gerth, H.H., Mills, C.W., *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1958, pp. 333-335.

13 The term integral nationalism is taken here in the sense used by J. Schwarzemantel stating, that 'traditional or 'integral nationalism' has invoked an idea of 'one nation, one state', where the nation has been claimed to be totally culturally united, as having supposedly homogenous character'. J. Schwarzemantel, *Nation versus Class: Nationalism and Socialism in Theory and Practice*, in: Oakley, J./Ed., *The Social Origin of Nationalist Movements*, London, Sage, 1992, p. 57.

tainly very interesting to examine.¹⁴ And the role of religion in the Yugoslav crisis, exploding in a war, may be stimulating in this particular respect.

III.

There is no need to develop an extensive argumentation in order to show that the major existing confessions have played an important role in sharpening social divisions and social cleavages and in intensifying social conflict, as well as to demonstrate which they have been involved in this, or that way in the war which has broken out. It is more interesting to explore the reasons, that have played a role in their involvement and engagement.¹⁵

The involvement and engagement of the major existing religious confessions in the ongoing war, has been based on a preexisting confessional legitimacy given to the dominant political strategies, which has been motivated essentially in a twofold way, at least for some confessions and with different consistency: first, as strategies bringing about the demolition of the atheistic state, with the elimination of all kinds of previously existing restrictions and institutional pressures on religion and ecclesial institutions and securing religious freedom without restrictions, and second, as strategies for securing respective independent national states. However, there is a gap between the confessional legitimacy of such political strategies in general and the confessional legitimacy of a war. In substance, the confessional legitimacy of war has been given primarily by invoking the traditional doctrine of a just war.

However, some remarks should be made. Primarily, in the process of invoking this doctrine some traits of it have been evidently emphasized - the "Thou shalt" side -, but others - the "Thou shalt not" side - have been neglected. This may be illustrated by mentioning seven crucial requirements of the doctrine: 1) that a war be the last resort to be used only after all other means have been exhausted, 2) that a war be clearly an act of redress of rights actually violated or defence against unjust demands, backed by the threat of force, 3) that the war be openly and legally declared by properly constituted governments, 4) that there be a reasonable prospect for victory, 5) that the means are proportionate to the ends, 6) that the war be waged in such a way as to distinguish between combatants and non-combatants, 7) that the victorious nation does not require the utter humiliation of the vanquished. At the same time, it is evident, that the same doctrine has been invoked equally by all the major confessions involved in order to legitimate their options for support to the different and opposed political strategies that have led to the war, and consequently, for supporting the opposed sides in the war. One should also add, that there are no indications that serious considerations have been ever given for instance, to Reinhold Niebuhr's warning, that the Christian faith "ought to persuade us, that political controversies are always conflicts between sinners and not between righteous men and sinners. It ought to mitigate the self-

14 Michel, P., *Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire e institution*, Archives de sciences sociales des religions, (1993), 82, pp. 223-238.

15 It is interesting to quote in this respect N. Kokosalakis: "In what was Yugoslavia, of course, the claims for autonomy of the new Republics of Slovenia, Croatia, Serbia, Bosnia etc., and the resultant violent conflicts, are all underpinned by different ethno-religious boundaries between Catholics, Orthodox and Moslems. Now it hardly needs emphasizing that these ethnoreligious identities are immediately connected with the social and political struggles of these people to acquire statehood and a place in a world of scarcity and hard economic realities. Religious conservatism in these circumstances tends to promote political radicalism and violent conflict". N. Kokosalakis, *Religion and the Dynamics of Social Change in Contemporary Europe*, Archives de sciences sociales des religions, (1993) 81, p. 145.

righteousness, which is the inevitable concomitant to all human conflict".¹⁶ Finally, it is also important to take into account the possibility, generally disregarded too, of the well-known irony of history, which may be at work today in the process of transition in this area, as it was before, as well as the possibility of perverse effects of otherwise commendable social actions.¹⁷ This invites additional exploration of the reasons which have motivated and facilitated confessional options for opposed political strategies, providing the religious legitimacy to such strategies and contributing to a quasi total mobilization of confessional resources for political purposes, leading to the war.

First, there is at the background of such options a complex trend of parallel politicization of religion and of religionization of religion, described by R. Robertson, as a trend of world dimensions.¹⁸ The politicization of religion has been going on along the lines of official politics even, if occasionally, with some critical rethinking and partial dissent. It may be detected primarily in a visible political instrumentalization of religion and in a religious instrumentalization of politics. In the first case, there is a visible process of mobilization of all the resources available, including the confessional ones, for political purposes in a situation of increasing social conflict. In fact, not one of the dominant political strategies, which have led to the war, has had a very realistic chance to succeed without an extended mobilization of existing, diverse confessional resources, as well as without obtaining at least some kind of legitimacy in superior religious terms. In the second case, there has been no realistic likelihood of a religious reconquista of society without a direct confessional intervention in politics. It has required, in substance, the affirmation of the respective religion as the legitimating political institution of the first order, which is able to create and recreate stable loyalty to the emerging social systems and functioning political systems on a mass scale.

The political mobilization of the confessional resources has been brought about in two different ways, both indicated by R. Robertson,¹⁹ that is, one side, options in favour of a peculiar religious confession, motivated essentially by ideological motives and political purposes, in itself of non-religious and extra-religious nature, and on the other side, upon options for a peculiar political programme, based upon strictly religious commitments and motivated by purely religious motives.

The parallel process of religionization of politics has been going on in different ways. The religionization of politics could be individuated in a trend to present some crucial political ideas and some crucial political subjects as meriting a total adherence and unconditional and overheated veneration, in substance religious or parareligious.

The most important aspects of this process have been the following ones:

a) a systematic and durable inclination to give, in substance, religious attributes and connotations to some key political ideas in everyday usage, even if of mundane origin, with the visible intention to increase their non-negotiable attraction and to intensify their emotional charge, as well as to protect them, by explicit sacralization, from possible political critique and to immunize them from public dissent, giving them in that way an ultimate political legitimacy of essentially numinous nature (as in the political discourse about "the sacred Croatia", "the sacred Serbia", "the celestial Serbia", "the sacred land of the fatherland", "the sacred untouchable frontiers", "sacred will of the nation", "the sacred history of the fatherland" and so on);

b) a factual ontologization of the existing social, political and cultural differ-

16 Quoted from J.B. Elshant, *Women and War*, Boston, Basic Books, 1987, p. 187.

17 Boudon, R., *Il posto del disordine*, Bologna, Il Mulino, 1985, p. 258.

18 Robertson, R., *Globalization, Politics, and Religion*, in: J. Beckford, Th. Luckmann /Eds./, *The Changing Face of Religion*, London, Sage, 1989, p. 12.

19 Robertson, R., *op. cit.*, p. 13.

ences or othernesses, with their projection on to overstanding and overarching metaphysical horizon or so, transforming, primarily in such a way, the actual political conflicts in conflicts quasi sub specie aeternitatis, or of the so called Grand History, and describing them ultimately as conflicts between different and opposed human types, between irreconcilable types of culture, between antagonistic types of civilization etc. and thereby reducing the possibility of their normal and peaceful coexistence and elevating the level of the acceptable price to be paid for conflicts and war;

c) a pervading and systematic manicheism, applied to current conflicts, portraying the opposed parties, on the one side, as the angelic or quasi angelic personification of Good and on the other, the diabolic or quasi diabolic incarnation of Evil, or depicting one side as the God's and stigmatizing the other as Satan's side. In that way going against M. Weber's expectations, presuming that the introduction of God's name in violent political conflicts ought to be experienced by believers as a blasphemy;²⁰

d) a visible usage of the current interpretations of national history, on one side, in terms of a genuine and sacred martyrology or Calvary, but glorious in terms of the quality and quantity of sufferings and victims which have to be recompensed or revenged now, and on the other side, in terms of a privileged historic mission, quasi salvational, within the eternal plans of Providence, or in terms of a national historic dedication, chosen in advance and in a non-negotiable manner, all turned to Heaven and committed to the celestial cause and spiritual values;

e) an eternization of nations involved in terms of some kind of Urvolk and in terms of their fundamental, allegedly suprahistoric immutable qualities;

f) an almost permanent resort to a theory of diabolic conspiracy (from allegedly masonic, through Comintern to Vatican ones) against this or that nation in official interpretations of the recent, crucial political events.

The final result of such a religionization of politics may be reasonably described as a kind of absolutization of some, otherwise controversial, political goals, as well as their efficacious sacralization, or, using P. Michel's terminology, reintroducing politics with ultimate references and re-enchantment.

It is difficult to pretend in a context of a critical sociological analysis, that such a process has nothing to do with religion. Anyhow, something is evident: the above described process has been of a structural nature and it has easily detectable social functions. Primarily, it serves as a radical reinforcement of the existing conflicts bringing them to a point of irreparable incandescency and presenting them as life or death conflicts, or conflicts involving the survival of national identity, or a definitive loss of such identity. Furthermore, it contributes to a direct strengthening of a total and non-negotiable political mobilization of all diverse resources, with a parallel and collateral mobilization of almost all kinds of existing prejudices. Finally, it gives an additional intensity to a dichotomic political alignments in exclusive terms of "friend or foe", as well as to the otherness of the others.

Second, there is at the background a very specific concept of the nation, which is prevailing in the contemporary confessional cultures, both Orthodox and Catholic and lately, of Islamic too. One has to be aware that as D. Schnapper has underlined recently, there are at least two different histories of the nation and two different ideas of the nation, which have been permanently opposed, and that the histories of the construction of nation and the national ideologies have been different in the European East and the European West. "In different languages, the thinkers of the nation have

20 Gerth, H.H., Mills, C.W., From Max Weber: Essays in Sociology, New York, Oxford University Press, 1958, p. 334.

opposed the civic, voluntary, contractual nation, of the West, to the populist, organic, nationalist or ethnic nation, of the European East. To the people of citizens of the West, it is opposed the people of ancestors of the East".²¹ The first one goes back to the French revolution, and "it defines the nation in non-ethnic terms. This concept of nation has been called the idea of nation-citoyenne, as opposed to an ethnically based definition of what nation is". The crucial moment in this definition has been "the idea of the nation as an association of citizens, each possessing certain rights which should be guaranteed and safeguarded by the state". In this case this means that the nation is defined on the basis "of the idea of citizenship and of the commitment to pluralism", which signifies that the nation is not to be understood in terms of a community which is ethnically and culturally homogenous²² and it has been, at least in principle, open to all who participate in common political life. The other concept of the nation is more ethnic than political, and it has been based upon the idea of an exclusive adherence to a collective entity, characterized by cultural homogeneity, which tends to be closed. Consequently, the political organization has been deemed to be based upon the ethnic, the *Urvolk*, the preexisting historico-biological community, and the state has been considered to be the supreme, almost sacred, political incarnation of such a community and its *Wesenswille* in F. Tönnies' words, and not necessarily a state of law, based upon a democratically articulated political will of equal citizens, by definition negotiable and open to criticism and contest as well as to rational and competent public discourse. The second concept introduces necessarily a discriminatory distinction between citizens of the first order and citizens of the second order, according to their nationality, or between citizens and subjects, the first one enjoying all the citizenship rights and the second being excluded from some elementary citizenship rights.²³

It is the first concept which is more congenial to the traditions and culture of the operative confessions in this area.

Third, there are in the so called conventional religion in this area some traditions and cultural aggregates that may be used and have been used to stimulate and to legitimate confessional options in support to political strategies, pursuing the political ideal of "one nation, one state, and only one state for each nation", which could hardly be realized in the area without resort to violence and arms and a risky game of war and peace.

Let us review in shorthand at least some fundamental points in these confessional traditions and cultural aggregates.

a) There is a traditional conviction referring to an allegedly insoluble synthesis between the respective nationality and confession, insisting that a respective confession has not been just one of the important historical and cultural components of the nationality in question, but the constituent and constitutive nucleus of the very national being as such. In such a way an element of transcendence and sacredness has been implanted into the national being itself.

b) There is a traditional belief in the presumed convergence between the national

21 Schnapper, D., *Les sens de l'ethnico-religieux*, Archives des sciences sociales de religions, (1993), 81, p. 155.

22 Schwarzemantel, J., *Nation versus Class: Nationalism and Socialism in Theory and Practice*, in: Oakley, J./Ed., *The Social Origin of Nationalist Movements*, London, Sage, p. 57.

23 J. Habermas has underlined tensions existing between generalization of human rights and nationalism, asserting, that "the abstract idea of generalization of democracy and of human rights represents a point of reference which makes up a solid material upon which break down traditional national emanations - the language, literature and history of own nation". J. Habermas, *Per una idea razionale di patria*, *Micromega*, (1987) 3, p. 131.

state and the respective confession and church, which ends in a veneration of the national state as such, regardless of the way it has been established, and the historical context in which it has been formed, but above all regardless of the way it is organized and is functioning. There is no wonder in this case, that to stay resolutely with its people has meant for the respective ecclesial institution to stay persistently with its national state and state polity. A touch of sacredness and of transcendence of the state has been built into the very idea of national state.

c) There is a traditional interpretation of national history as a kind of the sacred or quasi sacred matryology (in Serbian Orthodoxy), or Calvary (in Croatian Catholicism) of the respective nation, resulting primarily from a deliberate historical dedication of the respective nation to religious beliefs and celestial values. In this way national history becomes desecularized.

d) There is a traditional conviction of the specific historical role of the respective nation in the history of a respective confession, described primarily in terms of a nation on the religious frontier and in terms of the nation, historically acting essentially as the guardian of the western or eastern religious frontiers, constantly exposed to external threats.

e) Consequently, there is a traditionally elaborated and cherished conviction of the existence and persistence of a fundamental historical convergence of what has been described, on one side, as "the national cause" (Serbian or Croatian) and, on the other, as "the religious cause" (Catholic or Orthodox) in the wider area. Consequently, there is a mutual reinforcement of two parallel absolutizations: national and confessional.

f) Finally, there is a traditional belief of the confessionally others in religious terms as schismatics, heretics and/or infidels, which easily leads to a negative absolutization of the otherness of confessional and national others, giving some kind of superior legitimacy to political ideas proclaiming the impossibility of living together in a peaceful, democratic and durable way with nationally and confessionally others.

Consequently, it has to be concluded at least in a tentative way, that the war in ex-Yugoslavia has not been a classical religious war, well-known from history, but it is a war with religion deeply involved and consciously engaged in it. At the same time, the war, which is going on, has some characteristics of a war of faiths, if the war of faiths means a conflict between believing and believing (*croire contre croire*), as P. Michel has underlined it.²⁴ But the faiths involved represent a mixture of confessional and mundane components, including absolutizations, sacralizations and re-enchantments. Finally, the course of events in the Yugoslav crisis since its beginning, later exploding in a war, has shown that confessions, operating in the area, have been more able to divide than to unite, more to oppose than to conciliate, more to inflame than to placate.²⁵

24 Michel, P., *op. cit.*, p. 228.

25 One has to take into account very critical views, expressed in this respect by Barber, B. (*op. cit.*, p. 844.), stating, that how much the forms of the enlightened universalism used to glorify in the past such forms of monotheism as Judaism, Christianity and Islam, in reality many of them, in their modern incarnations, are paroxysmal and not cosmopolitan, full of hatred and not of love, proselytic and not ecumenical, fanatic and not rational, sectarian and not deistic, ethnocentric and not universalistic with the result that they are, as new forms of hypemationalism, schismatic and secessionistic, never integrative.

UDK 261.8(497.1)"1974/1990"

Les symposiums oecuméniques en Yougoslavie (1974-1990)

STANKO JANEŽIČ, SLOVÉNIE

POVZETEK

EKUMENSKI SIMPOZIJI V JUGOSLAVIJI (1974-1990)

Na ozemlju nekdanje Jugoslavije so stoletja živeli in še živijo pripadniki različnih narodov in ver. Medsebojni odnosi so bili včasih dobri, včasih pa so jih motile medsebojne napetosti, nerazumevanja, sovražstva in celo vojskovanja.

V času po drugi svetovni vojni so si za zблиžanje med pripadniki različnih krščanskih Cerkva prizadevale zlasti teološke fakultete v Ljubljani - Mariboru (slovenska, katoliška), v Zagrebu (hrvaška, katoliška), in v Beogradu (srbska, pravoslavna). Pri tem so sodelovale bolj ali manj tudi vse druge krščanske teološke šole v takratni Jugoslaviji - katoliške, pravoslavne in protestantske, zlasti še teološka fakulteta in bogoslovje v Skopju (makedonska, pravoslavna) in protestantska fakulteta v Zagrebu. Deloma se je občasno pridruževala tudi islamska fakulteta v Sarajevu.

Najbolj viden zunanji izraz tega prizadevanja za medsebojno zблиžanje so bili ekumenski simpoziji v letih 1974-1990. Vseh je bilo devet. Organizirale so jih izmenoma teološke fakultete v Ljubljani - Mariboru, v Zagrebu in Beogradu.

Obravnavana snov predavanj in pogovorov se je v začetku dotikala bolj stvari, ki so raznim krščanskim veroizpovedim skupne, potem pa vedno bolj tudi razlik v verovanju in verski praksi (pastoralni problemi kristjanov v Jugoslaviji, evangelizacija v našem prostoru in času, Cerkev v sodobnem svetu, duhovno življenje na naših tleh, Jezus Kristus edini Odrešenik sveta, čas Svetega Duha, službe v Cerkvi, evharistija, krst).

Ekumenski simpoziji v nekdanji Jugoslaviji so vnašali duha strpnosti in medsebojnega razumevanja zlasti med profesorje teoloških šol v tem prostoru, s tem pa tudi med druge člane Cerkve, ver in narodov teh dežel. Nenadna vojna je to prizadevanje začasno zaustavila. kakor hitro pa bo tu ponovno zavladal mir, bo treba ekumenske simpozije obnoviti in nadaljevati.

Le rapport entre les facultés de théologie et les différentes églises chrétiennes dans l'ancienne Yougoslavie.

Introduction

Sur le territoire de l'ancienne Yougoslavie, pendant des siècles vivaient et continuent à vivre les membres de différents peuples et différentes religions. Parfois, leurs rapports étaient excellents et parfois ils étaient perturbés par des tensions réciproques, l'incompréhension, la haine ou même par des guerres.

Les peuples qui vivaient sur ce territoire ont connu des destins très différents conditionnés surtout par la ligne marquant la limite entre l'est et l'ouest (l'ancienne limite entre l'Iliricum de l'est et de l'ouest) passant autrefois et passant toujours en partie par Belgrade le long des rivières Sava, Drina, Zeta, par Budva sur la côte adriatique. Des influences de Byzance, de Constantinople et de Rome s'y rencontraient souvent causant de grandes tensions. Par l'arrivée des Turques, l'influence de l'islam s'introduisit avec violence de même que l'influence du protestantisme lors de la Réforme. C'était le point de rencontre des civilisations, politiques et cultures des pays et des peuples de l'ouest et de l'est qui en partie d'un côté divergeaient, s'entremêlaient et se confondaient à la fois.

Cette diversité nationale et religieuse trouva son toit commun, il est vrai, dans le royaume yougoslave (1918-1941), mais malgré de nombreux liens communs elle ne pouvait pas y vivre librement dans une entente réciproque. Le problème se fit d'autant plus grave pendant la deuxième guerre mondiale lorsque lors de l'occupation étrangère, il y eut de pénibles règlements de comptes entre les religions différentes. La seconde Yougoslavie (1945-1991) proclamait "fraternité et égalité" mais la dictature communiste de cette époque n'était que la carcasse rigide qui ne pouvait pas permettre ni favoriser des rapports de respect et loyaux ni des rapports libres entre de différentes nationalités, religions et dogmes de cet état commun. La situation d'après la chute du régime communiste et les difficultés pour rétablir et stimuler la croissance de la démocratie chez ces peuples et les nouveaux états sur ce territoire le prouvent.

Au XX^e siècle, le mouvement nommé oecuménique commence à se répandre de plus en plus parmi les chrétiens, en particulier chez ceux adhérant aux milieux protestant et anglican. Dans les années soixante, le deuxième concile de Vatican (1962-1965) engage aussi l'église catholique et graduellement l'église orthodoxe. L'esprit oecuménique qui réclame plus grande unité parmi les chrétiens à base de respect réciproque, se répandit aussi aux chrétiens de la seconde Yougoslavie surtout au sein des facultés de théologie.

L'initiative des professeurs de théologie slovènes et des travailleurs oecuméniques amena les rencontres et les contacts qui duraient déjà pendant de longues années à réaliser l'idée d'établir un dialogue théologique entre les églises de la Yougoslavie et d'organiser les rencontres et les colloques scientifiques des écoles théologiques en Yougoslavie.

Ce fut alors qu'on commença à organiser les soi-disant symposiums oecuméniques dans le cadre de trois facultés de théologies: celle catholique slovène (à Ljubljana et à Maribor), catholique croate (à Zagreb) et celle orthodoxe serbe (à Belgrade) en collaboration avec la faculté de théologie orthodoxe de Skopje et de la faculté de théologie protestante de Zagreb et des autres écoles de théologie chrétienne en Yougoslavie. Parfois, la faculté de théologie islamique de Sarajevo prit la partie des rencontres.

Le premier symposium oecuménique eut lieu en 1974 en Slovénie (à Maribor) auquel suivirent des symposiums tous les deux ans en différentes localités de la Yougoslavie organisés successivement par l'une des trois facultés de théologie -slovène, croate, serbe. Le dernier symposium, le neuvième a eu lieu en 1990 en Serbie.

L'étude du travail et du contenu de ces symposiums met en lumière la situation et le développement des rapports oecuméniques entre les chrétiens et les églises chrétiennes sur le territoire de l'ancienne Yougoslavie en même temps qu'elle éclaire les rapports entre les membres des différentes nations et religions dans ce pays.

La connaissance de ces rapports sert de base pour les recherches d'une nouvelle possibilité de coexistence et de collaboration entre les nations, les religions et les dogmes dans ces pays dans l'avenir.

Le 1^{er} symposium oecuménique à Maribor (1974)

Le premier symposium oecuménique des facultés de théologie dans l'ancienne Yougoslavie eut lieu après des préparatifs et des accords du 23 au 26 septembre 1974 à Maribor. Il fut organisé par le département de Maribor auprès de la faculté de théologie de Ljubljana.

Le symposium fut inauguré le 24 septembre, l'anniversaire de la mort (en 1862) du premier évêque de Maribor, Anton Martin Slomšek, le grand apôtre de l'unité de l'Église, par une messe solennelle célébrée dans la chapelle collégiale par l'évêque de Maribor Maksimilijan Drževič, président de la Commission oecuménique auprès de la Conférence épiscopale de la Yougoslavie. L'évêque salua les participants (70 environ) et en particulier ceux venus de la Serbie et de la Macédoine et de la Croatie. Dans la salle de conférences, Marijan Smolik, le doyen de la Faculté de théologie de Ljubljana, inaugura le symposium en l'appelant "un événement historique qui mène au rapprochement des différentes Églises dans notre pays". La première journée fut présidée par le doyen de la faculté de théologie de Belgrade, Čedomir Drašković, la deuxième par le doyen de la faculté de théologie de Zagreb, Tomislav Šagi-Bunić et la troisième par le professeur de la faculté de théologie de Ljubljana, Stanko Janežič qui était aussi chargé de la lourde tâche de l'organisation.¹

Le thème principal du symposium était "Les problèmes pastoraux des chrétiens en Yougoslavie liés aux sacrements et à l'eucharistie en particulier." Pendant les trois jours du symposium, il y eut les conférences suivantes: "La signification des sacrements pour la croissance de l'Église" (Franc Perko, Ljubljana), "L'intégration au corps mystérieux de Christ" (Josip Turčinović, Zagreb), "L'eucharistie construit l'Église de Christ" (Stojan Gošević, Belgrade), "Le rôle de l'eucharistie dans la première Église" (Adalbert Rebić, Zagreb), "L'eucharistie dans l'histoire de l'Église orientale" (Anastasije Jevtić, Beograd), "L'eucharistie dans l'évolution de l'Église occidentale" (Anton Strle, Ljubljana), "Le caractère pastoral de l'eucharistie dans l'Église d'aujourd'hui" (Čedomir Drašković, Belgrade), "L'eucharistie et la communauté paroissiale" (Tomislav Ivančić, Zagreb), "L'eucharistie et l'annonciation?" (Vekoslav Grmič, Maribor).²

Au débat qui suivait les conférences prirent part les théologues catholiques, protestants et orthodoxes dans un esprit de respect et d'entente réciproque. Pour conclure, on prit la décision d'organiser un nouveau symposium dans deux ans. Les participants en choisirent le thème et élurent le comité d'organisation d'entre les professeurs des facultés de théologie de Ljubljana, Zagreb et Belgrade.

1 Cf. En unité, Le recueil oecuménique 1974, Ljubljana-Maribor 1974, 125 p.

2 Cf. *ibid.*, pp. 125-136.

A la conclusion, l'évêque de Maribor Držečnik offrit à toutes les facultés de théologie et aux écoles religieuses ainsi qu'aux représentants de l'Église évangélique en Slovénie l'édition de la Bible en slovène qui vint de sortir.

Dans l'église mariale de Mère de Grâce des frères franciscains, une messe eucharistique solennelle fut célébrée par plusieurs prêtres dirigés par l'évêque Držečnik. Le secrétaire du Conseil oecuménique slovène Jože Vosenjak, doyen de la faculté de théologie de Belgrade Čedomir Drašković ainsi que le doyen de la faculté de théologie de Zagreb Tomislav Šagi-Bunić y prononcèrent leurs discours. Le dernier jour, le 26 septembre, la messe de remerciement fut dite dans la chapelle de la faculté de théologie sous la direction de l'évêque auxiliaire Vekoslav Grmič sur quoi les participants au symposium partirent en autobus pour visiter l'église de Saint Cyrille et Méthode à Tezno près de Maribor, l'église de pèlerinage de Sainte Marie sur Ptujška gora et la ville de Ptuj.³

Un rapport minitieux sur le symposium fut rédigé et publié avec les textes des conférences (excepté deux) par Franc Svoljšak dans le Recueil oecuménique 1974.

II^e symposium oecuménique à Lovran (1976)

La faculté de théologie (catholique) de Zagreb prépara en collaboration avec le comité d'organisation le II^e symposium oecuménique à Lovran près de Rijeka (c'est-à-dire hors de Zagreb selon le désir des professeurs de théologie serbes) du 20 au 23 septembre 1976.

Le thème du symposium était "L'évangélisation dans notre milieu et notre temps". On presenta quatre conférences: "L'évangélisation et sa manifestation chez les orthodoxes" (Čedomir Drašković, Belgrade), "La phénoménologie de l'évangélisation chez les chrétiens catholiques sur notre territoire" (Tomislav Šagi-Bunić et Josip Turčinović, Zagreb), "Les facteurs promoteurs et retardateurs de l'évangélisation - le point de vue psychologique et sociologique" (Valter Dermota, Ljubljana), "Les avantages et les difficultés de l'évangélisation contemporaine - aspect théologique et pastoral" (Vekoslav Grmič, Maribor).

Vue le nombre restreint des conférences, il y eut plus de temps pour une discussion en publique qui était très animée. L'assemblée des participants confirma la "communication" commune qu'on formula en tant que la conclusion du symposium et elle choisit le thème du symposium prochain qui devait être organisé dans deux ans par la faculté de théologie de Belgrade.

Le discours inaugural du symposium fut prononcé par l'évêque de Rijeka, Josip Pavličić tandis que l'évêque de Maribor, Maksimiljan Držečnik en fonction de président de la Commission oecuménique de la Conférence épiscopale de la Yougoslavie et de hôte du symposium oecuménique, salua les participants. L'archevêque de Zagreb, Franjo Kuharić, le saint-synode de l'Église orthodoxe serbe et d'autres hauts représentants de différentes églises et de leurs institutions saluèrent le symposium par correspondance. L'évêque de Rijeka tint aussi le discours de conclusion dans la basilique de Poreč qui date de la première ère chrétienne. La réception des participants fut donnée par l'évêque de Rijeka dans le nouveau couvent des soeurs à Drenova qui s'élève au-dessus de Rijeka. Les prêtres orthodoxes chantèrent l'inauguration du symposium leur liturgie dans l'église orthodoxe de Saint Georges à Sušak. Le dernier jour, le 23 septembre l'après-midi, on partit tous ensemble en excursion en Istrie (Pazin, Beram, Sv. Marija na Škrilinah, Poreč). Il n'y manquait

3 Cf. *ibid.* pp. 137-141.

point de beaux chants religieux en style byzantin et d'autres chants religieux dans les églises visitées. L'organisation était dans les mains du professeur Adalbert Rebić de Zagreb, les participants étaient environ soixante-dix.

Les matériaux complets du II^e symposium oecuménique parurent en forme de recueil.⁴ On y publia également de nombreux échos de la presse au moins en forme des résumés.⁵

Les textes des conférences avec le rapport sur le symposium et sur le débat en particulier (par Jože Vesenjāk) et avec "La communication" furent également publiés (en slovène) dans les Annales oecuméniques de 1977.

III^e symposium oecuménique à Arandjelovac (1978)

Le symposium des facultés de théologie de l'ancienne Yougoslavie, suivant le troisième, fut organisé par la faculté de théologie de Belgrade à Arandjelovac du 12 au 15 octobre 1978.

Sous le titre de "L'Église dans le monde contemporain", il y eut trois conférences principales: "L'interprétation chrétienne de l'unité et de la dépendance réciproque de l'homme et du monde" (Vekoslav Grmič, Maribor), "Le chrétien de deux univers" (Dimitrije Dimitrijević, Belgrade), "Le mouvement oecuménique et les tendances oecuméniques dans le monde de nos jours" (Tomislav Šagi-Bunić, Zagreb). Chaque conférence fut suivie de courtes interventions (16 en tout) et des débats pluralistes animés.

Ils prirent part au symposium cent professeurs et étudiants des facultés de théologie chrétiennes (appartenant à part la faculté de théologie organisatrice, à la faculté de théologie orthodoxe de Skopje et à la faculté de théologie protestante de "Matija Vlačić Ilirik" de Zagreb et à d'autres écoles religieuses de la Yougoslavie) mais aussi les travailleurs oecuméniques et pastoraux, les journalistes et les invités. Il y assistait aussi l'évêque de Kragujevac Sava Vuković et l'évêque de l'Église anglicane slovaque Juraj Stuharik de Novi Sad qui saluèrent au début du symposium les participants en leur exprimant leurs meilleurs vœux. Au nom de l'Église de la Slovaquie et de la Conférence épiscopale de la Yougoslavie, le symposium fut salué par Vekoslav Grmič. Des salutations furent expédiées par télégramme de Belgrade de la part du patriarche serbe Germar ou par une lettre par l'archevêque de Rijeka Josip Pavlišić. Le doyen de la faculté de théologie protestante de Zagreb Josip Horak (baptiste) et professeur de la faculté de théologie islamique de Sarajevo saluèrent les participants et l'oeuvre oecuménique ainsi que le procès de rapprochement des différentes Églises lors de leurs interventions au symposium.

Le symposium fut inauguré par une courte messe dite dans une église d'Arandjelovac et il fut clos par une liturgie orthodoxe solennelle dirigée par l'évêque orthodoxe Sava. Le dernier jour, il y eut une excursion à Topole, Oplenac et Kragujevac ainsi qu'une visite des tombeaux érigés à la mémoire des habitants, surtout des jeunes de Kragujevac qui avaient été fusillés en automne 1941 à Šumarice. Après la réception qui fut organisée par le président de la Commission fédérale des relations entre les communautés religieuses, l'évêque orthodoxe Sava accueillit chaleureusement les participants dans le couvent des soeurs Kalenić en Šumadija.

Ce symposium qui eut lieu dans la Serbie centrale et qui fut l'oeuvre du doyen de la faculté de théologie de Belgrade Ćedomir Drašković, signifiait un grand pas en avant dans les efforts pour l'unité des Églises chrétiennes dans le cadre de la You-

4 L'évangélisation dans notre milieu et dans notre temps, Zagreb 1977 (180 pages aux planches illustrées).

5 Cf. *ibid.*, pp. 149-153, 161-167.

goslavie. Son influence se fit sentir surtout dans le milieu serbe où plusieurs journaux en rapportaient dans leurs articles. Les matériels de ce symposium sont publiés dans le recueil serbe "L'Église dans le monde contemporain".⁶

Il fut décidé d'organiser le symposium oecuménique suivant de nouveau en Slovénie sous les auspices de la faculté de théologie de Ljubljana quoique le doyen de la faculté de théologie macédonienne de "Saint Kliment Ohridski" eût proposé dans une lettre de l'organiser en 1980 à Ohrid en invitant à visiter "ce berceau de la culture slave". Les professeurs de la faculté de théologie serbe de Belgrade refusèrent catégoriquement cette proposition (à cause de mauvais rapports entre les Églises serbe et macédonienne). On choisit à l'unanimité le sujet de la prochaine rencontre.⁷

Le IV^e symposium à Ljubljana (1980)

Le quatrième symposium interuniversitaire eut lieu à Ljubljana du 22 au 26 septembre 1980 avec le titre "La vie spirituelle dans notre pays" avec le sous-titre "L'étude oecuménique de la réalité chrétienne sur le territoire yougoslave actuel".

Trois conférences principales traitant le sujet principal furent: "Les caractéristiques fondamentales de la vie spirituelle chez les Serbes orthodoxes" (Atanasije Jevtić, Belgrade), "L'esquisse du profil de la vie spirituelle de la chrétienté catholique dans la nation croate" (Tomislav Šagi-Bunić, Zagreb), "La vie spirituelle en Slovénie" (Jože Rajhman, Maribor). Ces conférences furent accompagnées de nombreuses courtes interventions dont cinq serbes, douze croates et sept slovènes.⁸ Trajan Mitrevski de Skopje lut aussi une courte représentation "La situation spirituelle dans l'Église orthodoxe macédonienne".

Il y eut environ cent participants provenant des facultés de théologie catholiques, orthodoxes, protestantes de toute la Yougoslavie ainsi que des activistes oecuméniques, journalistes et des invités. Le symposium fut introduit par une messe eucharistique dans la cathédrale de Ljubljana sous la direction de l'archevêque de Ljubljana Alojzij Šuštar. Le deuxième jour de travail, plusieurs participants assistèrent à la première messe dans l'église orthodoxe de St. Cyrille et Méthode.

Le symposium fut salué soit en personne soit par correspondance par de hauts dignitaires de l'Église catholique, orthodoxe et protestante de la Yougoslavie. Le symposium envoya des télégrammes pour saluer le patriarche serbe German, l'archevêque de Zagreb Kuharić, le président de la conférence épiscopale de la Yougoslavie, l'archevêque d'Ohrid Dositej et le cardinal Willebrands, président du Secrétariat de l'unité des chrétiens à Rome.

L'ambiance du symposium était détendue, ouverte dans la tradition de l'esprit oecuménique et amicale. A cause du grand nombre des interventions, il ne resta que peu de temps pour le débat.

Lors de la séance de conclusion, on formula la "Communication" du symposium et l'on choisit le sujet du symposium suivant qui devrait être organisé par la faculté de théologie de Zagreb. Le comité d'organisation fut chargé de considérer la proposition de la faculté de théologie de Skopje d'offrir l'hospitalité au symposium suivant à Ohrid à ce que les représentants de l'Église orthodoxe serbe s'opposèrent encore une fois à cause de l'état juridique incertain de l'Église macédonienne.

6 Crkva u savremenom svetu. Zbornik radova trećeg međufakultetskog ekumenskog simpozija, Beograd 1979 (160 pages avec supplément illustré) et en partie (en slovène) dans le "recueil oecuménique de 1979 (un rapport très personnel de Jože Vescnjak).

7 Cf. EZ 1979, p. 130.

8 Voir les titres de ces interventions dans le Recueil oecuménique 1981, pp. 69-70.

Les conférences terminées, les participants au symposium profitèrent de la dernière journée pour visiter des cloîtres de Stična et de Pleterje ainsi que le musée installé dans l'ancien couvent de Kostanjevica.

Toutes les conférences et les interventions auraient dû être publiées dans un recueil spécial qui malheureusement ne put pas paraître à cause des retards chez certains collaborateurs. Dans le Recueil oecuménique de 1981, il ne parut que la "Communication" et un court compte rendu du symposium (de France Perko).⁹

V^e symposium oecuménique à Zagreb (1982)

Le cinquième symposium oecuménique fut organisé par la faculté de théologie de Zagreb et avait lieu du 28 septembre au 1^{er} octobre 1982 à Zagreb. Le sujet traité fut: "Jésus Christ, le seul Rédempteur du monde - l'annonce de la Rédemption d'aujourd'hui."

Il y eut cinq conférences principales: "Jésus Christ, le seul Rédempteur du monde dans la tradition de l'Église orthodoxe" (Stojan Gošević, Belgrade), "Jésus Christ, le seul Rédempteur du monde dans la tradition de l'Église catholique" (Aldo Starić, Zagreb), "Jésus Christ, le seul Rédempteur dans la pensée orthodoxe d'aujourd'hui" (Atanasije Jevtić, Belgrade), "Jésus Christ, le seul Rédempteur du monde dans la théologie catholique de nos jours" (Anton Strle, Ljubljana), "Jésus Christ le défi de notre temps" (Marijan Valković, Zagreb). Ces conférences furent complétées par quinze interventions préparées par les maîtres de conférence des facultés de théologie de Belgrade, Zagreb et Ljubljana.¹⁰

Le débat qui suivit les conférences fut animé ne pouvant toutefois pas obtenir la profondeur et l'ampleur désirées à cause de manque du temps.

Quatre-vingt-dix professeurs et étudiants de théologie, activistes oecuméniques, journalistes et invités prirent part au symposium. La messe eucharistique d'introduction fut dirigée dans la cathédrale de Zagreb par l'évêque de Subotica Matiša Zvekanović, président de la Conférence épiscopale de la Yougoslavie tandis que la liturgie orthodoxe fut dite le troisième jour du symposium par "jeromonah" Amfilohije Radović dans l'église orthodoxe de Zagreb en présence du métropolite de Zagreb, Jovan Pavlović.

Des réceptions spéciales pour les participants au symposium furent organisées par l'évêque adjoint de Zagreb Djuro Kokša à la place de l'évêque absent Franjo Kuharić, et par le métropolite orthodoxe de Zagreb Jovan Pavlović, ex-président de la "Commission pour les relations entre les communautés religieuses".

Comme d'habitude, le symposium fut salué par des dignitaires de l'Église et des institutions ecclésiastiques et les participants du symposium envoyèrent eux-aussi de nombreux télégrammes. Le dernier jour du symposium, on fit une excursion en Hrvatsko Zagorje et on fit un pèlerinage Marija Bistrica.

Ainsi qu'à tous les symposiums, cette fois aussi on rédigea une "Communication" sur le travail qui avait été fait et l'on choisit le sujet du symposium prochain qui devrait être organisé par la faculté de théologie de Belgrade.

Les matériaux complets de ce symposium furent publiés par la faculté de théologie de Zagreb sous le titre commun "Jésus Christ - le seul Rédempteur du monde".¹¹

9 Cf. EZ 1981, pp. 67-77, 78-80.

10 Voir les titres des conférences et les noms des conférenciers dans EZ 1983, pp. 79-83.

11 Le recueil parut en 1984 et il comprend 190 pages.

VI^e symposium oecuménique de Studenice (1984)

Le sixième symposium oecuménique interuniversitaire fut organisé par la faculté de théologie de Belgrade et il eut lieu du 27 au 30 septembre 1984 dans l'ancien monastère serbe de Studenice (fondé en 1186).

Le sujet principal des conférences fut "Le temps du Saint-Esprit - le temps de l'Église" et elles traitaient des aspects modernes trinitaires et ecclésiologiques de la pneumothologie. Les titres des quatre conférences de base étaient: "Ce que la théologie catholique romaine dit du Saint Esprit" (Tomislav Šagi-Bunić, Zagreb), "Le Saint Esprit interprété par la théologie orthodoxe (Atanasije Jevtić, Belgrade), "Le Saint Esprit dans l'Église" (Franc Perko, Ljubljana), "L'époque contemporaine en tant que le temps du Saint-Esprit" (Amfilohije Radović, Belgrade). Le sujet fut complété par neuf interventions.¹²

Les débats touchèrent l'essentiel des différentes interprétations du rôle du Saint-Esprit dans l'Église de la part des chrétiens de l'est et de l'ouest en particulier dans les explications d'Irenej Bulović (Belgrade) de l'essentiel divin et des énergies de la Sainte Trinité et de l'émanation du saint-Esprit. Tous ceux qui prirent part au débat manifestaient des vertus de conviction sincère, de connaissance théologique, de la vraie spiritualité et de dévotion.

Le symposium fut inauguré par une messe de rite oriental dans l'église de Studenice consacrée à la Mère de Dieu et conclu par une messe au monastère de Gradec sous la direction de l'évêque de Žiće, Stefan. Au retour de cette messe, les participants du symposium visitèrent le monastère de Žiča. Le symposium fut salué entre autres par le patriarche serbe German et par le cardinal de Zagreb Franjo Kuharić, président de la Conférence épiscopale de la Yougoslavie.

Soixante-dix participants environ prirent part à ce symposium parmi lesquels on trouve les professeurs de théologie, étudiants, des opérateurs oecuméniques, les journalistes de toutes les media et des hôtes. Tout le monde fut impressionné par l'isolement du site et par l'ambiance que créait la spiritualité orientale surtout par les anciennes églises, par les icônes et les chants liturgiques.

Comme d'habitude, le symposium élaborait une "Communication" spéciale et il choisit le sujet du symposium prochain qui devrait être organisé dans deux ans par la faculté de théologie de Ljubljana.

Les matériaux du symposium (malheureusement pas complets) parurent dans le recueil "Le temps du Saint-Esprit - le temps de l'Église" qui fut édité par la faculté de théologie orthodoxe de Belgrade.¹³ Le Recueil oecuménique slovène publia la "Communication" et un rapport sur le symposium rédigé par Jože Vesenjāk.¹⁴

VII^e symposium oecuménique de Stična (1986)

Le septième symposium oecuménique one faillit être reporté à cause de la maladie du personnage principal du comité organisateur aussi bien qu'à cause de la tension des relations interantionales dans la commission théologique catholique-orthodoxe. Grâce aux efforts du conseil oecuménique slovène, le symposium fut tout de même réalisé au monastère de Stična du 22 au 26 septembre 1986 ce qui déclina le danger de rompre le rythme régulier des symposiums et le destin de cette importante

12 Cf. EZ 1985, pp. 63-71.

13 Vreme Duha - vreme Crkve, Beograd 1986 (116 pages).

14 Cf. EZ 1985, pp. 63-71, 72-75.

entreprises dans l'avenir.

Les conférences principales se suivaient sous le titre principal "Le mystère de l'Église et les services de l'Église": "L'interprétation de l'Église et des services de l'Église dans la Bible et par les premiers chrétiens" (Atanasije Jevtić, Belgrade), "Le mystère de l'Église de ses services et de l'ordre ecclésiastiques selon la doctrine orthodoxe" (Dimitrije Kalezić, Belgrade), "Le mystère de l'Église, de son service et de l'ordre ecclésiastique selon la doctrine catholique" (Mato Zovkić, Sarajevo), "Le mystère de l'Église et de son service dans les communautés ecclésiastiques d'origine de la Réformation" (Ludvik Jošar, prêtre protestant de Prekmurje), "Problèmes des services ecclésiastiques dans le dialogue oecuménique" (Stanko Janežič, Maribor). Il y eut aussi dix interventions qui éclairèrent les questions ecclésiologiques de l'Est et de l'Ouest chrétiens.¹⁵

Les discussions qui suivaient les conférences furent très animées et établirent l'ambiance de largeur d'esprit et de l'entente mutuelle malgré la diversité des points de vue.

La messe qui ouvrit le symposium fut célébrée par l'abbé de Stična, Anton Nadrah, le symposium fut salué par le grand chancelier de la faculté de théologie de Ljubljana, l'archevêque Alojzij Šuštar qui donna une réception solennelle à tous les participants dans le réfectoire du monastère le soir à la conclusion de la première journée de travail tandis que dans la deuxième soirée, une réception fut organisée par la Commission communale pour les rapports avec les communautés religieuses. L'abbé Nadrah montra aux participants le monastère de Stična lequel avait célébré un an avant (1985) le huit cent cinquantième anniversaire de son existence. Stane Gabrovec présenta les fouilles archéologiques d'origine d'Halstatt trouvées dans les environs immédiates du monastère. Le symposium fut clos par une messe oecuménique. On organisa aussi une visite à Rašica, village natal du protestant Primož Trubar, car on célébrait le quatre centième anniversaire de sa mort. On visita aussi quelques nouvelles églises (à Škofljica, Žale, Dravljje, Koseze).

Pour conclure, les participants (il y en avait quatre-vingts environ) choisirent le sujet du symposium suivant qui serait organisé par la faculté de théologie de Zagreb et ils formulèrent la "Communication".

Les textes de toutes les conférences (sauf de celle de Jevtić) et la majeure partie des interventions furent publiés par la faculté de théologie de Ljubljana dans un recueil spécial.¹⁶ La "Communication" parut aussi bien dans "Le recueil oecuménique".¹⁷

VIII^e symposium oecuménique de Djakovo (1988)

Le huitième symposium oecuménique interuniversitaire fut organisé par la faculté de théologie de Zagreb du 13 au 16 septembre 1988 à Djakovo.

Le sujet de base de la discussion qui avait lieu dans les locaux de l'École Supérieure de théologie était "L'eucharistie dans la croyance et la vie de l'Église". Il y eut trois conférences principales: "L'eucharistie dans la croyance et la vie de l'Église orthodoxe" (Amfilohije Radović, Belgrade), "L'eucharistie dans la croyance et dans la vie de l'Église catholique (Anton Nadrah, Ljubljana), "L'eucharistie dans le dialogue oecuménique jusqu'à nos jours" (Ratko Perić, Zagreb) qui furent complétées par dix-

15 Cf. EZ 1987, pp. 122-128.

16 "Le mystère de l'Église et le service de l'Église", Ljubljana 1968 (180 p.)

17 EZ 1987, pp. 120-128.

neuf courtes interventions.¹⁸

La discussion qui suivit les conférences fut animée mais il manquait du temps pour pouvoir s'épanouir complètement.

Dans la soirée de la première journée de travail, il y eut une messe solennelle dans la cathédrale de Djakovo laquelle avait été construite par l'évêque Josip Juraj Strossmayer qui la baptisa aussi "au nom de Gloire de Dieu, l'unité de l'Église de la concorde et de l'amour de son peuple" (en 1882). A part les croyants du lieu, ils assistèrent à la messe les participants orthodoxes et d'autres participants du symposium. Dans la même soirée, l'évêque hôte du symposium donna une réception dans la maison épiscopale.

Le soir de la troisième journée du symposium, une réception fut donnée dans l'hôtel de Djakovo par la Commission pour les rapports avec les communautés religieuses.

Cent participants environ prirent part au symposium parmi lesquels les évêques, les prêtres et les soeurs, des étudiants et d'autres laïques. Il y avait parmi eux aussi bien le représentant de la faculté de théologie islamique de Sarajevo. Parmi ceux qui envoyèrent leurs meilleurs vœux pour le travail du symposium personnellement, il faut mentionner le prêtre apostolique en Yougoslavie, l'archevêque Gabriele Montalvo. Le symposium envoya un télégramme au pape Jean-Paul II, au patriarche serbe German et au cardinal de Zagreb Franjo Kuharić, président de la Conférence épiscopale de la Yougoslavie et à d'autres personnalités.

Avant la conclusion du symposium, les présents au symposium choisirent le sujet du symposium prochain qui devrait avoir lieu dans deux ans dans l'organisation de la faculté de théologie de Belgrade et ils confirmèrent le texte de la "Communication" habituelle.

IX^e symposium oecuménique en Serbie (1990)

Le neuvième et le dernier symposium oecuménique interuniversitaire fut organisé par la faculté de théologie de Belgrade le 23 et le 24 septembre 1990 dans le monastère de Kaona près de Šabac et à Vrđnik sur Fruška Gora.

Juste avant le commencement du symposium, il y eut des tensions dans les rapports entre l'Église orthodoxe serbe et l'Église catholique croate, et par conséquent, les professeurs de la faculté de théologie de Zagreb (deux jours avant le commencement du symposium) proposèrent d'abord de reporter le symposium à plus tard et ensuite, comme leur proposition fut déclinée, ils refusèrent de prendre part au symposium à cette période-là. Les professeurs de la faculté de théologie de Ljubljana, après une longue consultation, nous avons décidé de participer au symposium afin de ne pas rompre complètement les contacts tout en nous mettant d'accord avec la faculté de théologie de Zagreb. De cette manière, grâce à nous, la réalisation partielle au moins telle qu'elle fut prévue fut rendue possible et nous sommes toujours convaincus que notre décision fut correcte.

Comme l'on avait décidé déjà à Djakovo, le symposium était consacré au "Sacrement du saint baptême". Il y avait cinquante participants venant de Ljubljana, Maribor et de la Serbie. D'abord, on se réunit au monastère de Kaona pour assister à la cérémonie solennelle du baptême des prosélytes adultes selon les rites des premiers chrétiens où l'on trempait les prosélytes dans le baptistère. La cérémonie ainsi que la

18 Cf. EZ 1989, pp. 43-48 et l'ordre du jour joint à l'invitation. Un recueil spécial des matériaux ne parut point.

liturgie complète à la quelle suivit une procession jusqu'à l'église du monastère fut dirigée par l'évêque de Banat et professeur de théologie Amfilohije Radović. Les prosélytes reçurent aussi bien le sacrement de la confirmation (miropomazanje) et la première communion (sous deux icônes).

Après quelques mots d'introduction, il y eut dans le réfectoire du couvent la conférence "Le baptême dans l'Église des premiers siècles de l'ère chrétienne" de Pribislav Simić (Belgrade). De nombreux chrétiens étaient présents (ainsi qu'à la cérémonie du baptême) venant des localités voisines.

Dans l'après-midi, il y eut plusieurs interventions: "La célébration du baptême dans l'Église romaine - la pratique actuelle en Slovénie" (Jože Vesenjaj, Maribor), "Les questions actuelles sur le baptême dans l'Église orthodoxe" (Amfilohije Radović, Belgrade), "Le baptême et la mission" (Drago Ocvirk, Ljubljana), "Le baptême et l'eucharistie" (Dobrovoje Midić, Belgrade). Le débat continuait à s'animer vivement jusqu'au soir. L'évêque Lavrentij assistait à la discussion.

Le symposium continuait le jour suivant à Vrtnik (Fruška Gora) où il y eut la conférence "Le baptême en tant que régénération" (Ciril Sorč, Ljubljana) à laquelle suivirent les interventions: "Le baptême et la vie chrétienne" (Vinko Škafer, Maribor), "Le baptême et les différentes formes de l'initiation" (Vladan Perišić, Belgrade), "Le lieu de baptême du duc Vladimir et de Sainte Sophie à Kijev" (Sergij A. Beljajev, académicien russe de Moscou), "Les aspects canoniques du baptême" (Jernej Bulović, Belgrade).

La conférence "La mystagogie biblique et patristique du baptême" d'Anastasije Jevtić (Belgrade) eut lieu dans la session de l'après-midi qui fut close par la dernière intervention: "Le baptême du peuple" (Bogdan Dolenc, Ljubljana). La discussion fut animée et à un très haut niveau.

Pour conclure, on décida que le symposium prochain aurait lieu dans deux ans (en 1992) en Slovénie et qu'il serait organisé par la faculté de théologie slovène de Ljubljana. Le sujet de ce symposium serait: "La mission de nos Églises en Europe".

Après la visite de quelques couvents de Fruška Gora dans l'après-midi et dans la soirée, on se congédia en exprimant le désir de pouvoir nous rencontrer encore aux symposiums oecuméniques puisque "de telles rencontres sont précieuses pour la connaissance réciproque et pour le rapprochement spécialement à l'époque actuelle telle qu'elle se présente" comme le dit la "Communication" qui fut publiée dans le journal de l'Église orthodoxe serbe "Pravoslavljje" (l'Orthodoxie).¹⁹

Le chemin fait en commun

En conclusion à ce court aperçu des symposiums oecuméniques interuniversitaires de l'ancienne Yougoslavie, il est opportun de revoir le chemin qu'on avait fait ensemble et qui embrasse une époque de presque vingt ans. Il faudrait trouver dans l'expérience de ces rencontres le grain pour les semailles dans l'avenir.

Nous nous permettons de publier ici un des échos sur l'organisation du symposium oecuméniques de la troisième Yougoslavie et en premier lieu la lettre que le cardinal Willebrands, alors président du Secrétariat pour l'unité des chrétiens de Rome avait envoyée à l'évêque Držečnik. Le cardinal exprime d'abord des louanges à la lettre oecuménique concernant le symposium oecuménique de Maribor (en 1974): "Nous trouvons particulièrement précieux le renseignement que vous nous donnez sur

19 Pravoslavljje 24 (1990), no 566, p. 2. Cf. aussi EZ 1991, pp. 123-127. De beaux souvenirs de ce symposium furent rédigés par Jože Vesenjaj en EZ 1991, pp. 128-130.

le symposium oecuménique qui avait lieu du 23 au 26 septembre de cette année. Nous espérons que ce symposium a été une expérience fructueuse pour tous ceux qui y ont pris part et que des symposiums pareils seront dans l'avenir une possibilité constante pour les contacts théologiques entre les Églises de votre pays. De tels symposiums sont vraiment très importants pour une croissante connaissance réciproque et pour l'établissement de l'ambiance où un dialogue ouvert et honnête sur des problèmes controversés et difficiles puisse se développer.²⁰

Qu'il nous soit permis de citer aussi les mots de l'archevêque de Rijeka, Josip Pavlišić, prononcés à la conclusion du II^e symposium oecuménique (en 1976): "Le monde chrétien et le monde catholique en particulier s'attendent de nous qui vivons dans les Balkans et encore plus de nous qui sommes spécialistes en sciences théologiques d'éclairer les bonnes voies solides pour arriver à l'unité véritable et réelle qui puisse rendre chacun plus heureux et plus riche. En faite d'autant plus puisque l'unité n'est pas notre invention à nous ni l'objet du désir et de la volonté inventé par nous mais c'est l'objet du désir, de la volonté et de la prière de celui par lequel nous sommes envoyés, de Jésus Christ".²¹

Dans la "Communication" traditionnelle sur le IV^e symposium de Ljubljana (en 1980), on peut lire aussi: "Les participants ont considéré le sujet du symposium (La vie spirituelle sur notre territoire) très intéressant contrairement à tout ce dont on s'était attendu. Il a permis une autoidentification plus minutieuse à certains milieux chrétiens sur le territoire yougoslave leur permettant d'évaluer l'importance des racines communes de l'esprit chrétien et de nombreux entrelacements et les influences ainsi que les différentes solutions originales. - De tels symposiums représentent par ces faits un pas en avant sur le chemin des recherches oecuméniques interuniversitaires permettant de concrétiser les problèmes oecuméniques qui sont spécifiques pour notre pays soit en ce qui concerne leur sujet soit par leurs méthodes.

Les participants ont constaté que cette sorte de symposium ouvraient la porte à des recherches ultérieures et plus minutieuses ainsi qu'à des démarches oecuméniques dans le cadre plus large de la vie ecclésiastique sur notre territoire: il ne s'agit pas seulement de l'oecuménisme au sens étroit du mot mais du dialogue oecuménique avec tous les gens de bonne volonté dont dépend l'avenir de nos peuples et de tous les hommes".²²

Jože Vesenjāk qui présidait au Conseil oecuménique slovène et qui était présent à tous les symposiums oecuméniques en tant que participant actif aux débats, écrit entre autre sur le symposium oecuménique de Studenice (en 1984): "Je pense que l'objectif principal des symposiums oecuméniques est la croissance de la confiance mutuelle. De tristes préjugés qui existent tout le long des siècles tels que l'un veuille dominer l'autre, l'attirer à soi ou l'annexer doivent disparaître. Tout le monde desire joindre Jésus Christ dans son pouvoir de Saint-Esprit, dans son amour, sagesse et sa grâce. - J'ai encore eu l'impression que les théologues orthodoxes connaissent très mal et de façon erronée nous, les catholiques... Lorsque nos frères orientaux expliquent

20 EZ 1974, pp. 142-145. La lettre oecuménique de la Conférence épiscopale de la Yougoslavie fut rédigée par la Conférence épiscopale de la Yougoslavie présidée par l'archevêque Držević et était destinée à "tous les membres de l'Église catholique en Yougoslavie pour ranimer l'esprit et les efforts oecuméniques" sous le titre "Le renouveau et la réconciliation" (Cf. EZ 1974, pp. 7-14).

21 EZ 1974, pp. 142-143. Lettre oecuménique de la Conférence épiscopale de la Yougoslavie rédigée par la Commission oecuménique de la Conférence épiscopale de la Yougoslavie sous la présidence de l'évêque Držević. Elle était destinée à "tous les membres de l'Église catholique en Yougoslavie afin de réanimer l'esprit et les tendances oecuméniques" et elle était intitulée "Le renouveau et la réconciliation" (Cf. EZ 1974, pp. 7-14).

22 EZ 1981, pp. 75-76.

leur religion je la ressens par ma raison et par mon coeur en tant que ma religion aussi sauf en quelques moindres différences, bien sûr. Mais lorsqu'ils parlent de notre religion, je sens avec tout mon être que ce n'est pas ma religion catholique dont ils parlent... Que Dieu permette qu'on puisse se reconnaître dans notre vraie spiritualité catholique et à travers elle la théologie plus profonde qui est basée, la nôtre aussi bien que la leur, tout à fait sur la révélation divine, sur l'Écriture Sainte et sur la tradition de l'Église."²³

Moi personnellement, j'étais présent à tous les neuf symposiums oecuméniques et j'y participais avec tout mon zèle. J'étais convaincu tout le temps et je le suis toujours que nos symposiums oecuméniques interuniversitaires de notre époque et sur notre territoire aient une grande signification pour tous nos peuples et pour les représentants de différentes Églises chrétiennes. Ils nous rapprochent, ils nous aident à mieux nous connaître, ils nous donnent la possibilité d'un dialogue théologique sincère, ils introduisent en nous l'esprit de patience et d'entente mutuelle en nous invitant à collaborer de plus en plus dans de différents domaines. Par là, ils préparent le chemin à une croissante unité entre nous et entre nos Églises ainsi qu'à la vraie coexistence et à la paix entre nos peuples.

De toute façon, les symposiums oecuméniques basés sur le respect mutuel, la vérité, la justice, la liberté et l'amour continuent à être notre tâche dans l'avenir aussi.

Dès qu'il sera possible et dès que la situation sera plus calme, il faudra reprendre l'organisation de tels symposiums sur notre territoire menée avec le même élan et la même confiance avec laquelle on commença à les organiser et à les réaliser dans la première période.

Unfähigkeit des 'geistlosen' Menschen oder die Folge des Liberalismus und Marxismus

JANEZ JUHANT, SLOWENIEN

POVZETEK

NEZMOŽNOST RAZVOJA BREZ DUHOVNIH TEMELJEV ALI POSLEDICE LIBERALIZMA IN MARKSIZMA

Človek prvotnih kultur je imel nek duhovni temelj, iz česar se je odvijalo njegovo življenje. Ta temelj je posedoval tudi človek krščanskega Vzhoda in Zahoda. Z novoveško emancipacijo se je človek moderne odvezal te religiozne zavezanosti in postal vedno bolj 'razvezan' človek, kar se je posebno negativno odražalo in se že odraža na odnose med narodi in stanov. Marksizem je potenciral to razvezo, ki jo je razvil že novoveški liberalizem in jo utrdil z ideologijo razreda. Delal pa je sistematično na tem, da bi človeka iztrgal iz vseh tradicionalnih ukoreninjenosti. Marksistična ideologija je tako ostala le destrukcija tradicionalnega, ki se ni nadomestila z nobenimi novimi vrednotami. Liberalizem in marksizem, pa tudi nekatera druga gibanja kot npr. eksistencializem so tako izoblikovali individualizem novoveškega človeka, naroda in stanov, danes več najti drug k drugemu. Danes se zdi komaj kakšna kultura sposobna mobilizirati množice - morda muslimanska. Tudi kristjani verujemo v božjo moč, vprašanje pa, koliko jo uspemo zastopati v svetu, v katerem živimo.

Die Schwierigkeiten der heutigen Gesellschaft auf der ganzen Welt, besonders aber die Probleme der ehemaligen kommunistischen Länder verlangen eine grundsätzliche Reflexion über unsere Welt und somit über unser Bestehen und Weitergehen. Robert Kurz prallt in seinem Buch *Der Kollaps der Modernisierung* sowohl den Kapitalismus wie Marxismus an und betont, daß sie beide in einen Sachzwang geraten sind. Es gibt nämlich keinen Konflikt zwischen Arbeit und Nichtarbeit, so wie der Marxismus behauptet hat, sondern zwischen *gesellschaftlichem Inhalt und ungesellschaftlicher, bewußtloser Form der Arbeit selbst*, die ein qualitätsloser Bewegungszweck toter Arbeit geworden ist. Staat und Markt haben sich dabei verbunden und zwar nicht, um ihren Dienst an Menschen auszuüben, sondern den Menschen auszubeuten, daß heißt zum Diener dieser Seilschaft, dieses Systems zu machen. Insofern der Staat Regulator dieses Prozesses geworden ist, hat sich somit als

Menschenfresser und leviathanisches (Hobbes) Ungeheuer herausgestellt, wie Glücksmann sagt.¹

Das kapitalistische System, dessen Variable in wirtschaftlicher und in vieler anderer Sicht auch Kommunismus war, gerät heute allmählich in eine immer grössere Krise. Das Problem der sogenannten Moderne ist aber, daß diese Krise nicht in ihren Wurzeln angegangen wird, sondern immer neu an den Markt adaptiert wird, mögen dabei noch so viele Menschen untergehen.

Die Ursache dieser Krise ist ein Verlorengehen der geistigen Grundlage, die diese Entwicklung anfangs begleitet hat. Das katholische Mönchtum und die kalvinistische Ethik haben nach Worten von Max Weber, die asketische Arbeitspraxis verursacht. Es hat sich aber ein deutlicher Unterschied zum Mittelalter vollzogen. Diese neue Askese hat nämlich die *consilia evangelica*, die evangelischen Räte abgeschafft.² Alles lief immer mehr nur weltlich voran. Das System wurde perfektioniert, löste aber immer mehr den Menschen ab, weil er nur der Sache wegen, also der Leistung wegen funktioniert hat. Hier gibt es keine transzendente Ursächlichkeit, die die mittelalterliche christliche Einheit der Welt ermöglicht hat³. Die neuzeitliche Zivilisation hat nämlich den Produktionsbereich immer mehr vom ethischen getrennt und somit die Logik der Produktionswelt von der Ethik des menschlichen Tuns gesondert. Das verursachte die Kluft zwischen den menschlichen und der Sachwelt. Diese Kluft hat ihre Vertiefung der Entwicklung des kapitalistischen Denkens und daraus resultierender Ausbeutung zu verdanken und ist das Grundproblem der heutigen Welt. Die Kluft drückt so aus, daß der Mensch nicht mehr fähig wird, die subjektive und die objektive, die immanente und die transzendente, die persönliche und die sachliche Welt miteinander zu verbinden.

Ulrich Duchrow hat in einer Schrift der Jungen Kirche, die die Organisation für Gerechtigkeit und Frieden Kairos herausgegeben hat⁴, überzeugend nachgewiesen, daß das neuzeitliche Europa mit der Kolonisation den Weg der Ausbeutung der Schwächeren angetreten hat. Diese Ausbeutung wurde in der Geschichte verschiedentlich verlagert, immer wieder blieb es aber auf die Ausbeutung der Armen ausgerichtet. Das war die Unterdrückung der Neger und Indianer, es folgte die Kolonialisierung der dritten Welt und die Ausbeutung der Arbeiter. Das ist aber auch heute mit den Weltorganisationen nicht besser. Die UNO hat oft keine Kraft gegen die wirtschaftlichen und finanzielle Monopole gerechtere und besonders für die schwachen Länder annehmbare Mittel anzuwenden. So werden systematisch mit Organisationen wie GATT (General Agreement on Tariffs and Trade), IMF (International Monetary Fund) Begrenzungen und Diskriminierungsmaßnahmen gegen die armen Länder fortgesetzt. Hier spiegelt sich die Kolonisationsidee auch in der heutigen Weltordnung wie EG (Europäische Gemeinschaft) und Weltordnung der sieben reichsten Staaten der Welt wieder. Es geht den Bürokraten dieser Organisationen also nicht um eine menschenfreundlichere Welt, sondern um eine weitere Bereicherung des kleineren Teiles der Menschheit der schon immer reichen Länder der heutigen Welt. Das spiegelt sich erneuert in der Schrumpfung der Arbeitsplätze, als Folge der Schaffung des EG Binnenmarktes wieder.

All das zeigt zur genüge die Kluft zwischen der Menschen- und der Sach-Welt als Folge des kapitalistischen Denkens, die den Menschen ausgeschaltet hat und sich ganz

1 R. Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung*, Frankfurt 1991, 40/41.

2 M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, slov. izdaja, Ljubljana 1987, 123 sl.

3 Vergl. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1976, 256.

4 Vergl. U. Duchrow, *Europa in Weltsystem 1492-1992 - Gibt es einen Weg der Gerechtigkeit nach 500 Jahren Raub, Unterdrückung und Geldver(m)ehrung?*, Bremen 1992.

dem Kapital untergeordnet hat. Weil die Erde rund ist, kann aber die Produktion und somit der Profit nicht ins unendliche vergrößert werden.

Als die Folge der Verselbständigung des wissenschaftlichen, ideologischen, politischen und sozialen Bereiches von den Grundwerten, die das Christentum dem Westen geliefert hat, kann also diese Kluft und mit ihrer verbundenen Krise der modernen Welt als Verlieren der Grundwerte, woraus der Mensch als Mensch bestehen kann, gelten. Das hat sich schon als Problem im Streit zwischen Kirche und Galilei gezeigt. Die Lösung dieses Streits, die mit einer Verurteilung des Standpunktes von Galilei endete, ist zwar bedauerlich. Nach Worten von C. F. von Weizsäcker ist aber der Streit verständlich, weil sich der Papst gegen die Verselbständigung der Wissenschaft gewandt hat. Die daraus folgende Entwicklung der europäischen Kultur konnte tatsächlich dieser Gefahr nicht widerstehen, was erst heute richtig zum Bewußtsein kommt, wo die Krise der westlichen technischen Welt voll ausgebrochen ist.

Daraus stellt sich von selbst die Frage, ob eine Kultur überhaupt funktionieren kann, wenn sie sich den geistigen bzw. religiösen Grundlagen entzogen hat. In diesem Sinne könnte man Alexander Solschynizin Recht geben, wenn er behauptet, daß man Europa statt christlich besser als heidnisch bezeichnen könne. Die herrschenden Strukturen in Europa orientieren sich nämlich nicht nach den Grundsätzen des Christentums, obwohl diese Grundwerte überwiegend die Verfassungen und Gesetzgebung dieser Staaten ausmacht, sondern nach den Gesetzen des Kapitals und der Macht. Am deutlichsten kam das wieder bei dem Umbruch des Kommunismus zu Tage. Das sogenannte humane Europa konnte seine humanen Werte nicht zur Beendigung ihrer Machtapetite realisieren, was sich besonders verhörend im Zusammenhang mit dem Zerfall von Jugoslawien und mit den Kriegen in Kroatien bzw. Bosnien und Herzegovina ausgewirkt hat. Es ist aber erstaunlich, daß Europa demnach dies nicht leisten konnte, obwohl es sich humanistisch deklariert hat.

Nach Heinz Robert Schlette sollte aber "Humanismus mit aporetischer Grundstruktur dann wesentlich gerade solch einer sein, der sich gerade im Wissen um die Grenzen menschlichen Erkennens und menschlicher Praxis konstituiert, dessen spezifische Physiognomie sich aus dem Bewußtsein der praktischen und faktischen Bedrohtheit und der ethischen, erkenntnistheoretischen und ontologischen Kontingenz menschlicher Existenz, und der aus diesem Grund, weit ab von jeder tödlich-triumphalistischer Anthropozentrik, für das subjekthafte Humanum optiert."⁵ Dieses Humanum ist demnach gerade schwach, verletzbar und brechlich. Solche Erfahrung vom Humanum stellt aber deswegen gerade die Frage, ob das Humanum als Humanum überhaupt allein sich konstituieren kann? Seine Gebrechlichkeit, sein Unvermögen hindert nämlich das Humanum, daß es sein Unvermögen einsieht, bekennt und als solches in seine Konstitution einbezieht. Die Geschichte der menschlichen Kultur weist gerade deswegen auf die Kontingenz, auf ein Ungenügen der menschlichen Vernunft hin und verlangt, daß diese von einer (oft ganz verschieden interpretierten) Wirklichkeit (mit)konstituiert wird. Das ist aber die Frage nach der Möglichkeit einer Konstitution der begrenzten Vernunft und somit die Frage nach der Möglichkeit eines begrenzten Humanums, das aber sich trotzdem konstituieren muß.

Auch dieses Unvermögen und ein Widerwille, das Humanum in den traditionellen geistig-kulturellen Bahnen zu entdecken und zu konstituieren hat zur Folge, das Humanum in der Neuzeit in ein "Tremendum et fascinosum" einzutauchen. Es ist eine Besonderheit, die oft auf eine Erfindung hinausgeht, daß man in der Neuzeit das Humanum als selbst funktionierend verstanden hat. In diesem Sinne hat man auch das

5 K.(nut) Wenzel, Philosophieren im Modus der Melancholie, in: Orientierung 21 (57), 15. Nov. 1993, 233.

"Heilige" (und somit das "Tremendum et fascinatum") als Ersatz für das Transzendente oder gar Gott erfunden, um so doch den Menschen in sich selbst begründen zu können.

Dabei hat sich aber dem neuzeitlichen Menschen nach Pascal mit dem Bewußtsein seiner Größe auch das Bewußtsein seiner Ohnmacht offenbart. Dieser geniale Denker der Neuzeit hat also wohl die vorangehende Entwicklung angezeigt, die aber ihrem problematischen Höhepunkt in der industriell-technischen Gesellschaft erreicht hat.

Die Selbstaufstellung des Menschen scheint also nach heutiger Sicht äußerst fraglich zu sein, weil der Mensch nicht fähig ist, seine Realität voll in Griff zu bekommen. Er wird immer wieder aus seinem Grund herausgeworfen, exzentriert, weswegen er nicht mehr fähig wird, sich selbst zu erhalten. Dieses Bewusstsein haben die Menschen der Urkulturen und Religionen besitzt und haben sehr darauf geachtet, es zu erhalten. Es gab zwar in der Geschichte auch in diesem Sinne Abweichungen, es scheint aber, daß die neuzeitliche Lage des modernen Menschen eine solche Aussonderung darstellt, daß der Mensch als solches nach allen, was heute geschieht in seinem Bestehen ein äußerst bedrohtes Wesen wurde.

Im Vergleich zu dieser Lage hatte der Mensch der Urkulturen eine geistige Grundlage, woraus sein Leben abgelaufen ist. Diese Grundlage besaß ursprünglich auch der Mensch des christlichen Morgen- und Abendlandes. Mit der neuzeitlichen Emanzipation entbande sich der Mensch der Moderne dieser religiösen Bindung und wurde so immer mehr 'bindungsloser' Mensch, was sich besonders verherend auf die Beziehungen zwischen den Völkern und Ständen ausgewirkt hat und immer noch auswirkt. Marxismus pontenzierte diese Loslösung, die ihre Ausarbeitung besonders durch den neuzeitlichen Liberalismus erfahren hat und festigte sie auf die Ideologie der Klasse. Er arbeitete aber systematisch daran, den Menschen aus der traditionellen Verwurzelung zu entreißen. Die marxistische Ideologie wurde somit eine Destruktion des Traditionellen. Das überlieferte, das man oft mit Gewalt ausgerottet hat, wurde aber mit keinen neuen Werten ersetzt. Der Liberalismus und der Marxismus, gefolgt durch noch einige andere Strömungen wie z.B. Existenzialismus, haben so nur den neuzeitlichen Individualismus des Menschen, der Nation und der Stände ausgeprägt, sie haben aber kaum einen Weg zueinander aufgewiesen, was heute als ein unlösbares Problem über den Menschen als Damokleusschwert hängt. Der heutige Nationalismus hat somit kaum eine geistige Grundlage, um überwunden werden zu können. Besonders schwere Folgen dieser Entwicklung haben die Nationen der ehemaligen kommunistischen Ideologie zu tragen.

Wir werden heute mit unserem Überleben konfrontiert. Der Zerfall des kommunistischen Systems und die Krise des Kapitalismus drängen uns immer mehr die Frage auf, was die ethische Grundlage dieser Umkehr sein könnte. Es gibt solche ethische Grundlagen, was die verschiedenartigen und reichen kulturellen Traditionen der Menschheit bestätigen. Die Frage ist aber, ob sie die Menschen zu einer Umkehr mobilisieren können. Das scheint sich heute immer noch in der moslemischen Tradition zu bewahrheiten. Soll aber das heißen, daß eine Gesellschaft nicht ohne gewisse fundamentale Werte auskommen kann? Wenn ja, dann entsteht weiter die Frage, wie das Akzeptieren der grundlegenden (fundamentalen) Werte einen Fundamentalismus umgehen kann. Nach der christlichen Überzeugung ist das nur in einem grundlegenden Dialog zwischen den Menschen verschiedener Überzeugung aber auch zwischen Menschen und Natur, zwischen Menschen und Gott realisierbar. Das war auch eine grundlegende Intention und eine praktische Konsequenz dieses Symposiums.

Die Christen sind nach wie vor überzeugt, daß alles Grundlegende von Gotteskraft kommt, wie erneut Papst Johannes Paul II. in seiner Sozialenzyklika betont hat.⁶ Das bedeutet, daß die Christen einige Grundwerte bekennen, die sie als die den Menschen transzendente verstehen. Aber auch für die Christen stellt sich wegen des Ernstes der Situation die Frage, wie wirkungsvoll sie selbst diese Kraft in dieser Welt vergegenwärtigen und somit auch repräsentieren können.

6 Vergl. Johannes Paul II., Rundschreiben: *Centesimus annus*, (1991) 62.

Intrinsic Ethical Foundations in Biblical Proverbs

JOŽE KRAŠOVEC, SLOVENIA

POVZETEK

NOTRANJE ETIČNE OSNOVE SVETOPISEMSKIH PREGOVOROV

Modrostno slovstvo igra posebno mesto znotraj hebrejske Biblije. Predstavniki modrostnega izročila se v glavnem zanimajo za delovanje zakonov sveta v najširšem obsegu in za način človekovega delovanja v njem. Modreci imajo nenačuden umski in praktičen uvid v bistvo univerzalnega moralnega reda. Ne samo daljše modrostne refleksije, temveč tudi kratki izreki zrcalijo sintetično vizijo vesoljne stvarnosti in izkušnjo o posledicah človekovega pametnega ali nespametnega početja. Njihovo refleksijo končno usmerja uvid v globine vesoljne harmonije in raznovrstnih antinomij, ki določajo tok dogodkov onkraj človekovih zaslug in zablod.

V staroizraelskem modrostnem izročilu zavzemajo posebno mesto pregovori. Posamezne primere pregovorov najdemo v domala vseh knjigah hebrejske Biblije. Knjiga Pregovorov torej pomeni posebno zbirko pregovorov, ki so nastajali skozi tisočletja starodavne staroorientalske kulture. Pregovori v pravem pomenu besede so zbrani v pogl. 10,1-22,16 in 25,1-29,27. Drugod imamo v glavnem zbirko poučnih besedil. Za zbirko pregovorov so posebno značilne izjave, ki se tičejo povračila. Njihova posebnost se kaže v tem, da blagoslov, nagrado in uspeh na eni in prekletstvo, kazen in neuspeh na drugi strani ne prikazujejo v neposrednem vertikalnem razmerju. Vse izjave zrcalijo trdno prepričanje, da zvestoba do postave, ki jo je mogoče dojeti razumsko, izkustveno in na temelju čuta vesti, jamči blagoslov in uspeh; dejanja, ki so v nasprotju z univerzalnim moralnim zakonom, pa vodijo v propad.

Najbolj dramatični so primeri samodejne sodbe t.i. poetične pravičnosti: hudodelca zadene njegovo lastno orožje. Kar je v nasprotju z zasnovo vesoljstva in človekovega bitja, je samouničujoče. Hudodelce preganja njihova lastna senca in jih vodi v pogubo, medtem ko pravični lahko stojijo trdno in dostojanstveno. Antitetični paralelizem je najbolj ustrezna oblika za izražanje različnih učinkov pozitivnega in negativnega vedenja. Pri tem velja posebej poudariti, da pregovori ne določajo niti časa, niti načina povračila. Osnovno spoznanje je, da je odločilen končni izid takšnega ali drugačnega človekovega mišljenja in delovanja. Gotovost, da ravnanje v nasprotju z resničnostjo rodi polom, skladnost z njo pa uspeh, je absolutna.

Almost the whole of the book of Proverbs consists of collections of sayings in two different genres: the "instructional" part argumentative, descriptive, and pedagogic (chs. 1-9, 22:17-24:34, and 31:1-9); and the couplets of the "wisdom" passages (chs. 10:1-22:16 and 25:1-29:27). The separate collection of sayings (ch. 30) and the evocation of the wife of many parts (31:10-31) differ markedly from the rest of the book.¹ The most obvious distinction in form between the "instruction" and the "wisdom" sections is that the former is imperative or jussive and the latter indicative or affirmative; the one takes the form of an intimate address to a pupil, inculcating certain cardinal social virtues and warning against the corresponding vices, while the other is in the impersonal form of a statement that assumes the acceptance of certain facts and truths.²

This important distinction results in a considerable difference in attitude to expectations and to the law. In the instruction passages rewards are used as promises and punishments as threats, while in the wisdom couplets the results of good or bad conduct are merely stated.³ It is striking that men are always judged according to their conformity to commonsense or to the commands of God, rather than according to any possible regret for aberrations and subsequent reform. Consequently, the themes of mercy and forgiveness are *rarae aves* in the book of Proverbs.

1. Instruction Passages

The instruction passages are based on the concept of wisdom as the guiding principle of life. They exhibit a clear syntactical structure, combining commands, exhortations, and warnings with reasons for them in subordinate, final, and consecutive clauses. Among these reasons are the themes of punishment or curse, and reward or blessing. The most conspicuous stylistic feature of the instruction in the book of Proverbs is the vocative "my son." There are both structural and thematic reasons for discussing the instruction passages in four distinct sections: chs. 1-4, 5-7, 8-9 and 22:17-24:34.

- 1 The theme of recompense is virtually absent from chs. 30 and 31; the only notable exception is the saying in 30:10.
- 2 For treatment of the book of Proverbs see especially F. Delitzsch, *Das Salomonische Spruchbuch* (BC; Leipzig: Dörffling und Franke, 1873); C.H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs* (ICC; Edinburgh; T. & T. Clark, 1899, 1970); C.T. Fritsch and R.W. Schloerb, *The Book of Proverbs* (IntB 4; Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1955) 767-957; H. Ringgren, *Sprüche* (ATD 16/1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) 1-122; B. Gemser, *Sprüche Salomos* (HAT 16; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1963); M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology* (Rome: Biblical Institute Press, 1963); A. Barucq, *Le livre des Proverbes* (SBI; Paris: J. Gabalda, 1964); R.B.Y. Scott, *Proverbs / Ecclesiastes* (AB 18; Garden City, New York: Doubleday, 1965); W. McKane, *Proverbs. A New Approach* (OTL; London: SCM Press, 1970); R.N. Whybray, *The Book of Proverbs* (CBC; Cambridge: Cambridge University Press, 1972); O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (BK XVII; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984); L. Alonso Schökel and J. Vilchez, *Proverbios* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984); D.A. Hubbard, *Proverbs* (CC 15A; Dallas, Texas: Word Books, 1989). Mention may be made also of J.A. Gladson, *Retributive Paradoxes in Proverbs 10-29* (Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1991), which deals with the issue of retribution in a rather general way.
- 3 The giving of motives or reasons for threats and promises in instruction passages, and statements about the good or bad results of human behaviour in single wisdom sentences often express general or universal facts and truths. Therefore it is not surprising that similar threats, promises, wishes, and statements are found elsewhere in the Bible and in other literatures.

a) Chapters 1-4

The passage 1:8-19 exhibits a formal structure of imperatives, the conditional (*im*) and the motive (*kf*) clauses using the analogy of hunting to express figuratively a precisely measured correspondence between a crime and its punishment. The sustained conditional clause in vv. 11-14 reports the tempters' invitation to robbery and murder, the twin imperatives in v. 15 warn against them, with a twofold supporting argument in vv. 16-18, followed by the sober conclusion of v. 19. There is measure-for-measure correspondence between the enticing words of vv. 11-12 and the recoil upon the criminals' heads in vv. 17-18:

- 11 If they say, "Come with us, let us lie in wait for blood,
 let us wantonly ambush the innocent;
 12 like Sheol let us swallow them alive and whole,
 like those who go down to the Pit ...
 17 For in vain is a net spread
 in the sight of any bird;
 18 but these men lie in wait for their own blood,
 they set an ambush for their own lives.

There is an obvious correspondence between vv. 11 and 18, but what are the role and meaning of v. 17? Taken by itself, it could refer either to the fate of the victim or to that of the robbers themselves. In the former case it would imply the futility of laying a net "in the sight of any bird": when a bird sees the net it avoids it. It seems much more likely, however, that the phrase is a metaphor illustrative of v. 18. This view is supported by the Septuagint's "for not in vain are nets spread for birds." By converting the positive into a negative (omitting "the sight of"), the Greek version emphasises the certainty that the criminals will be brought to justice. The original statement reflects, however, a profounder insight into the mystery of their blindness and the necessary connection between act and consequence. Just as the birds in their blindness may fall into a net, though it is laid in their sight, so the criminal falls into the net of his desire for gain, which brings destruction upon him.⁴ The basic imagery of the statement is reminiscent of the same or similar motive elements in Prov 7:23; 23:28; Ps 64:5; and Lam 4:19b; but even more striking is the thematic correspondence with Ps 37:14-15, which depicts exact retribution by employing the imagery of the recoiling weapon: "The wicked draw the sword and bend their bows, to bring down the poor and needy, to slay those who walk uprightly⁵; their sword shall enter their own heart, and their bows shall be broken."

Prov 1:8-19 is followed by an independent section 1:20-33 employing prophetic forms of address. According to the formal structure of the passage, personified Wisdom stands "everywhere"⁶ in the town's public places (vv. 20-21; cf. 8:2-3) like a

4 See W. McKane, *Proverbs*, 271: "The bird has been given every reason to exercise prudence and caution; its suspicions should have been awakened, but it is so much the slave of its appetite that it follows a compulsive desire to eat the grain. So it is with the highwaymen who cannot control their appetite for wealth and who are incapable of benefiting from the warnings which would deter reasonable and disciplined men from courses of action which must inevitably destroy them."

5 For this image see also Ps 11:2: "... the wicked bend the bow, they have fitted their arrow to the string, to shoot in the dark at the upright in heart."

6 It is most likely that the pairs "streets / squares" and "top of the walls / entrances of the city gates" are used as a concrete meristic mode of expressing the abstract term "everywhere."

teacher demanding, in hortatory tones, attentiveness to her words (vv. 22-23). The invitation and admonition turn abruptly into denunciation of disobedience, which results in condign punishment. The denunciation of disregard for Wisdom's teaching and an affirmation of the result are divided into three parts: vv. 24-28, 29-31, and 32-33. The sub-sections vv. 24-28 and 29-31 each consist of a causal and a consequential clause, while vv. 32-33 close the section.

It may be noted that both causal clauses, each introduced by a causal particle (*ya'an, taḥat*), make it plain that the refusal of Wisdom's invitation is a definite fact: they rejected her, neglected "all" her advice, and would have none of her reproof (vv. 24-25); they hated knowledge and chose not the fear of the Lord, they would have none of her advice, they despised "all" her reproof (vv. 29-30). The nature of their punishment corresponds exactly to their conduct:

- 26 I also will laugh at your calamity;
 I will mock when panic strikes you,
 27 when panic strikes you like a storm,
 and your calamity comes like a whirlwind,
 when distress and anguish come upon you.
 28 Then they will call upon me, but I will not answer;
 they will seek me diligently but will not find me.
- 31 ... therefore they shall eat the fruit of their way
 and be sated with their own devices.

The concluding resumptive antithetical parallelism (vv. 32-33), introduced by the particle *kī* "for," states the general rule about the treatment of those who reject and those who heed wisdom.

Even though the passage adopts prophetic modes of address, its thematic scope remains that of wisdom teaching. It does not reflect a passionate struggle for Israel's reform, but rather the general considerations of God's call for repentance in a corrective discipline and the fact of an unreceptive audience that stiffens into stubbornness. This explains the reason for the abrupt transition from the admonition (vv. 22-23) to the recital of disobedience resulting in punishment (vv. 24-33).

Chapter 2 exemplifies the process of formal development from a distinctly authoritative instruction that communicates its directives by imperatives to the more diffuse religious and moral preaching of the sages. Instead of commands and exhortations followed by subordinate clauses, the structure employed in this chapter consists of a protasis (vv. 1-4) and a long apodosis (vv. 5-22), each containing subdivisions and being linked to what goes before by a connective particle. Introduced by the vocative "My son," the protasis contains three conditional (*'im*) clauses directing attention to the teaching of wisdom as a principle of religious and moral knowledge. The apodosis is divided into a series of consequential (*'āz*) clauses (vv. 5, 9), motive (*kī*) clauses (vv. 6, 10, 18, 21), and a final (*lēma'an*) clause (v. 20). Their purpose is to make clear that the pursuit of wisdom is necessary because, being God-given (v. 6), it encompasses the fear of the Lord or knowledge of God, comprehension of probity, moral protection, and various blessings. The closing motivation (vv. 21-22) is arranged antithetically to set forth the immediate outlook for the upright and the wicked with regard to the possession of the land:

For the upright will inhabit the land,
 and men of integrity will remain in it;
 but the wicked will be cut off from the land,
 and the treacherous will be rooted out of it.

Chapter 3 consists of three independent discourses, each introduced by "My son": vv. 1-10, 11-20, and 21-35. These sections contain subdivisions, some of them being apparently editorial insertions. The common feature of the chapter is an exhortation to follow the teaching of the sage and God's wisdom in order to secure the benefits that naturally flow from trusting God and doing right. Only after the last exhortation (v. 31) is there an extended motivation comprising statements of punishment and reward in a series of antithetical parallelisms (vv. 32-35). In the first section the exhortations in imperatives or jussives (vv. 1, 3, 5-6a, 7, 9) alternate with motivations assuring the reward by a motive (*kî*) clause (v. 2) and by a number of consequential clauses introduced by *waw* (vv. 4, 6b, 10) or in one instance without *waw* (v. 8). In each case benefits are conceived in terms of material prosperity, in keeping with the traditional view of the chief blessings of the righteous: a long and peaceful life (v. 2); favour and good success in the eyes of God and man (v. 4); guidance through life (v. 6b); a healthy and happy physical condition (v. 8); and abundant crops, corn, and wine (v. 10).

The second section comprises three distinct sub-sections: vv. 11-12, 13-18, and 19-20. In the first of these two imperatives appear (v. 11), followed by a motive (*kî*) clause affirming, in contrast to the old view, that suffering should be regarded as punishment for sin, that God's chastening can be motivated by love. The second sub-section is introduced by the exalted hymnic exclamation "Happy is the man who finds wisdom ..." (v. 13) and is followed by a succession of motive clauses setting forth various benefits conferred by wisdom (vv. 14-18). Verse 14 reads:

for the gain (*saḥar*) from it is better than gain from silver
 and its profit (*tēbū'ah*) better than gold.

The third sub-section (vv. 19-20) honours God's wisdom as displayed by the creation.

The formal structure of the third section is similar to that of the first one: partly extended exhortations in imperatives and jussives (vv. 21, 25, 27-31) are supported by predominantly extended reward or retribution argument in consequential (*waw* and *'az*) clauses (vv. 22-23) and motive (*'im* and *kî*) clauses (vv. 24, 26, 31-35). The double motivation in v. 24 takes the form of protasis and apodosis. The extended and antithetically arranged motivation in vv. 32-35 is different from all preceding recompense arguments in the chapter because it does not see the beneficial consequences of a righteous life as flowing naturally from a positive attitude but sets up retribution as a generally valid principle (cf. Ps 18:25-26), thus supporting all the preceding exhortations and motivations:

for the perverse man is an abomination to the Lord,
 but the upright are in his confidence.
 The Lord's curse is on the house of the wicked,
 but he blesses the abode of the righteous.
 Toward the scorners he is scornful,

but to the humble he shows favour.

The wise will inherit honour,

but fools get disgrace.⁷

Chapter 4 is similar in form to its two predecessors, and consists of three exhortations: vv. 1-9, 10-19, and 20-27. In the first section the sage gives reasons why his teaching should be followed by referring to what he learned from his father. The teacher communicates his ideas to a class of young men in imperatives sustained by final, motive and consequential clauses. The motivation of reward is first encountered in v. 1b: "... that you may gain insight." In v. 4c the sage cites his heritage from his father: "... keep my commandments, and live."⁸ Verse 6 reads: "Do not forsake (wisdom), and she will keep you; love her, and she will guard you." In vv. 8-9 there is an extended motivation based on the benefits that flow from loving wisdom. The second section also contains a few cases of reward motivation dependent on imperatives. In v. 10 the sage adjures: "Hear, my son, and accept my words, that the years of your life may be many." Verses 12-13 read: "When you walk, your step will not be hampered; and if you run, you will not stumble. Keep hold of instruction, do not let go; guard her, for she is your life." In vv. 14-17 the teacher warns against association with the wicked, reinforcing his admonition by the general principle of retribution stated antithetically in vv. 18-19:

The path of the righteous is like the light of dawn,
which shines brighter and brighter until full day.

The way of the wicked is like deep darkness;
they do not know over what they stumble.

In the third section the succession of imperatives is sustained by assurance of reward in two motive clauses and one consequential clause: "For they are life to him who finds them, and healing to all his flesh" (v. 22); "... for from it flow the springs of life" (v. 23b); "... then all your ways will be sure" (v. 26b).

b) Chapters 5-7

Chapters 5-7 differ from their three predecessors in two ways. First, their exhortations and advice are less general in nature and concentrate on the dangers of the seductions of a "strange woman" (*iššāh zārāh*) or a "foreigner" (*nokriyyāh*), previously mentioned in 2:16-19. Secondly, the motivation of exhortations, warnings, and advice refers more often to the seductive charms of this woman than to the fatal consequences of the path followed by her and her associates. All the more striking, therefore, is the sharp contrast between the present delights promised by the temptress and the ultimate consequences of relations with her, which are depicted as the natural outcome of sin. The motivation of the first section of ch. 5 (vv. 1-6) reads: "For the lips of a loose

7 For the interpretation of the principle see C.H. Toy, *Proverbs*, 81: "A curse in the mouth of God is a sentence or pronouncement of evil; in the mouth of man it is an imprecation, an invocation of divine punishment. Similarly God *blesses* by pronouncing good, man by invoking good from God ... The representation of God as acting toward men as they act toward him rests on an ancient anthropomorphism, which in Pr. is probably purified by the conviction that God, as just, must be hostile to evildoers; but the thought never rises to the point of conceiving of him as merciful to fools and sinners."

8 The Septuagint omits "and live."

woman drip honey, and her speech⁹ is smoother than oil; but in the end (*wē'ahārītāh*) she is bitter as wormwood (*la'ānāh*),¹⁰ sharp as a two-edged sword. Her feet go down to death; her steps follow the path to Sheol; she does not take heed to the path of life; her ways wander, and she does not know it" (vv. 3-6; cf. 2:18-19; 9:18 and the contrast to v. 6 in 4:26).

The imperatives of repeated warning against the seductive woman in the second section of ch. 5 (vv. 7-14) are based on the negative final clause introduced by the particle *pen* "lest" rejecting a consequence that might follow: "Lest you give your honour to others and your years to the merciless; lest strangers take their fill of your strength, and your labours go to the house of an alien; and at the end of your life you groan (*wē-nāhamtā bē'ahārītekā*), when your flesh and body are consumed,¹¹ and you say, >How I hated discipline (*māsār*), and my heart despised reproof (*tōkaḥat*)! I did not listen to the voice of my teachers or incline my ear to my instructors. I was at the point of utter ruin in the assembled congregation<" (vv. 9-14). This warning reflects general experience: a man's association with loose women is ultimately punished by exhaustion and ruin.¹² One may argue whether the phrase *bē'ahārītekā* "at your end" refers to the end of the victim's life or to the point at which the deadly consequences of his conduct show themselves. But in either case common sense suggests that the failure of a man's life after he has broken the covenant and displayed his aversion to discipline and his contempt for reproof is so complete that there is for him no going back; in such cases sorrow or regret "at the end" comes too late.¹³ Severe punishment in the form of loss of social position and wealth may of course move the fool to undertake a gradual reform of his soul; but that is beyond the horizons of the present sage.

The next section of ch. 5 opens with a figurative exhortation to conjugal fidelity (vv. 15-17), followed by a literal interpretation (vv. 18-20), and ends with general theological and moralistic reflections on the fate of the wicked (vv. 21-23). The conclusion is reminiscent of its counterparts in chs. 1-3, but the earlier ones are antitheti-

9 Literally *palate*.

10 The word *la'ānāh* appears elsewhere in the Hebrew Bible as a symbol for the result of man's unfaithfulness and injustice, in most cases in parallelism with the word *rō'š* "poison": in Deut 29:17 Moses warns his people not to turn away from the Lord "lest there be among you a root bearing poisonous and bitter fruit"; in Jer 9:14 and 23:15 the threat of God's punishment reads: "Behold, I will feed this people (them) with wormwood, and give them poisonous water to drink"; in Amos 5:7 the prophet exclaims: "O you who turn justice to wormwood, and cast down righteousness to the earth!" and in 6:12 he reproaches his hearers: "But you have turned justice into poison and the fruit of righteousness into wormwood"; in Lam 3:15 the poet complains about God's punishment: "He has filled me with bitterness, he has sated me with wormwood" to beg in v. 19: "Remember my affliction and my bitterness, the wormwood and the gall!"

11 The Septuagint differs slightly in v. 11 assuming the verb *nāham* "to repent": "and thou repent (*kai metamelēthēsē*) at last when the flesh of thy body is consumed."

12 See the statement of C.H. Toy, *Proverbs*, 109: "This is the sting of his doom, that his toil goes to build up not his own house but another's, and his life thus becomes a failure. The point of view is external - there is no reference to corruption of soul; that is no doubt assumed, but the moralist uses what he thinks the most effective deterrent argument, the social destructiveness of the vice in question."

13 The groan produced by the unhappy man in v. 14 "I was at the point of utter ruin in the assembled congregation" reflect the involvement of the community in the verdict. In the book of Sirach there is a passage which points to such a practice. The writer declares of the man or the woman who breaks his or her marriage vows: "This man will be punished in the streets of the city, and where he least suspects it, he will be seized. So it is with a woman who leaves her husband and provides an heir by a stranger. For first of all, she has disobeyed the law of the Most High; second, she has committed an offence against her husband; and third, she has committed adultery through harlotry and brought forth children by another man. She herself will be brought before the assembly, and punishment will fall on her children. Her children will not take root, and her branches will not bear fruit. She will leave her memory for a curse, and her disgrace will not be blotted out. Those who survive her will recognize that nothing is better than the fear of the Lord, and nothing sweeter than to heed the commandments of the Lord."

cal in form, whereas this one speaks only of punishment of the wicked: "For a man's ways are before the eyes of the Lord, and he watches all his paths. The iniquities of the wicked ensnare him, and he is caught in the toils of his sin. He dies for lack of discipline, and because of his great folly he is lost." Even though in v. 22 the figure of a net in which an animal is trapped is used to illustrate how the wicked become entangled in the cords of their own wrongdoings, the interpretation nevertheless suggests that the punishment is ordained by the judgment of God.

Chapter 6 is clearly divided into five discourses: against standing surety (vv. 1-5), against sluggardliness (vv. 6-11), against mischief-making (vv. 12-15), against seven specified sins (vv. 16-19), and against adultery (vv. 20-35). The theme of retribution appears in the third and fifth sections. The vignette of a man whose gestures and speech indicate a malicious spirit and deep-seated moral perverseness ends with an abrupt declaration of punishment: "Therefore calamity will come upon him suddenly; in a moment he will be broken beyond healing" (v. 15).

The characteristic exhortation against association with the evil adulteress in vv. 20-35 is motivated by the verdict that follows: "None who touches her will go unpunished (*lô' yinnâqeh¹⁴ kol-hannôgè'a bâh*). Do not men despise a thief if he steals to satisfy his appetite when he is hungry? And if he is caught, he will pay sevenfold (*šib'âtâyim*); he will give all the goods of his house. He who commits adultery has no sense, he who does it destroys himself. Wounds and dishonour will he get and his disgrace will not be wiped away. For jealousy makes a man furious, and he will not spare when he takes revenge (*wêlô'-yahmôl bëyôm nâqâm*). He will accept no compensation, nor be appeased though you multiply gifts" (vv. 29b-35). It seems unlikely that the statement about sevenfold penalty in v. 31 refers to the legal rules governing restitution (cf. Exod 21:37-22:8), but rather that it is a metaphorical expression for restitution on a large scale thus accentuating the contrast between the fate of the thief (vv. 30-31) and that of the adulterer (vv. 32-35): "a thief suffers disgrace, but escapes with loss of money; an adulterer gets disgrace and blows, and no money-payment atones for his offence."¹⁵

The warning against the adulteress in ch. 7 contains three sections: vv. 1-5, 6-23, 24-27. The first follows a succession of imperatives (vv. 1-4) with a final clause "to preserve you from the loose woman, from the adventuress with her smooth words" (v. 5). The second is an imaginative description of a young man wandering through the streets at night (vv. 6-9) who meets a woman dressed as a harlot, and her devices of seduction (vv. 10-20); the youth responds to her blandishments and his destruction ensues (vv. 21-23): "All at once he follows her, as an ox goes to the slaughter, or as a stag is caught fast till an arrow pierces its entrails; as a bird rushes into a snare; he does not know that it will cost him his life" (vv. 22-23). The concluding warning (vv. 24-25) seems all the more appropriate and is followed by the motivation pointing to her destructive potential: "for many a victim has she laid low; yea, all her slain are a mighty host. Her house is the way to Sheol, going down to the chambers of death" (vv. 26-27; cf. 2:18-19; 5:5; 9:18). At that point there is no possibility of correction, mercy, and forgiveness.¹⁶

14 *The verb nâqâh* in Niph'al signifies "be free from punishment, be held innocent or guiltless." An overview of the passages concerned shows that this form and meaning of the word appears most often in the book of Proverbs: 1 Sam 26:9; Jer 2:35; 25:29; 49:12; Zech 5:3; Ps 19:14; Prov 6:29; 11:21; 16:5; 17:5; 19:5,9; 28:20.

15 See C.H. Toy, *Proverbs*, 140.

16 See the comment by W. McKane, *Proverbs*, 341: "To be led away by desire for her is to take the road to Sheol and to arrive at the point of no return. This is a deviation from the way of life which does not admit

c) Chapters 8-9 and 22:17-24:34¹⁷

Chapter 8 consists of four sections: Wisdom personified issues her summons to people in public places and proclaims her moral excellence and incomparable value (vv. 1-11),¹⁸ her prominence and her noblest fruit (vv. 12-21), and the precedence of Wisdom and her presence at the creation of the universe in close relationship with God (vv. 22-31). This is followed by a concluding exhortation and admonition (vv. 32-36). The second section ends with a description of material rewards: "I love those who love me, and those who seek me diligently find me. Riches and honour are with me, enduring wealth and prosperity. My fruit (*piryî*) is better than gold, even fine gold, and my yield (*âtêbû'âtî*) than choice silver. I walk in the way of righteousness, in the paths of justice, endowing with wealth those who love me, and filling their treasuries" (vv. 17-21). In the concluding exhortation Wisdom demands that men should heed her instruction and gives her reasons in antithetically arranged motive clauses, setting forth the general rule of compensation: "For he who finds me finds life and obtains favour from the Lord; but he who misses me injures himself; all who hate me love death" (vv. 35-36). Contrasting the wages of virtue and vice at the end of a discourse is characteristic of the instruction genre (cf. 1:32-33; 2:21-22; 3:32-35; 4:18-19).

Chapter 9 falls into three sections: the invitation of Wisdom (vv. 1-6) with the enticements of the Foolish Woman as its antithetical parallel (vv. 13-18); the gap is filled by six couplets (vv. 7-12). It is obvious that the "Foolish Woman" represents the adulteress who emerged in 2:16-19 and became a central figure in chs. 5, 6, and 7 (cf. 23:27-28).¹⁹ These passages show that "Folly" is primarily used as a moral term symbolising unlawful pleasures. Both Wisdom and Folly address "whoever is simple (*mî-petî*)" and "lacks sense (*hûsar-lêb*)" (vv. 4,16), but Wisdom does so openly and in public places, whereas Folly prefers the privacy of her house. The content of the invitations and therefore their consequences are diametrically opposed: the question, indeed, is one of life or death. Wisdom's invitation runs: "Come, eat of my bread and drink of the wine I have mixed. Leave simpleness and live (*wîhyû*), and walk in the way of insight" (v. 6). Folly's offer is: "Stolen water is sweet, and bread eaten in secret is pleasant" (v. 17), followed by the comment: "But he does not know that the dead are there, that her guests are in the depths of Sheol" (v. 18; cf. 2:18-19; 5:5; 7:27).²⁰ The last of the six sentences in vv. 7-12 states the principle of recompense in conditional form: "If you are wise, you are wise for yourself (*lûk*); if you scoff, you alone (*lê-baddêkâ*) will bear it" (v. 12). Here the principle of individual responsibility is "expressed under the form of moral isolation."²¹ Such a form does not, however, nece-

of subsequent correction; it is a commitment to death and there is no way back to a safe road."

17 The form and content of individual sections in these chapters are in general less unified than in chs. 1-7. In 31:1-9 the theme of recompense does not appear.

18 For the figurative meaning of public places mentioned in 1:20-21 and 8:2-3 see the note to 1:20-21.

19 It may be noted, however, that the word *kešîllû* "insolence, folly, stupidity" occurs only in Prov 9:13.

20 The Septuagint adds here a hortatory complement (for the translation see C.H. Toy, *Proverbs*, 192):

But turn away, linger not in the place,
Nor set thine eye on her;
Nor thus wilt thou go through alien water,
And pass over an alien stream.
But abstain from alien water,
Drink not of an alien fountain,
That thou mayst live long,
That years of life may be added to thee.

21 See C.H. Toy, *Proverbs*, 195.

sarily imply that man's conduct has good or bad consequences only for himself and does not affect his fellows.²² The clear emphasis here is simply that it must be above all else in the pupil's interest to be wise.

The collection of sentences in 22:17-24:34 differs from those that precede and follow it in that its instruction form is framed in imperatives or jussives, with motive (*kl*) clauses (22:18,23; 23:5,7, 9,11,21,27; 24:2,13,16,20,22), final clauses (22:19,21), and negative final (*pen* "lest") clauses (22:25; 24:18). The theme of recompense appears, in various forms, in the following passages: 22:23; 23:11,18; 24:12d, 14bc, 16,18,20,22,24-25,29.²³ Two imperatives in 22:22, warning against oppression of the poor,²⁴ are commended by the double motive clause: "for the Lord will plead their cause (*yārīb rībām*) and despoil of life those who despoil them (*wēqāba' 'et-qob'ēhem nāpeš*)." The word *qāba'* occurs elsewhere only in Mal 3:8-9 in a context that suggests the meaning of the semantic field: "cheat, despoil, rob."²⁵ By using the same verb for an oppressor's dealings with the poor and God's dealings with the oppressor, the writer in fact employs the principle of the *lex talionis*. The saying in 23:10-11 (for v. 10 cf. 22:28) also concerns the weak and defenceless: "Do not remove an ancient landmark or enter the fields of the fatherless;²⁶ for their Redeemer is strong; he will plead their cause against you (*hū'-yārīb 'et-rībām 'ittāk*)." The saying 23:17-18 reads: "Let not your heart envy sinners, but continue in the fear of the Lord all the day. Surely²⁷ there is a future (*'ahārīt*), and your hope will not be cut off." The motivation "there is a future, and your hope will not be cut off" is repeated in 24:14bc to reinforce the advice to eat honey, which is here a metaphor for wisdom. The argument promises the reward to the righteous, but says nothing of future punishment for sinners who prosper and seem to be immune from it; the punishment of the wicked goes without saying. It is made explicit, however, in 24:19-20: "Fret not yourself because of evildoers, and be not envious of the wicked; for the evil man has no future (*'ahārīt*); the lamp of the wicked will be put out (*nēr rēšā'im yid'āk*)." The use of this particular metaphor echoes 13:9; 20:20; and Job 18:5-6; 21:17.²⁸

The retribution saying in 24:12d is theological in nature and refers to the obligation to help the innocent who are going to their deaths, a duty enjoined by imperatives in v. 11, and to possibly feigned ignorance of the situation (v. 12a). The sage reinforces his attribution of responsibility by asking: "... Does not he who keeps watch

22 See the Septuagint version (translation by C.H. Toy, *Proverbs*, 195): "If thou be wise, for thyself thou shalt be wise and for thy neighbors, but if thou prove evil, thou alone shalt bear the evil."

23 See also the statement about the self-destructive effects of drunkards' and gluttons' behaviour in 23:21.

24 The opening lines of ch. 2 of the Egyptian instruction text *Amenemope* contain a similar exhortation, but without any motivation like that of Prov 22:23. See *ANET*, p. 422, IV:4-7:

Guard thyself against robbing the oppressed
And against overbearing the disabled.
Stretch not forth thy hand against the approach of an old man,
Nor steal away the speech of the aged.

25 *A Hebrew & Chaldean Lexicon to the Old Testament* (Leipzig / London: B. Tauchnitz / Williams & Norgate, 1871) by J. Fuerst (transl. by S. Davidson) assumes the same meaning as for *'aqab*: "to intertwine, to plait into each other, to bind together, to spin"; hence "to plan a cunning device, to deceive, to defraud, to overreach." Some recent dictionaries assume an intended metathesis of *'aqab* into *qāba'*.

26 Chapter 6 of *Amenemope* contains a similar warning, but again without motivation; see *ANET*, p. 422: Do not carry off the landmark at the boundaries of the arable land,
Nor disturb the position of the measuring-cord ...

27 In Hebrew there are two particles here: *kl 'im* "for if." The Septuagint adds ... *ierēsēs auta* "for if you have regard to it."

28 In contrast to these passages, in 2 Sam 21:17; 1 Kgs 11:36; 15:4; Ps 132:17 the metaphor of the lamp has a marked positive significance in reference to David.

over your soul know it, and will he not requite man according to his work (*wēhēšib lē-'ādām kēpo'olō*)?" (v. 12b). The saying of vv. 15-16 is a warning against assailing a righteous man, motivated by an antithetically arranged recompense statement: "for a righteous man falls seven times (*šeba'*), and rises again;²⁹ but the wicked are overthrown by calamity." The contrast in the fates of the righteous and the wicked is reinforced by the disparity of numbers: "seven times" is obviously a term used symbolically for an unlimited number of times, in contrast to "calamity," which involves a single and decisive instance.

Chapter 24:17-18 warns against rejoicing in the misfortunes of an enemy, the reason being given in the negative final clause: "lest the Lord see it, and be displeased, and turn away (*wēhēšib*) his anger from him." The essence of the warning is that such rejoicing is morally bad (cf. v. 29). The negative final clause implies, then, that not only may God's anger "turn away from" the defeated enemy but that it may "turn to" upon him who gloats.³⁰ Such a change in God's attitude is understandable only in the light of punishment producing some sign of penitence in one party and guilty gloating in the other. The saying of 24:21-22 reflects the belief that the authority of the king is supported both by God's authority and by historical experience which demonstrates that disobedience to them both may result in sudden ruin.

The appendix (24:23-34) begins with an antithetical statement about judicial partiality, employing the principle of retribution: "He who says to the wicked, >You are innocent, < will be cursed by peoples, abhorred by nations; but those who rebuke the wicked will have delight, and a good blessing will be upon them" (vv. 24-25). This reflects the common Hebrew belief that invocation of cursing or blessing brings bad or good fortune to those concerned.

The other appearance of the recompense theme in the appendix is in the context of revenge: "Do not say, >I will do to him as he has done to me; I will pay the man back for what he has done<" (v. 29; cf. Matt 5:38-39). This advice does not necessarily contradict the old law of retaliation (cf. Exod 21:23-25; Lev 24:19-20; Deut 19:21),³¹ but rather reflects the sage's experience of the effects of revenge in personal relationships. Obviously it is also based on observation of the self-destructing effects of wickedness and on the certainty that God will ultimately repay evil (cf. 20:22), for the sage is a sage just because he can hold realities and truths in balance. So it is not surprising that similar thinking is found in the Babylonian *Precepts and Admonitions*: "Do not return evil to the man who disputes with you; requite with kindness your evil-doer, maintain justice to your enemy, smile on your adversary."³²

2. Wisdom Sentences

In contrast to the instruction passages, the wisdom sentences form complete and independent entities, rarely combining to create larger compositions. Nor do they provide clear criteria for determining coherence of theme in particular collections.³³ It is

29 Cf. Mic 7:8: "Rejoice not over me, O my enemy; when I fall, I shall rise ..."

30 See C.H. Toy, *Proverbs*, 448-49. W. McKane, *Proverbs*, 404, represents another view that is untenable: "... the conclusion which is drawn from this is not that mercy should be shown to a defeated enemy, but that one should refrain from gloating over him so that Yahweh's anger may not relent and his ruin may be final."

31 It is important to bear in mind that the old law of retaliation was not suggested as a right of private revenge, but as a legal regulation.

32 See W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1960) p. 100-101, ll. 41-44.

33 U. Skladny, *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) iden-

noteworthy that the collections of chs. 10-15 and 28-29 are predominantly in antithetic parallelism a phenomenon that, on such a scale at least, is unique in the Hebrew Bible. This explains why in these chapters more is said about reward for the righteous and punishment for the wicked than in chs. 16:1-22:16 and 25-27, where synonymous parallelism prevails. Antithetic parallelism is the most convenient form for expressing the different effects of positive and negative ways of life. In studying individual antithetical couplets, therefore, the principle of antithesis is an important key to resolving problems of textual criticism and to establishing the proper meaning of their constituent parts.

a) Chapters 10:1-22:16

In ch. 10 the theme of recompense appears in vv. 6, 7, 8, 9, 24, 25, 27, 28, 29, and 30. Most couplets contain general statements of reward and punishment that do not involve the characters, attitudes, or deeds of those concerned. Verse 6 (v. 6b reappears in v. 11b) reads: "Blessings are on the head of the righteous, but the mouth of the wicked conceals violence." In contrast to this unnatural antithesis, the Septuagint version implies a slightly different Hebrew text: "The blessings of the Lord are on the head of the righteous man, but untimely grief shall cover the face of the wicked." The antithesis of v. 7 is complete: "The memory of the righteous is a blessing, but the name of the wicked will rot (*yirqāb*)." Some exegetes propose the emendation of *yirqāb* to *yūqāb* "will be cursed" in order to introduce the natural antithesis to "blessing." But the contrast between the durability of the righteous and the impermanence of the wicked in the received text needs no emendation, and the thesis is generally accepted as valid. Job, however, for instance, expresses the opposite point of view in 21:7-34.³⁴ In vv. 8 and 9 punishment is not explicitly mentioned but is implied: "The wise of heart will heed commandments, but a prating fool will come to ruin. He who walks in integrity walks securely, but he who perverts his ways will be found out (*yiwwāde'a*)." The expression "will be found out," literally "will be known," implies that the guilt of him who walks in tortuous ways will be unmasked and punished accordingly. The contrast between the fate of the righteous and the wicked in vv. 24, 25, 27, 28, 29, and 30 is exact and the meaning always obvious.

In ch. 11 most sentences enunciate the doctrine of recompense: vv. 3-8, 17-21, 23-31. The text is usually clear and its purport obvious, but some couplets deserve individual mention. Verse 7 is not antithetical in form and is concerned only with the fate of the wicked: "When a wicked man dies, expectation perishes, and hope set in riches is cut off."³⁵ The Septuagint, however, translates antithetically: "When a righteous man dies his hope does not perish, but the boast of the wicked perishes." This rendering clearly insinuates a belief in immortality. Verse 8 foretells a reversing of positions in the long term: the righteous man who suffers will ultimately be rescued, and

tifies with limited persuasiveness marks of thematic coherence: the righteousness // wickedness antithesis (chs. 10-15), God and the king (chs. 16:1-22:16), nature in general and agriculture (chs. 25-27), the king and the instruction of young men (chs. 28-29). See also the principles of classification of the sentences outlined by W. McKane, *Proverbs*, 11, 415: Class A - old wisdom concerned with the education of the individual; class B - predominantly negative statements concerning the community; class C - God-language expressive of a moralism reflecting Yahwistic piety.

34 See also *Julius Caesar* 3.2:

The evil that men do lives after them;
The good is oft interred with their bones.

35 The translation by W. McKane, *Proverbs*, 227.

the evildoer who seemingly prospers will sooner or later take his place in affliction. Verse 17 reads literally: "A man who is kind does good to his soul, but a cruel man brings into trouble his flesh." The anthropological terms "soul" // "flesh" are in Hebrew the usual means of expressing the idea of "self." The sentence points, therefore, to the recoil upon the self of one's attitude to others. Verse 21 emphasises the certainty of retribution: the popular asseverative phrase of asseveration *yād lēyād* "hand to hand" means "be assured, assuredly": "Be assured, an evil man will not go unpunished, but those who are righteous will be delivered." The Targum offers a different rendering of 21a: "He who stretches out the hand against his neighbour will not be acquitted of evil."³⁶

The chapter ends (v. 31) with a progressive parallelism that reads literally: "Behold, the righteous in the land will be repaid, how much more the wicked and the sinner!" The Septuagint renders it as follows: "If the righteous man is scarcely saved, where will the impious and sinner appear?" (quoted in 1 Pet 4:18). The obvious underlying idea is that even the righteous, who are capable of falling into sin, will not escape punishment for evildoing: all the more must this be true of the wicked.

In ch. 12 the following sentences suggest some kind of recompense: vv. 2, 3, 7, 13, 14, 19, 21, 28. Verses 13-14 (for v. 13 cf. 11:9; 18:7; 29:6, and for v. 14 see 13:2a; 14:14; 18:20) in particular deserve attention: "An evil man is ensnared by the transgression of his lips,³⁷ but the righteous escapes from trouble. From the fruit of his words a man is satisfied with good, and the work of a man's hand (*ūgēmūl yēdē-'ādām*) comes back (*yāšūb*)³⁸ to him." The Septuagint has a more elaborate rendering of v. 13: "By the sin of his lips the sinner falls into snares, but the righteous escapes out of them. He whose looks are gentle will be pitied, but he who encounters (men) in the gates will afflict souls."

In ch. 13 recompense plays its part in vv. 2, 6, 9, 13, 21, 22. The interpretation of v. 13 is controversial. In view of its antithetical form the RSV translation is to be preferred: "He who despises the word brings destruction on himself (*yēhābel lō*), but he who respects the commandment will be rewarded (*yēšullām*)." This use of the verb *hābal* is consonant with its Akkadian and Old-South-Arabian meaning.³⁹ The Targum has a slightly different rendering: "He who shows contempt for the word will be damaged by it, but he who fears the command will be repaid with good." The Septuagint adds the triplet: "A crafty son will have no good thing, but the affairs of a wise servant will be prosperous, and his path will be directed aright."

In ch. 14 the recompense theme sounds unmistakably in vv. 1, 3, 11, 12 (=16:25), 14, 22, 26, 27, 32, 34. Of these, vv. 14 and 32 present substantial textual and interpretative difficulties. As the text stands, v. 14 must be rendered: "From his ways the backsliding in his heart (*sūg lēb*) is sated, and from himself (*mē'alāw*) the good man." The commentaries' usual suggestion is that *mē'alāw* must be emended to *mimma'lālāw* "from his deeds." Such an emendation is, however, unnecessary, for poetry has its own prerogatives. The underlying idea is explicit in Gal 6:7: "... for whatever a man sows, that he will also reap." Isa 3:10 applies this only to the righteous:

36 For translation of this and other passages see J.F. Healey, *The Targum of Proverbs Bible* (Abram B 15; Edinburgh: T. & T. Clark, 1991). Rashi thinks that "hand to hand" signifies the retribution coming from the hand of God to the hand of the wicked.

37 Literally: "In the transgression of the lips is a snare to the evil man."

38 So Ketib, but Qere has *yāšūwb*.

39 L. Koehler and L. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: E.J. Brill, 1958) suggest, however, the meaning under II: "seize a thing as a pledge."

"Tell the righteous that it shall be well with them, for they shall eat the fruit of their deeds." The Targum renders 14:14: "He who is haughty of heart gets satisfaction from his own ways, but a good man gets satisfaction from *his good*." The Septuagint differs considerably: "From his ways is sated the bold of heart, but from his thoughts the good man."

Verse 32 reads: "The wicked is overthrown by his calamity (*b'ērā'atō*), but the righteous finds refuge [even] in his death."⁴⁰ The Targum has: "Through his wickedness the wicked man is ruined, but he who has trust who dies is righteous." It is surprising that most translations and interpreters prefer the Septuagint rendering which reads: "The wicked is overthrown because of his evil-doing, but the righteous may trust to his integrity." It is true that the word *rā'ah* itself can equally well be rendered "calamity" and "evil-doing, wickedness." But *māwet* "death" in v. 32b suggests "calamity" rather than "evil-doing" in the parallel v. 32a. The emendation of "death" to "integrity" in order to avoid the implication of a doctrine of immortality allegedly missing in the book of Proverbs is questionable: there are similar statements elsewhere in the Hebrew Bible (cf. Gen 5:24; 2 Kgs 2:1-14; Ps 49; 73).

Chapter 15 mentions recompense in vv. 6, 10, 24, 25, 27; the first two require comment. Verse 6 reads literally: "The house of the righteous is a great store, but in the revenue of the wicked is a thing troubled (*ne'kāret*)"⁴¹. The Targum has: "In the house of the righteous man is great wealth, but the harvest of the wicked will be spoiled." The Septuagint offers two renderings: "In amassing righteousness is much strength, but the impious will be destroyed with the entire root from the land. In the house of righteous men there is much strength, but the fruits of impious men will be destroyed." Verse 10 introduces the concepts of mercy and forgiveness by threatening: "There is severe discipline (*mūsār*) for him who forsakes the way; he who hates reproof (*tōkaḥat*) will die." The instruction contains a similar threat in its larger context (cf. 1:20-33). The principle behind this sentence refers to those who are not amenable to correction of various kinds, including corrective punishments. The incorrigible are denied mercy since they travel the road of self-will that must ultimately lead to a death that is the child of their own decisions and deeds. The sentence is reminiscent of the advice in 3:7: "Be not wise in your own eyes ..." and of the statement in 14:12 and 16:25: "There is a way that seems right to a man (*yāšār lipnê-'iš*), but its end (*wē'ahā-rītāh*) are the ways of death" (cf. 5:4-6,22-23; 7:26-27; 9:17-18; Matt 7:13-14). The Targum renders the plural "ways" in v. 10b with the singular: "The correction of a wicked man makes his way wander and whoever hates chastisement will die." The Septuagint deals with v. 10b as follows: "... the end of it goes into the depths of Hades." The basis of the sentence's most general theme is obviously the illusive character of human plans and affairs, but there is no need to argue that the root of human illusions is man's "lack of discipline" (cf. 5:23) or his "craving" (cf. 10:3), stepping-stones leading to blind self-will. The opposite way is the way of wisdom: "The wise man's path leads upward to life, that he may avoid Sheol beneath" (15:24). The idea of final judgment implicit in the words "end," "death," and "Sheol" does not necessarily refer to punishment in the other world; it probably designates the inevitable final outcome

40 C.H. Toy, *Proverbs*, 300, expresses very well the essence of the sentence in Hebrew: "... the contrast is between the absoluteness of the fall of a wicked man, and the confidence or trust which the good man has even in the greatest of calamities."

41 For the meaning of the verb *'akar* in the same sense cf. 11:29; Judg 11:35; 1 Sam 14:29; 1 Kgs 18:17. J. Fuerst, *A Hebrew & Chaldee Lexicon to the Old Testament*, 1047, states, however: "*ne'keret* Prov. 15,6 is probably a noun meaning *trouble, disturbance*."

of man's aberrations.

In ch. 16 vv. 4, 5, 6, 7, 17, 18, 20, 22, 25(=14:12) reflect the doctrine of recompense; the content of vv. 4 and 6 is of special interest. Verse 4 reads: "The Lord has made everything in relation to its counterpart (*lamma'ânêhû*),⁴² even the wicked for the day of trouble (*l'ÿôm râ'âh*)." This statement is sometimes interpreted as implying predestination to evil.⁴³ It is, however, more likely that the emphasis is intended to lie on the correspondence between the wickedness of the wicked and their punishment; "the day of trouble" is the day of judgment or punishment.⁴⁴ The word *ma'ânêh* means etymologically "answer" which does not support the translation "purpose" or "design." Verse 6 reads: "By loyalty and faithfulness iniquity is atoned for (*ÿêkuppâr*), and by the fear of the Lord a man avoids evil (*sâr mërâ*)." Since the word *kpr* in various forms appears most frequently in priestly texts designating atonement by offerings the statement points to the two fundamental ways of atonement that result in the averting of punishment: disposition of mind and ethical integrity. The word "evil" in v. 6b obviously designates misfortune in the sense of punishment.

In chapters until 17-22 the theme of recompense rarely surfaces, nor, when it does, are there any great difficulties of text or sense. These passages are: 17:5,13,15, 20; 18:7,10,12,20,21; 19:5,9,16,17,23,29; 20:7,20,22,28; 21:5,12,16,21,28; 22:3,4, 8,9,14.

b) Chapters 25-29

In ch. 25 there is only one clear mention of recompense: 25:21-22; it counsels kindness and magnanimity to an enemy, followed by a double motivation: "If your enemy is hungry, give him bread to eat; and if he is thirsty, give him water to drink; for you will heap coals of fire on his head, and the Lord will reward you (*ÿešallem-lâk*)" (cf. 20:22; 24:17-18, 29; Matt 5:44-45; Rom 12:20-21). The first motivation, "for you will heap coals of fire on his head," obviously signifies the pain of contrition which is a self-inflicted punishment resulting in penitence. The advice and the motivation point to the fact that undeserved kindness awakens feelings of remorse in a guilty man and is therefore the most constructive way of taking vengeance on him a paradoxical vengeance that can convert an enemy into a friend.⁴⁵

Chapter 26 contains two remarkable statements: vv. 2 and 27. Verse 2 reads literally: "Like a sparrow in wandering, like a swallow in flight, so is a groundless (*hinnâm*) curse, it does not come (*lô' tâbô*)." The Targum renders the passage: "Like a sparrow flying quickly and like a bird flying away, so a curse which has no cause will have no effect." The Septuagint has: "Like birds fly and sparrows, so an empty curse will not come to anybody." The Hebrew margin suggests "comes to him (*lô*)" in the

42 Normally the phrase is to be read *l'ma'ânêhû*. The translation of v. 4a follows W. McKane, *Proverbs*, 235; commentary 497.

43 See C.H. Toy, *Proverbs*, 321: "... since the wicked are punished, it is Yahweh who has created them to that end ..."

44 W. McKane, *Proverbs*, 497, explains the meaning thus: "The sentence >Yahweh has made everything in relation to its counterpart< suggests a self-contained, self-regulating order rather than theodicy in the strict sense, i.e., a government which is enforced by repeated forensic interventions made by Yahweh either to >justify< or >condemn<."

45 This general experience explains why similar advice is found in the Babylonian *Precepts and Admonitions* (see W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 100, ll. 41-44): "Do not return evil to the man who disputes with you; requite with kindness your evil-doer, maintain justice to your enemy, smile on your adversary."

second line. If *lô* "to him" refers to the cursed this indicates, echoing the old belief, certainty that a curse uttered will alight upon him against whom it is directed. The word *hinnâm* "groundless," however, and various statements about the recoil that follows evil intent may indicate that *lô* refers to the curser rather than the cursed. According to Gen 12:3 God promises Abraham: "I will bless those who bless you, and him who curses you I will curse ..."

The most striking example of malice rebounding on its perpetrator is found in Prov 26:27: "He who digs a pit will fall into it, and a stone will come back upon him who starts it rolling" (cf. 1:17-18; 5:22; 14:32; 22:8; 28:10; 29:5; see also Isa 33:1; Hos 8:7; 10:13; Ps 7:15-17; 9:16; 37:14-15; 57:7; Job 4:8; 15:35; Qoh 10:8-9; Esth 7:10; 9:1; Dan 6:24; Wis 11:16; 12:23; Sir 27:25-27; Tob 14:10).⁴⁶ This idea is most clearly expressed in Sir 27:25-27: "Whoever throws a stone straight up throws it on his own head; and a treacherous blow opens up wounds. He who digs a pit will fall into it, and he who sets a snare will be caught in it. If a man does evil, it will roll back upon him, and he will not know where it came from." But why should the negative particle *lô* be changed into the pronoun *lô*? The imagery of the bird's motion in the first line indicates that the bird never reaches any definite place and, since the first line is an illustration of the second, it obviously expresses the belief, supported by common sense, that a groundless curse fails to reach its target (cf. the broader perspective in Num 22:24). Only such an interpretation is truly in line with the principle of strict justice observed throughout the book of Proverbs.

Chapter 27 is not relevant to the theme of this study, but ch. 28 contains a number of pertinent and noteworthy statements: vv. 1, 10, 13, 14, 16, 17, 18, 20, 22, 25, 26, 27. Verse 1 reads: "The wicked flee when no one pursues, but the righteous are bold as a lion."⁴⁷ The writer was possibly thinking of bad and good consciences in opposing types of men, which gave rise to feelings of insecurity or security. These contrary feelings are not, however, confined to the emotions; they correspond to inward and outward actualities. Since acts of wickedness contradict the very nature of human beings and of the universe, they are in essence self-destructive, while acts of right-

46 See also *Ahiqar* IX:126: "[Do not draw] your bow and shoot your arrow at the righteous man, lest the gods come to his aid and turn it back against you"; *Jubilees* 4:31-32: "At the end of that jubilee Cain was killed one year after him. And his house fell upon him, and he died in the midst of his house. And he was killed by its stones because he killed Abel with a stone, and with a stone he was killed by righteous judgment. Therefore it is ordained in the heavenly tablets: >With the weapons with which a man kills his fellow he shall be killed just as he wounded him, thus shall they do to him<"; *The Testament of Gad* 5:10-11: "For by whatever human capacity anyone transgresses, by that he is also chastised. Since my anger was merciless in opposition to Joseph, through this anger of mine I suffered mercilessly, and was brought under judgment for eleven months, as long as I had it in for Joseph, until he was sold" - for translation of all three passages see J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha I-II* (London: Darton, Longman & Todd, 1983 and 1985); the thanksgiving hymn II:29 from Qumran: "But as for them, the net they have spread for me, shall catch their own feet; and (in) the snares which they have hid for my life, they themselves fell therein. But my foot standeth in uprightness" - for the translation see M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns* (STDJ 3; Leiden: E.J. Brill, 1961); in Egyptian *The Instructions of Onchsheshonqy* 22:5: "He who shakes a stone - it will fall on his foot"; W. Shakespeare, *Hamlet*, Scene 17 (4.7) 2826-29 (speaks King): "... conuert his Guilts to graces, so that my arrowes too slightly tybered for so loude a wind, would haue reuerted to my bowe againe, and not where I had aym'd them"; the same, *Hamlet*, Scene 19 (5.2) 3528-29 (speaks Laertes): "Why as a woodcock to mine owne sprindge Ostrick, I am iustly kild with mine owne treachery"; the same, *Iulius Caesar*, Scene 15 (5.3) 2322-24 (speaks Brutus): "O Iulius Caesar, thou art mighty yet, thy Spirit walkes abroad, and turnes our Swords in our owne proper Entrailles" - see *William Shakespeare: The Complete Works: Original-Spelling Edition* (ed. S. Wells and G. Taylor; Oxford: Clarendon Press, 1986).

47 The Hebrew text has in 1a plural verb with singular noun, in 1b plural noun with singular verb, but the Septuagint regularises the grammar. The Targum gives: "The wicked flee when there is nobody pursuing them, but the righteous are like a lion which looks out for its food, hoping for wisdom."

cousness are edifying. Consequently, at least the end results of such contrasting deeds inevitably show that man's inmost feelings reflect the inward as well as the outward processes of recompense. The wicked are pursued by their own shadows, which hound them to destruction, whereas the righteous are secure in their positions. The meaning of v. 17 on the one hand and vv. 13 and 14 on the other can be properly evaluated in light of the intrinsic effects of vice and virtue. Verse 17 reads: "If a man is burdened with the blood of another, let him be a fugitive until death; let no one help him."⁴⁸ Murder is so extreme an example of transgression that there is no way in which a murderer can escape the death sentence.⁴⁹ This extreme case must all the more persuade us that the self-destructive results of wickedness cannot be concealed; to try to do so would merely worsen the situation. If the wicked man persists in his wickedness he denies the truth about himself and, by hardening his heart (cf. v. 14b and 29:1), accelerates the process of self-destruction. The only way out is the recognition of transgressions and submission to the discipline of penitence. The antithesis in v. 13 declares: "He who conceals his transgressions will not prosper, but he who confesses (*môdeh*) and forsakes them will obtain mercy (*yěruḥām*)" (cf. Isa 1:16-18; Hos 14:2-4; Ps 32:3-5; Job 31:33-34).

In ch. 29 the theme of recompense recurs in vv. 1, 5, 6, 14, 16, 18, 23, 24, 25. Only v. 1 needs comment: "He who is often reproved, yet stiffens his neck (*makšeh-ōrep*) will suddenly be broken beyond healing." This means primarily that the aim of reproof is salutary correction, and its repetition indicates perseverance in good intent on the part of the reprover. There is, however, a limit to patience; stubborn incorrigibility blocks all the roads of reform and leads inevitably to destruction.

Conclusion

Throughout the book of Proverbs men are judged by their attitude to the law of right, which covers all aspects of ethical life. The sages insist repeatedly that happiness follows obedience and misfortune disobedience to that law, which is not viewed in relation to divine inspiration or formal authority, but to man's conscience, reason, and experience. By their attitude to the law of right men are sharply divided into good and bad.

Many of the book's statements seem ethically defective in at least two points: first, they do not suggest that virtue should be pursued and vice avoided for their own sake; secondly, rewards and punishments are not delineated from the inward but from the outward perspective (material prosperity, long life, peace, honour, etc., or their opposites). None the less, it is impossible to deny the basic thesis of the book of Proverbs: good thoughts and actions produce healthy fruits, while intrigues and evil deeds lead to (self-) destruction. The most paradoxical instances given are examples of poetic justice in which the wrongdoer is hoist with his own petard. We must not, of course, overlook the fact that the sages specify neither the time nor the manner of recompense, and sometimes explicitly assert that such consequences appear only in the long term. In some circumstances this final outcome is needed to confirm the consciousness of the natural necessity of punishment.

48 The Septuagint differs considerably from the Hebrew: "He who goes surety for a man on a charge of murder will be obliged to flee and will not find security." The Targum has: "A man who is guilty of the blood of a person, even to the pit he may flee, but they will not capture him."

49 See W. McKane, *Proverbs*, 626: "The murderer will be a fugitive until he dies, but however hard he may endeavour to run away from death, he is being borne irresistibly towards the place where life will be swallowed up in death."

In general, it is not possible to determine whether recompense is a function of natural law or a result of divine intervention.⁵⁰ Explicitly theological statements are rarely encountered in Proverbs. It is evident, however, that monotheism and the associated principle of divine providence are assumed throughout. The sages believe that nothing happens unless by the explicit or implicit will, i.e., order or permission of God. The boundary between the natural processes of recompense and God's *ad hoc* intervention, and the manner in which inner life affects outward happenings (and *vice versa*) always remain a mystery. The book of Proverbs is a special genre of literature, and concerns itself mainly with the facts of outward experience: it attempts no analysis of man's inner life in relation to himself, to God, and to his fellow-men.

50 See K. Koch, "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?", *ZThK* 52 (1955) 1-42 = *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (WdF 125; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972) 130-81 - English translation "Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?", *Theodicy in the Old Testament* (ed. J.L. Crenshaw; IRT 4; Philadelphia, PA / London: Fortress Press / SPCK, 1983) 57-87, who finds in the book of Proverbs welcome support for his claim that the Old Testament does not point to "retribution" but to built-in and inherent connection between an action and its consequences. Cf. G. von Rad, *Old Testament Theology. Volume One* (London: SCM Press, 1975) 265; W. McKane, *Proverbs*, 271.

Der Mensch ein endliches und unendliches Wesen

BORUT OŠLAJ, SLOWENIEN

POVZETEK

ČLOVEK KONČNO IN NESKONČNO BITJE

Trstenjakova knjiga s tem naslovom je doslej najbolj obsežna in sistematična antropologija, ki je bila napisana s stališča pastoralnih vprašanj. Glede na to, da je Trstenjak po izobrazbi teolog, psiholog in filozof, ima njegovo delo tako že v osnovi zavidljivo širino. Analiza dela nam je pokazala, da stoji Trstenjakova misel v svoji izvornosti in pristnosti pred sleherno delitvijo med znanstvenim in neznanstvenim, religioznim in filozofskim, pojmovnim in poetičnim, in prav tu leži največja vrednost obravnavanega dela.

V svojem antropološko-ontološkem nastavku razume Trstenjak človeka kot metafizično mejno bitje, ki je razpeto med empirično vsakdanjostjo in transcendenco, ki med obema ravnema stalno niha, in si z dejavnostjo svojega simboličnega bivanja prizadeva ta dualizem odpraviti. Simbolično je tisto bitje, ki si ga prizadevamo razložiti z nekim drugim bitjem, je bitje, ki v samem sebi ne more najti dokončne razlage. Toda človek je hkrati tudi semantično zaznamovano bitje, ki s svojo molitvijo prisluškuje božji besedi in v tem dosega harmonijo z božjo popolnostjo.

Kot biološko bitje je človek končen, v svobodi svojega kulturnega in duhovnega ustvarjanja pa se potrjuje kot neskončno bitje. Hrepenenje in upanje, ki sta molitvi notranja, sta dva najpomembnejša načina, s pomočjo katerih se človek dviguje nad svojo končnost. Upanje je popolnoma odprtost v prihodnost, kjer se krog oddaljevanja od sveta obrne v nasprotno smer, v smer izvirnega približevanja in združevanja s svetom: "Spero ergo sum".

Osebnost je tisti pojem, s katerim Trstenjak zajame človeka v vsej njegovi različnosti, z vsemi njegovimi ekstremi. Človek je tukaj predstavljen kot zelo kompleksno, večstransko prepleteno bitje, ki neprenehoma niha med svojimi posebnostmi. Osebnost je terminus medius človeka, je ključni pojem, v katerem so vse posebnosti in dimenzije človeka združene v sozvočje.

I. Methodologische Voraussetzungen

Trstenjaks Buch "Der Mensch ein Endliches und Unendliches Wesen" ist sein grosser Beitrag zur Renaissance der Anthropologie im 20. Jahrhundert. Dieser Beitrag ist um so grösser, wenn wir wissen, daß das bisher die umfangreichste und systematischste Anthropologie ist, die in Bezug auf pastorale Fragen geschrieben worden ist.

Wenn sich pastorale und anthropologische Fragen auf dem selben Problem-Feld, mit dem selben Forschungsgegenstand treffen, mit dem Menschen, stellt sich gleich folgendes, radikal methodologisches Problem heraus: Wie ist es möglich, einen konkreten Gegenstand aus zwei scheinbar völlig verschiedenen Ausgangspunkten konsequent zu erforschen, christlichen und wissenschaftlichen, absolut apriorischen und induktiven, ohne dabei widersprüchlich zu sein. Trstenjak versteht Anthropologie als Ersatz für Metaphysik und ihre Fortsetzung. Die moderne Welt wehrt sich gegen Metaphysik", "deshalb treibt sie sozusagen neben sich selbst ihre eigene Knospe unter dem Namen Anthropologie".¹ Zwischen beiden besteht aber ein wesentlicher Unterschied: "Metaphysik kommt "von oben", ist deduktiv, Anthropologie aber "von unten", ist induktiv, d.h. empirisch."² Trstenjak als Psychologe will natürlich mit der deduktiven Methode nichts zu tun haben, weil er aber gleichzeitig Theologe und Christ ist, scheint es, daß er in dem Augenblick, wo er sich in der Alternative Deduktion-Induktion für die letztere entscheidet, schon im Widerspruch mit sich selbst ist. Im ersten Augenblick scheint es, daß die deduktive Methode und christliche Apriorität dieselben methodologischen Eigenschaften haben, deshalb würden wir zumindest erwarten, daß sich der Autor zuerst mit diesem Problem auseinandersetzen wird, aber das - zur Verwunderung des Lesers - geschieht nicht. Trstenjak setzt seine Forschung fort, als ob es dieses Problem überhaupt nicht gäbe, oder es ist für ihn zumindest bedeutungslos. Warum?

Jede systematische Anthropologie verlangt ihre eigene ontologische Grundlage, die entweder als Ausgangspunkt verstanden wird (metaphysisch-deduktive Methode), oder sie wird aus konkret-empirischen Forschungen auf induktive Weise ausgeführt. Prinzipiell versucht sich heutzutage jeder von der deduktiven Methode zu distanzieren, mit der Begründung, sie sei unwissenschaftlich. Andererseits, wenn wir bei der Erforschung des Menschen der induktiven Methode vertrauen, stellen wir ziemlich bald fest, daß wir das induktive Verfahren nicht konsequent ausführen können, nicht nur deshalb, weil es unmöglich ist, alle einzelnen Beispiele zu überprüfen, sondern vor allem deshalb, weil jede Menschen-Forschung zumindest eine minimale Voraussetzung dafür verlangt, was der Mensch überhaupt ist. Wenn es diese Voraussetzung nicht gäbe, würden wir überhaupt keinen Masstab dafür haben, welche Einzelfälle es auszusuchen gibt. In dem Fall würden wir uns in eine Fülle von völlig gleichwertigen Tatsachen verlieren. Daß die Tatsache nur dann Tatsache ist, wenn sie durch eine bestimmte Theorie beleuchtet ist, das hat uns schon Hegel deutlich gezeigt. Das induktive Verfahren ist also viel zu nah an der deduktiven Sünde, um seiner wissenschaftlichen Exaktheit blind zu glauben. Es kann also die Schlussfolgerung gezogen werden, daß jeder Forscher, dem die Wissenschaftlichkeit bei seiner Arbeit als Mass dient, in einer zumindest minimalen Weise der deduktiven Methode unterliegt, und somit also unwissenschaftlich, d.h. metaphysisch ist. Nach den ungelungenen positivistischen Bemühungen ist heute die alternative Frage, Wissenschaft oder Metaphysik, überhaupt nicht mehr relevant. In einer bestimmten Weise ist die Wissenschaft genau

1 Anton Trstenjak, Človek končno in neskončno bitje, Mohorjeva Družba, Celje 1988, S.15

2 Trstenjak, S.15-16

so metaphysisch wie die Metaphysik wissenschaftlich ist; eine genaue Grenze zwischen beiden zu ziehen ist unmöglich. Heute werden sogar schon Untersuchungen durchgeführt, die zu beweisen versuchen, daß die Metaphysik ein unvergleichbar breiterer Begriff ist als der der Wissenschaft, und daß Wissenschaft nur eine der Wirkungen der Metaphysik sei. Solche Überlegungen bedeuten natürlich nicht, daß die deduktive Methode wieder die führende Rolle übernehmen soll, ihr Ziel war höchstens das - heute schon weitgehend erreicht - daß die Forscher nicht mehr traumatisch belastet sind mit der Vorstellung der wissenschaftlichen Exaktheit. Trotzdem kann sich natürlich niemand mehr eine Spinoza-artige Deduktion leisten.

Kehren wir wieder zu Trstenjak zurück. Wir gehen von der nächsten Voraussetzung aus: wenn die metaphysisch-deduktive Methode des Philosophen auf derselben Ebene ist wie der Gottes-Glaube eines religiösen Menschen, in dem (Gott) alles enthalten ist und aus dem alles emaniert, dann ist Trstenjaks Arbeit in jedem Fall fragwürdig. Um diesen Verdacht zu entziffern, müssen wir zunächst folgendes Problem abgrenzen: Welcher Unterschied besteht zwischen durch den Glauben gesetztem Gott, aus dem die ganze Welt emaniert und philosophischem A priori-Gesetz, aus dem der Philosoph den Kosmos abzuleiten versucht. Zunächst ist es klar, daß auch der Philosoph an seinen a priori Ausgangspunkt glauben muss, sonst würde er ihn nicht vertreten; aus diesem Standpunkt können wir also beide nicht dadurch unterscheiden, daß einer glaubt und der andere nicht, sondern muss der Unterschied in der Art ihres Glaubens gesucht werden, also wie glaubt der Erste und wie der Zweite. Es handelt sich hier um den wissenschaftlichen und religiösen Glauben. Beim religiösen Glauben geht es stets um ein persönliches, emotionelles und intellektuelles Verhältnis zu Gott, der hier als letzter Grund verstanden wird (Gottes-Gestalt kann auch durch andere unpersönliche Formen, z.B. Pantheismus, Deismus, ersetzt werden). Beim religiösen Glauben ist deshalb jede Beweisführung und jede Begründung unnötig und widersinnig. Beim wissenschaftlichem Glauben geht es aber in erster Linie um ein intellektuelles Überzeugtsein (weniger emotionelles) von den ersten Begriffen und Erscheinungen, die für ihn zwar nicht beweisbar sind, er muss aber aus diesen Voraussetzungen ein konsequentes System ausführen, in dem alle beweisbaren Tatsachen eingeschlossen sind. Ist diese Ausführung nicht erfolgreich, so ist er bereit, die Ausgangspunkte zu verändern. Wenn ein Wissenschaftler an die a priori Ausgangspunkte (Paradigmen) glaubt, sind sie für ihn keineswegs "Zweck an sich", sondern nur ein Mittel, um das ganze wissenschaftliche Bild des Problems darzustellen. Beim religiösen Glauben ist es genau umgekehrt: Gott wird hier gleichzeitig als letzter Zweck und Grund thematisiert. Für den, der wirklich an Gott glaubt, können alle Tatsachen dieser Welt gegen seinen Glauben sprechen und er wird ihn trotzdem nicht verändern. Als Ausgangspunkte für die systematische Forschung von bestimmten Problemfeldern, sind wissenschaftlicher und religiöser Glaube nicht auf derselben Ebene und deshalb nicht unmittelbar miteinander vergleichbar. Der Erste ist im Dienst der Wissenschaft, der Zweite ordnet sich aber niemandem unter, ausser sich selbst.

Trstenjak ist ein Theologe, Psychologe und Philosoph. Als Psychologe ist er ein Wissenschaftler, der die induktive Methode vertritt, als Theologe ist er schon a priori unwissenschaftlich, erörterndes Werk sollte aber philosophisch sein. Der Konjunktiv wird deshalb verwendet, weil das erst zu beweisen ist. Wir haben schon erwähnt, daß systematische Anthropologie klare ontologische Premissen verlangt. In Trstenjaks Buch sind ontologische Standpunkte nirgendwo systematisch und explizit erwähnt; sie sind ersetzt durch den Glauben. Statt Ontologie, der Glaube. In dem Moment, da er seinen Glauben systematisch, explizit und exakt zu beweisen und auszuführen versucht hätte, würde er nicht mehr glauben. Meine These ist folgende: Gerade deshalb,

weil Trstenjaks Glaube den zentralen Teil seiner Anthropologie darstellt, ist dieses Werk keineswegs ideologisch belastet und "wissenschaftlich" fragwürdig. Es ist "wissenschaftlich" viel mehr umstritten, wenn wir z.B. als Atheisten auf die bestimmten a priori Gesetzmäßigkeiten schwören würden (die in Wissenschaften meistens als stille, unthematisierte Voraussetzungen fungieren - Kuhn) und aus denen dann ein System zu deduzieren versuchten, und zwar aus zwei Gründen: Erstens, wissenschaftlich umstritten ist - wie gesagt - schon die Deduktion selbst, und zweitens, hinter solchen a priori Gesetzmäßigkeiten steht meistens nicht viel mehr als ein Teil persönlicher (subjektiver) Überzeugung.

Wir haben uns gefragt, ob Trstenjaks Buch wegen der erwähnten Ausgangspunkte überhaupt als Philosophie verstanden werden darf. Wenn Philosophie "Liebe zur Weisheit" sein soll, wie ursprünglich, und nicht episteme in Form der Wissenschaft - in diesem Fall würde sie nämlich ideologisch belastet sein durch die spezifischen Eigenschaften, die der Wissenschaft als occidentalem Phänomen inherent sind - dann muss sie sich von wissenschaftlich ideologischen Bewertungen, verschiedenen gnoseologischen Methoden und Wegen zur Weisheit befreien. Indem die Wissenschaft, im Wunsch exakt zu sein, der Religion den Rücken gezeigt hat, hat sie ein Gebiet verloren, wo die reichsten Erfahrungen menschlichen Geistes akkumuliert waren. Indem sie sich grosse Mühe gegeben hat, die Religion als Ideologie darzustellen, war sie selbst deutlich mehr ideologisch. Es ist nur ein Schein, daß mit dem religiösen Glauben an Gott schon alles entschieden ist, und deshalb aus wissenschaftlichem Standpunkt ideologisch und uninteressant. Kein Begriff ist so unbestimmt, so voll und leer gleichzeitig wie der des Gottes. Wegen diesen Eigenschaften ist er weit von jeglicher Ideologie, was man aber nicht von somanchem wissenschaftlichen Begriff behaupten könnte, der mit seiner trockenen Exaktheit und eindeutigen Bestimmtheit viel näher der Gefahr ist, ideologisch zu werden. Einen auf diese Art definierten Gottesbegriff in die Philosophie hineinzubringen, ist eine philosophische Tat par excellence. Wir betonen noch einmal: Philosophie wird hier unideologisch verstanden, d.h. als Liebe zur Weisheit und nicht als Wissenschaft. Wenn wir uns um die Weisheit bemühen, ist es völlig unverständlich ein Gebiet zu verwerfen, das von allen am nächsten an der Weisheit stand, nur wegen zahlreichen Vorurteilen und dem negativen äusserlichen Schein, den die Religion durch die Geschichte bekommen hat.

In dem Sinne können wir behaupten, daß Trstenjaks Arbeit echt philosophisch ist, weit von jeglichen Ideologien, unermesslich voll und doch mit einem leeren Punkt tremendum et fascinosum, der unaussprechlich bleibt, weil er unaussprechbar ist.

Es stimmt zwar, daß Trstenjak ständig als Christ auftritt, was im Bezug auf andere Religionen leicht einen ideologischen Schein annehmen könnte; doch dazu gibt es folgendes zu sagen: das Verhältnis zwischen Christentum und (z.B.) Islam innerhalb der Religionen ist keineswegs adäquat dem Verhältnis zwischen Existenzialismus und Positivismus innerhalb der Philosophie. Zwischen verschiedenen Religionen gibt es unvergleichbar mehr Gemeinsames als zwischen verschiedenen Philosophien. Alle Religionen sprechen von demselben, nur die Art u. Weise unterscheidet sich; Philosophien? Nicht. In diesem Fall kann man so was nicht sagen.

So viel über die methodologischen Voraussetzungen. Gehen wir jetzt genauer zum Inhalt über.

II. Ontologisch-anthropologische Voraussetzungen

"Und Abel ward ein Viehhirt, Kain ein Landbauer. Und es geschah nach Verlauf von einiger Zeit, daß Kain von der Frucht des Landes Jehova ein Opfer brachte. Und Abel brachte auch von den Erstlingen seiner Herde und ihrem Fette. Und es sah Jehova auf Abel und auf dessen Opfer. Auf Kain aber und auf dessen Opfer sah er nicht. Darum entbrannte Kain sehr; es senkte sich sein Blick." "Einst besprach sich Kain mit seinem Bruder Abel. Und da geschah es, als sie auf dem Felde waren, daß Kain gegen seinen Bruder Abel sich erhob und ihn erwürgte. Und Jehova sprach zu Kain: Wo ist Abel, dein Bruder? Er sprach: Ich weiss es nicht. Bin ich der Hüter meines Bruders?" "Und nun - verflucht seiest du vor dem Boden, der seinen Mund geöffnet hat, um zu empfangen das Blut deines Bruders aus deiner Hand. Wenn du den Boden baust; so soll er dir nicht mehr geben seine Kraft. Unstät und flüchtig sollst du sein auf Erden." "...unstät und flüchtig werd ich sein auf Erden; da wird nun Jeder, der mich findet, mich erwürgen. Jehova sprach zu ihm: Fürwahr! Der Kain erwürgt, soll siebenfach gestraft werden. Und Jehova gab dem Kain ein Zeichen, daß ihn nicht Jeder, der ihn fände, erwürgen dürfe."³

Die Geschichte von Kain und Abel erwähnen wir nicht deshalb, weil sich auch Trstenjak auf sie beruft, sondern vor allem deshalb, weil man aus der Struktur dieses biblischen Mythos' alle grundlegenden ontologischen und anthropologischen Voraussetzungen, auf denen Trstenjaks Überzeugung beruht, ableiten kann: Die Dualistische Welt-Struktur und die daraus folgende Auffassung des Menschen als symbolischen, semantischen, eschatologischen und in die Zukunft orientierten Wesen.

Trstenjak vertritt das uralte dualistische Welt-Bild, das er durch die christliche Überlieferung darstellt. Die Grundteilung besteht zwischen Gott und dem anderen (nicht im psychoanalytischen Sinn), was vom Gott getrennt ist, was von ihm abgetrennt wurde. Dieser andere - der Mensch - trägt deshalb in seiner Natur eine elementare Zweiheit, eine elementare Spaltung, an deren Rand er pendelt; einerseits ist er ein göttliches Wesen, vom Gott gezeichnet, andererseits, durch die Trennung von Gott, nur ein Tier. Die Mitte zwischem Gott und Tier ist das, was menschlich ist. Gleichzeitig betont aber Trstenjak, daß gerade durch dieses Menschliche der Mensch am wenigsten gekennzeichnet ist, er ist entweder auf Gottes Seite oder auf tierischer, und nur ganz selten in der Mitte zwischen beiden. Deshalb ist der Mensch ein pendelndes Wesen, ein Wesen, das keine eigene Natur hat, und demzufolge ständig zwischen Göttlichem und Tierischem pendelt, "ist ein metaphysisches Grenz-Wesen".⁴ Schon der Mythos von Adam und Eva versucht uns nur zu sagen, "daß mit der ganzen menschlichen Nachkommenschaft ein Fehler verbunden ist, ein Irrweg, dem wir uns nicht entziehen können, nämlich daß schon im Menschlichen Böses ist, das sich von Generation zu Generation überträgt".⁵ Adams und Evas Vertreibung aus dem Paradies, dieses uralte Archetip-Muster, das auf das menschliche Getrenntsein vom Gott zeigt, erzählt uns von der menschlichen Erfahrung, der Einsamkeit und Sinnlosigkeit. Jenseits von diesem, mit der Zweiheit gekennzeichneten Wesen, steht "Gott, der absolute Vollkommenheit ist, wo es keine Trennungen und Gegensätze mehr gibt",⁶ der "letzte Grund und Sinn"⁷ von allem ist.

3 Heilige Schrift, Sulzbach 1867, Gen.4, S.4-5

4 Trstenjak, S.25

5 Trstenjak, S.554

6 Trstenjak, S.553

7 Trstenjak, S.80

Es ist interessant, daß sich die Vertreibung aus dem Paradies im ersten Buch Moses (Genesis) zweimal vollzieht: erstens die Vertreibung von Adam und Eva, die vom Baum der Erkenntnis gegessen haben (elementare, abstrakte Version) und zweitens bei Kains Brudermord: "Wenn du den Boden baüst; so soll er dir nicht mehr geben seine Kraft. Unstät und flüchtig sollst du sein auf Erden." (populäre Version). Die Folgen bei der Vertreibung von Adam und Eva und beim Brudermord sind identisch: "...so soll verflucht sein um deinetwillen der Boden; nur mit Beschwerde sollst du von ihm dich nähren alle Tage deines Lebens; er soll dir Dorn und Distel tragen; und du sollst das Kraut des Feldes essen."⁸

Vertreibung beim Brudermord wiederholt in gekürzter Form noch einmal menschliches tragisches Leben auf der Erde, nur das der Grund (Brudermord) dem einfachen Menschen wesentlich verständlicher ist als die abstrakte Version vom Baum der Erkenntnis. Und gerade wegen seiner Anschaulichkeit und Einfachheit ist der Mythos vom ersten Mord "ein deduktiv reicheres Axiom"; aus ihm lässt sich der gesamte ontologisch-antropologische Ansatz des Menschen ableiten. In der Bibel wird bei der Geschichte von Kain eine sehr wichtige Folge erwähnt, die wir beim ersten Mythos umsonst suchen würden: "Unstät und flüchtig sollst du sein auf Erden".

Die Suche nach dem verlorenen Bruder, der verlorenen Hälfte, ist die Grundlage, auf der der Mensch als symbolisches Wesen steht. "Wir müssen jedoch wissen, daß auch Kain Abel nicht vielleicht aus unbeabsichtigter Angriffslust umgebracht hat. Nein! Das war ein Kampf um einen wirkungsvollen Altar"... "Das war ein Kampf um ein symbolisches Gerät, das nicht funktionieren wollte. Schon beim ersten Brudermord wurde um den Himmel gekämpft, nicht um die Erde, um einen Altar, nicht um einen Acker, um symbolischen Rauch, der sich nicht zum Himmel heben wollte. Von damals bis heute kämpfen die Leute um Altare, Götzen, Ideale und Ideologien, Programme und Manifeste..."⁹

Die Bedeutung des Wortes "symbolisch" leitet Trstenjak von dem griechischen Wort "symballo" ab, was bedeutet, "ich werfe zusammen, ich stelle zusammen: eine Sache mit der anderen, etwas mit etwas anderem".¹⁰ Symbolisch ist also jenes Wesen, das durch ein anderes Wesen erklärt wird; das in sich selbst nicht die endgültige Erklärung finden kann, das nur eine Hälfte darstellt, ein weggerissenes Stück vom anderen Wesen. Symbolisch ist also solches Wesen, "das mit seiner Existenz und seinem Sinn über sich selbst schaut, in das Seinsfeld des höheren Rangs, wo es erst die richtige Form und endgültigen Sinn bekommt".¹¹ Auf diese Weise können wir Symbolismus als Mittel zur Überbrückung menschlichen dualistischen Wesens verstehen; Symbolismus ist nur die Kehrseite des Dualismus. Trstenjak behauptet, daß der Mensch ein symbolisches Wesen schon in jenem Augenblick wahr, als er seinen geschichtlichen Weg angefangen hat, deshalb ist es unkorrekt, wenn wir die ersten Völker für primitiv halten. "Schon das ältere Paläolithikum des Neandertalers mit mousterienische Kultur offenbart die Fähigkeit zur symbolischen Ausdrucksweise..." "...das schliessen wir vor allem aus der Art, wie man die Toten begraben hat; dem Toten hat man Nahrung und Opfer beigelegt, auf diese Weise haben sie ausgedrückt, daß ihre Weltanschauung über die unmittelbaren empirischen Gegebenheiten in die Welt der Symbole reicht".¹² An dieser Stelle scheint es notwendig, Trstenjaks Gedanken ein wenig zu präzisieren und zu ergänzen. In Bezug auf die Urvölker

8 Heilige Schrift, Gen.3, S.4

9 Trstenjak, S.85-86

10 Trstenjak, S.103

11 Trstenjak, S.103

12 Trstenjak, S. 106-107

besteht folgendes Problem: Wenn wir diese Völker aus heutiger Perspektive betrachten, ist es zwar wahr, daß sie auf eine symbolische Weise tätig sind (Die Beisetzungen, Nahrung und die Opfer für die Toten, Fresken in den Höhlen...), aber ihre gedanklich-emotionale Welt funktioniert genau so, und hier liegt das Problem, als würden sie in einer einheitlichen Welt leben, wo es keinen Unterschied zwischen Objekt und Subjekt, Materie und Geist, Mensch und Natur gibt. Mit einem Wort, je mehr sie symbolisch tätig sind, desto weniger wird die symbolisch-dualistische Grundlage, die der Hauptgrund für ihre Tätigkeit ist, sichtbar. Ihre Tätigkeit zeigt auf Dualismus, ihr allgemeiner geistlicher Zustand aber die Unterschiedslosigkeit und Einheit. Um das zu verstehen, müssen wir kurz das Phänomen der Magie berühren. Trstenjak betont zwar, daß am Anfang Magie war¹³ (Identifizierung des Wortes mit der Sache), aber so lange der Mensch die Sachen nicht differenzieren kann, ist er auch unfähig, den Unterschied einzusehen, der erst Symbolismus möglich macht. Ein ähnliches Paradox können wir in der griechischen Geschichte beobachten: Der Mensch aus dem kretischen und mykenischen Zeitalter hat mit der Magie keine unmittelbare Verbindung, jedoch aber mit Religion und dem Glauben an ein Leben nach dem Tod, gleichzeitig ist er ein Glied in dem hierarchisch stark strukturierten System, auf dessen Gipfel der König - anaks (Mykene) steht. Hier geht es um genau dasselbe Problem: Die gesamte Gessellschaft funktioniert zwar auf den Unterschieden (König-Volk, das Heilige-das Profane...), wirkt aber wegen verschiedener symbolischer Tätigkeiten so, als gäbe es keinen Unterschied. Die ganze Struktur bewahrt die Einheit des Bewusstseins so lange der anaks, für den sie glauben, daß er göttlicher Herkunft ist, das System auf die Ebene der ontologischen Einheit erhebt. In dem Augenblick, als der ganze System zugrunde gegangen ist, wird der Unterschied, der bis jetzt verdeckt war, präsent. Und erst hier kann die menschliche symbolische Natur zu ihrem echten Ausdruck kommen; die Entwicklung des Logos, der Philosophie, Wissenschaft und Kultur in bisher unvorstellbarem Ausmass. Und alles das ist mit der Tatsache verbunden, daß der Unterschied dem Bewusstsein inne wird, daß der Mensch sich darüber bewusst wird; in dem Augenblick fängt er an, alle Mittel zu verwenden, um den Unterschied abzuschaffen, er versucht, die getrennten Teile bewusst zu verbinden und dadurch erweist er sich als symbolisches Wesen par excellence. Deshalb sind wir der Ansicht, daß die menschliche symbolische Tätigkeit erst in das postmykenische Zeitalter einzuordnen ist. Oder noch etwas klarer ausgedrückt: Der Unterschied taucht in jenem Moment auf, als der Mensch sich über ihn bewusst wird; solange das nicht der Fall ist, obwohl er genau seinetwegen tätig ist, existiert der Unterschied für ihn nicht. Der Mensch erlebt die Welt hauptsächlich durch das Bewusstsein, und wenn er die Welt als eine Einheit erlebt, ohne um den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, Materie und Geist... zu wissen, dann ist diese Welt für ihn einheitlich. Solange der Mensch den Unterschied nicht bewusst erlebt, lebt er im Universum der Vertreibung Adams - er erhält sich im Schweisse seines Angesichts, doch die verlorene Hälfte sucht er noch nicht. In dem Moment, da der Unterschied bewusst vor seine Augen tritt (in der westeuropäischen Geschichte geschieht das mit dem Fall des mykenischen Königreichs), lebt er schon in dem Wert-Universum von Kains Brudermord - sein Herumirren auf der Erde ist als Gleichnis für die bewusste Suche nach dem verlorenen Bruder zu verstehen, die bewusste Suche nach der anderen Hälfte. Symbolismus ist Kains und nicht Adams "Entdeckung".

Trstenjak ist keineswegs ein Denker, der zum Extremen neigt, deshalb betont er, daß der Mensch neben seiner symbolischen, unbedingt auch seine instinktive Natur

13 Trstenjak, S.109

bewahrt, und gerade "der Zwiespalt zwischen Instinktivem und Symbolischem hat die mächtige Geschichte eröffnet: von unterirdischen Höhlen bis zum Wolkenkratzer..."¹⁴ Dieses "progressive Zerwürfnis"¹⁵ ist entscheidend für den Fortschritt; in seiner symbolischen Tätigkeit baut der Mensch durch Mythologie, Religion, Philosophie und Wissenschaft die Welt wieder zusammen.

Zwei Grundtätigkeiten menschlicher symbolischer Natur sind Religion und Wissenschaft. Um den Grundunterschied zwischen beiden zu verstehen, bot uns Trstenjak einen sehr guten interpretativen Ausgangspunkt an. Er geht vom Unterschied zwischen der griechischen und hebräischen Auffassung der Wahrheit aus. Für die Griechen ist die Wahrheit - aletheia das, was aufgedeckt ist, was nicht verdeckt ist. "Die Griechen haben die Wahrheit entdeckt. Wahrheit ist das, was aufgedeckt, sichtbar, ersichtlich ist."¹⁶ Das hebräische Wort für die Wahrheit, emet, "kommt aus dem Verb aman - befestigen, unterstützen. Emet bedeutet die Stütze oder Säule, auf dem das Gebäude steht. Dem Hebräer bedeutet die Wahrheit so viel wie Zuverlässigkeit."¹⁷ Er schaut nicht die Wahrheit, sie ist für ihn keine Theorie, er hört der Wahrheit zu. Der Hebräer durfte sich deshalb keine Gottesgestalt machen. Er hört ab, der Grieche schaut. "Deshalb ist die hebräische Denkart zeitlich, indem die Denkart von Griechen und Lateiner räumlich ist, da die Gestalten nur im Raum möglich sind."¹⁸ "Was für den Griechen Wissenschaft ist, ist für den Hebräer Offenbarung. Der Grieche untersucht, er sucht nach Gott und diskutiert über ihn; für den Hebräer jedoch offenbart sich Gott und spricht ihn so an, daß er mit ihm in ein Gespräch, einen Dialog tritt".¹⁹ Der Grieche schafft sich die Gottesgestalt allein, deshalb findet er sich in der Rolle des Kreators. Beim Hebräer ist es genau umgekehrt, dort ist nur Gott Kreator. Weil dem Griechen kein persönliches Wesen aus der Transzendenz spricht, droht ihm die Gefahr, "daß er sich immer mehr entpersonalisiert, vergegenständlicht und endgültig mechanisiert und industrialisiert".²⁰ Aletheia und emet, das Visuale und das Auditive, sind zwei Stufen, mit denen sich der Mensch über seine Wesensgrenzen hebt. Die beiden Weisen können mit zwei allgemeineren Ausdrücken ersetzt werden, "gnosis und pistis",²¹ mit dem Erkennen und Glauben, oder einfach mit Wissenschaft und Glaube. Trstenjak versteht die Wissenschaft als diejenige menschliche Tätigkeit, "die sich ausschliesslich im Rahmen des Empirischen, durch Raum und Zeit bestimmten Erkennens, befindet; der Glaube jedoch reicht in die übersinnliche Welt, die wir nicht gegenständiglich erfassen und empirisch in Raum und Zeit bestätigen können."²² Wissenschaft und Glaube bewegen sich auf zwei wesentlich verschiedenen Ebenen. Wissenschaft ist die Erbschaft der griechischen Tradition, wo der Mensch die Welt als Demiurg ordnet, den Glauben aber haben wir aus dem hebräischen Kulturkreis übernommen. Inwiefern Trstenjak den Menschen als Wesen, das in die Transzendenz gerichtet ist, versteht, insofern ist der Glaube für ihn dem menschlichen Wesen näher, gleichzeitig vermeidet er aber, die Wissenschaft zu vernachlässigen. So sagt er, "daß beide Prozesse und beide Haltungen gleichzeitig in demselben Subjekt Platz haben können, natürlich auf verschiedenen Ebenen."²³

14 Trstenjak, S.112

15 Trstenjak, S.113

16 Trstenjak, S.82

17 Trstenjak, S.83

18 Trstenjak, S.84

19 Trstenjak, S.84

20 Trstenjak, S.85

21 Trstenjak, S.30

22 Trstenjak, S.316

23 Trstenjak, S.318

Der Mensch ist dann, wenn er Gottes Wort zuhört, in unmittelbarer Nähe der Erfüllung, was wir aber nicht von der wissenschaftlichen Tätigkeit behaupten könnten, wo dem Menschen immer nur er selbst entgegensteht. Zweifellos kann der Mensch nur durch den Glauben seinen ewigen Traum erfüllen: unzertrennlich mit dem Ganzen, mit Gott verbunden zu sein, weil es nur im Glauben "keine Zweiheit mehr gibt".²⁴ Nur im Glauben kann es zu diesem Qualitätsprung kommen, zu dem es nie auf eine unmittelbare, empirische Ebene kommen kann, nämlich, die Welt, die tatsächlich zerbrochen ist, zu verlassen und sie durch eine völlig andere Dimension als Einheit erleben zu können, ohne daß sich beide Ebenen berühren würden. Im Glauben erleben wir die Welt durch einen völlig anderen "Kanal", der aber keinesfalls den anderen Kanal, durch den die alltägliche Wirklichkeit verläuft, zu verändern vermag. Genau diesen Sprung kann die Wissenschaft nicht vollziehen, weil sie im Linearismus verloren ist, in der Illusion, daß sie hinter der nächsten Ecke die Wahrheit entdecken wird; die Lösung verschiebt sich nach immanenter Logik ständig hinter die nächste Ecke und so in die Unendlichkeit. Das wir hinter dem Vorhang nie das finden, was wir erwarten, sondern stets nur uns selbst wie wir hinter den Vorhang getreten sind, das wusste schon Hegel gut. Schon längere Zeit können wir beobachten, wie die Physik allmählich den Rahmen der prinzipiellen Exaktheit verlässt und Hilfe bei der Philosophie und dem Glauben zu finden versucht (Einstein, Heisenberg, Pauli, Weizsäcker...). Kant hat gesagt: "Ich musste die Wissenschaft aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." Oder vielleicht Francis Bacon, der gesagt hat, daß die kleinen Schlucke der Wissenschaft zum Atheismus führen, die tiefen jedoch zum Glauben. Für den Glauben ist dieser Qualitätsprung deshalb erfolgreich, weil die "religiöse Erfahrung ein intuitives, anschauliches Erleben der göttlichen Zeichen in der Welt ist",²⁵ und nicht vielleicht logisch-sukzessiv-analytisches Denken ist, das notwendig an die empirische Erfahrung gebunden, und aus ihr auch ausgeführt ist.

Trstenjak als Psychologe beschäftigt sich auch mit den Gründen der Entstehung der Religiosität. Durch die Analyse von Freuds Vater-Begriff und Jungs Mutter-Begriff, gelangt er zur Feststellung, daß das Mutter-Bild, das mit dem Paradies Archetyp verbunden ist, für die menschliche Religiosität unmittelbar wichtiger ist als das des Vaters, das vor allem Gesetz und Pflicht darstellt und deshalb den Menschen eher zur selbständigen und schaffenden Arbeit bringt. Doch die echte Religiosität, beschliesst Trstenjak, ist von beiden Eltern abhängig; das Mutter-Bild würde bloss zur Religiosität ohne Gott führen, für die Gestaltung des Verhältnisses zu Gott ist aber das Vater-Bild entscheidend.²⁶

Im Verhältnis zwischen Glauben und Wissenschaft betont Trstenjak den Glauben wesentlich mehr, weil dieser "in erster Linie ein Grund ist, der dem Menschen eine neue Dimension zum Anderen, d.h. zum Wesen, das die ganze Welt transzendiert, eröffnet".²⁷ Zwischen den zwei Möglichkeiten, entweder dem Gott zuzuhören, oder ihn durch die Wissenschaft zu erzeugen, wählt Trstenjak entschieden den ersten Weg aus. Dadurch existiert für ihn die Alternative *emet-aletheia* in der Tat nicht mehr, weil "um dem Menschen den Blick in die Transzendenz zu eröffnen", für ihn die "grundlegende Aufgabe in der Kultivierung des Menschen ist".²⁸

Der Mensch ist in der dualistischen Welt ein symbolisches Wesen, das nach der anderen Hälfte sucht; zwei grundlegende Formen menschlicher symbolischer Tätigkeit

24 Trstenjak, S.204

25 Trstenjak, S.209

26 Trstenjak, S.251

27 Trstenjak, S.215

28 Trstenjak, S.74

sind Glaube und Wissenschaft. Aber der Mensch ist auf der Suche nach dem verlorenen Bruder trotzdem nicht ohne göttliche Hilfe; Gott hat Kain ein Zeichen gegeben. "Die Person ist nicht nur symbolisch, sondern gleichzeitig auch semantisch. Der Mensch ist auch ein gezeichnetes Wesen".²⁹ Der Mensch als symbolisches Wesen kann Zeichen auch dem anderen geben, weil er selbst gezeichnet ist. Kains Nachkommen waren die Maurer der Städte, und so ist die ganze menschliche Zivilisation wesentlich mit Symbolität gezeichnet. Der Mensch flüchtet vor Gott und sucht nach dem verlorenen Bruder.³⁰ Weil er seinen Bruder sucht, ist er "ein mangelhaftes Wesen", gleichzeitig aber "ein Wesen, das sich ergänzt" und in die endliche Form seiner Bemühungen gerichtet ist.³¹ Das Wesen der menschlichen Tätigkeit ist nach Trstenjak in die Zukunft orientiert, d.h. daß der Mensch "ins endliche Ziel seines Lebens gerichtet ist..."³² Der Mensch ist ein eschatologisches Wesen. "Dieses eschaton ist für den Menschen die gegenwärtige Wirklichkeit mit dem Blick in die Zukunft, ist ihm diese Welt mit dem Blick in das Jenseits, ist ihm irdisches Leben mit dem Ziel in der Ewigkeit".³³ Wenn Trstenjak über die Gegenwart und Zukunft spricht, betont er nicht einseitig nur die Zukunft, sondern versucht, auf dialektische Weise zu zeigen, daß der Mensch ein Wesen der Gegensätze ist, und daß erst durch diese Gegensätze er überhaupt der Mensch, als metaphysisches-Grenz- und pendelndes Wesen ist. "Wir denken zu wenig daran, daß der Mensch mit seiner Zukunftsorientierung in die Gegenwart und ihre Beschränktheit auf das augenblickliche "Jetzt", die Unendlichkeit einschleibt, so in sich den Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem erlebt und dadurch gleichzeitig auch die Spannung zwischen seiner persönlichen Endlichkeit und Unendlichkeit. Im menschlichen Zeit-Erlebnis verbindet sich beides in die Mitte, die in einem einzigen Augenblick den Gegensatz zwischen dem endlichen und unendlichen Wesen umfaßt."³⁴ Der Mensch als transzendentes Wesen muss auch die Gegenwart umschließen und in dieser Alltäglichkeit die Kraft für die Transzendenz bekommen, wo all unser Leben hingerrichtet ist.³⁵

In den zwei vorletzten Kapiteln, die sehr schön sind, wird beschrieben, wie die Unendlichkeit durch den spezifischen Gebets-Akt erreicht wird. Der Mensch ist im Überzeitlichen, insofern "ihn das Gebet so beeindruckt, daß er die Zeit vergisst und sich über sie in die göttliche Überzeitlichkeit emporhebt..."³⁶ "Im Gebet das Ziel zu erreichen, auf dem Ziel zu sein, das heißt, in der höchsten Reichweite der Wirklichkeit zu sein und die Jenseitigkeit, Transzendenz von allem, was uns umschließt, einflößt, droht, belebt, hemmt und treibt zu erreichen."³⁷ Im Gebet, wo der Mensch durch die Gegenwart der Unendlichkeit in die Augen schaut, wo Kain wieder den verlorenen Bruder findet, erreicht Trstenjaks Buch seine Kulmination.

In seinem ontologisch-anthropologischen Ansatz versteht Trstenjak den Menschen als metaphysisches-Grenz Wesen, das in empirische Alltäglichkeit und Transzendenz gespalten ist, ständig zwischen beiden Ebenen pendelt und sich dieser Dualismus durch die Tätigkeit seines symbolischen Wesens zu lösen bemüht. Auf empirischer Ebene ist menschliche symbolische Tätigkeit griechisch-visual, wo der Mensch in die Rolle des Kreators gestellt ist, seine symbolische Tätigkeit auf

29 Trstenjak, S.122

30 Trstenjak, S.124

31 Trstenjak, S.516

32 Trstenjak, S.516

33 Trstenjak, S.497

34 Trstenjak, S.77

35 Trstenjak, S.533

36 Trstenjak, S.591

37 Trstenjak, S.595

transzendenter Ebene ist aber hebräisch-auditiv, wo er durch das Gebet dem Gottes-Wort zuhört und so das ewige Ziel erreicht: Harmonie mit dem vollkommenen Wesen.

III. Einige anthropologische Elemente

Der Mensch ist nicht etwas, was in seinem Handeln schon im Voraus bestimmt wurde, menschliches Schicksal ist nicht predestiniert; andererseits ist er auch nicht in die Welt geworfen, wo er sich als Gefangener der absoluten Freiheit nicht entscheiden könnte. "Menschliche Persönlichkeit erweist sich als Verbindung zweier Systeme: sie wächst aus dem Geschlossenen ins Offene, aus der triebhaften Gebundenheit und Bestimmtheit in die symbolische Offenheit und Unbefangenheit der Gedanken und des Willens."³⁸ Der Mensch ist als natürliches Wesen an die Natur gebunden, von ihr abhängig und insofern in seinem Handeln geschlossen. Doch als kulturelles und geistiges Wesen ist er in die Unendlichkeit geöffnet und so von allen Bindungen, die ihn an die Erde ketten, befreit. Aber hier liegt zugleich auch die Gefahr; der Mensch "entfernt sich in seiner fortschreitenden Kreativität immer mehr von der Natur: er hebt sich nicht nur über sie, er entfernt und entfremdet sich zugleich von ihr. Jede Entfremdung ist aber im Kern immer der Verlust der Verbindung mit der Energie-Quelle, ist also Entropie, obwohl als Folge der Kreativität".³⁹ Schon aus diesem Gedanken ist es offenbar, daß Trstenjak ein Denker der Mitte ist, der Sucher des Gleichgewichts, der sich darüber bewusst ist, was dem Menschen geschehen würde, wenn er eine von seinen Seiten allzusehr betonen würde in Bezug auf die anderen. Der Mensch pendelt zwischen der tierischen Geschlossenheit und geistlichen Offenheit; er ist nicht nur ein biologisch begrenztes Wesen, sondern auch ein Wesen, das sich in der Freiheit kultureller und geistlicher Kreativität als unendlich erweist. Der Mensch ist also ein endliches und unendliches Wesen.⁴⁰ Diese zwei Ebenen bezeichnet Trstenjak auch als "untermenschliches und übermenschliches Gebiet".⁴¹ Kaum hebt sich der Mensch aus der undifferenzierten Welt der Triebe in die spezifische Welt des Verstandes und Geistes, schon übersteigt er unendlich die Welt. Sein Gerichtetsein über sich selbst, zu Gott, besagt, daß der Mensch häufiger untermensch und übermensch ist, als bloss Mensch. Bloss Menschliches im Mensch ist ein sehr schmaler Übergang, auf dem wir uns nur selten befinden. Trstenjak sagt, daß der Mensch die eigenartige Höhe dann erreicht, "wenn er anfängt seinen Verstand zu benutzen".⁴² Mit allmählichem Abstumpfen der Triebe wird die Rolle des Verstandes langsam wichtiger und damit gleichzeitig auch die spezifische Rolle des menschlichen Schaffens. Mit dem Schaffen übersteigt der Mensch sich selbst und greift in das übermenschliche Gebiet.⁴³

Materie und Geist sind folgende zwei Kategorien, die zu einem breiterem Gebiet des Verhältnisses endlich-unendlich, untermenschlich-übermenschlich, geschlossen-offen gehören. Trstenjak distanziert sich deutlich von Descartes-Tradition, wo der Dualismus zwischen Materie und Geist unüberwindbar ist. Zwischen Materie und Geist können wir nicht den Übergangspunkt bestimmen. "...die winzigste Welt, jene infinitesimal kleine Welt, wo über Materie nicht mehr gesprochen werden kann, die equi-parent des Geistes ist", "hier verläuft jene extrem gesteigerte Grenze (limit), wo sich

38 Trstenjak, S.31

39 Trstenjak, S.33

40 Trstenjak, S.33

41 Trstenjak, S.25

42 Trstenjak, S.26

43 Trstenjak, S.27

die stoffliche Welt mit der geistigen berührt".⁴⁴ Der Mensch ist weder geistiges noch materielles Wesen, sondern die Verbindung von beiden. Diese Verbindung versteht Trstenjak als Prozess der ständigen Vermenschlichung, gleichzeitig betont er aber, daß der Geist Träger aller Steigerungen im Menschen ist.

Zwei wesentliche menschliche Tätigkeiten, mit denen er in das Offene greift, sind Sehnsucht und Hoffnung. Trstenjak setzt die Hoffnung dem Denken entgegen und stellt fest, daß "das Denken als ein Akt des Verstandes vor allem statisch ist, Sehnsucht als emotioneller Akt ist aber vorwiegend dynamisch. Der Gedanke stellt fest nur das, was ist, Sehnsucht jedoch strebt jenseits dessen was ist, nach dem, was erst erreicht werden sollte".⁴⁵ In der Sehnsucht verlässt der Mensch das Endliche und verbindet sich mit dem Unendlichen.

Eine der wichtigsten Kategorien Trstenjaks Anthropologie ist zweifellos die Hoffnung. Er betont, daß er sein Schlüsselwort unabhängig von Bloch gefunden hat.⁴⁶ Die Hoffnung ist die vollkommene Offenheit in die Zukunft.⁴⁷ Gerade deshalb, weil die Hoffnung vom Menschen als Zukunftswesen spricht, ist sie für ihn die wichtigste Kategorie. "Spero ergo sum".⁴⁸

In der Sehnsucht und Hoffnung ist der Mensch ein ekstatisches Wesen, er steht ausserhalb von sich selbst, mit dem Blick in die Transzendenz. Das bedeutet aber nicht, daß sich der Blick im Unbekannten verliert, sondern die Welt durch die Hoffnung wieder vereinigt wird. "Wenn wir feststellen, daß der menschliche Fortschritt in die Richtung immer grösserer Getrenntheit zwischen dem Subjekt (Mensch) und Objekt (Welt) geht, also in die Richtung der allmählichen Entfremdung von der Welt, müssen wir jetzt abschliessen und sagen: mit der Hoffnung kehrt der Kreis des Sich-Entfernens von der Welt in die Gegenrichtung um, in die Richtung der ursprünglichen Annäherung und Verbindung mit der Welt..."⁴⁹ Die Hoffnung, genau so wie der Glaube, hat ihre Funktion in erneuerter Annäherung und Integrierung mit der Welt.

Gleichzeitig vermeidet Trstenjak, den Menschen als Hoffnungswesen zu absolutisieren, denn der Mensch ist "schon in seinem Wesen nicht nur ens sentiens, sondern auch ens cogitans und ens sperans."⁵⁰

Dort, wo Trstenjak das menschliche Ganze in eine Einheit zusammenfassen will, spricht er von der Persönlichkeit, die er als den gemeinsamen Nenner aller menschlichen Besonderheiten versteht. Der Mensch ist hier als "sehr komplexes, vielseitig verflochtenes Wesen dargestellt",⁵¹ der ständig zwischen seinen Besonderheiten hin und her pendelt. Der Mensch braucht das Gleichgewicht. "Wenn wir uns weiter fragen, was ist das, was unser Gleichgewicht bewahrt? Oder noch besser: wie nennen wir den Menschen, der seine aufrechte Haltung bewahrt? Das ist die Persönlichkeit."⁵² Persönlichkeit ist also terminus medius des Menschen, der Schlüsselbegriff, wo alle seine Besonderheiten und Dimensionen in Einklang gebracht worden sind. Trstenjak zeigt sich hier wieder als Denker der Mitte. Die Persönlichkeit ist die Mitte, und sie ist nichts anderes als "Gleichgewicht zwischen den Extremen, zwischen den Verirrungen,

44 Trstenjak, S.88

45 Trstenjak, S.91

46 Trstenjak, S.93

47 Trstenjak, S.95

48 Trstenjak, S.96

49 Trstenjak, S.101

50 Trstenjak, S.97

51 Trstenjak, S.115

52 Trstenjak, S.115

sie bedeutet den Sinn für das richtige Mass".⁵³ Die menschliche Mitte, seine Persönlichkeit, ist auch der Ausgangspunkt für Ethik und Eudämonie.

Persönlichkeit ist aber nicht nur ans Ich gebunden, sie enthält beide Pole: "Ich und Du, mich und die Gesellschaft. Persönlichkeit ist nämlich mehr als blosse Individualität".⁵⁴

Die Probleme werden bei Trstenjak nicht einseitig theologisch betrachtet, sondern interdisziplinär. Theologie, Philosophie, Psychologie und Soziologie vereinen sich bei ihm in eine einheitliche "Wissenschaft". Die interdisziplinäre und dialektische Methode verwendet er auch dann, wenn er sich mit dem Problem des Glaubens und der Religiosität befasst. Er schreibt, daß die Religiosität ein Prozess ist, der aus mehreren Gefühlen und dem Verstand zusammengesetzt ist, und keineswegs etwas eintöniges und unerfassliches ist. "Die Religion ist die Ganzheit von Gedanken und Gefühlen..."⁵⁵ Menschliches Gerichtetsein in die Transzendenz ist der Grund der menschlichen Religiosität, die im Kern nichts anderes ist als die Menschlichkeit.⁵⁶ Deshalb ist auch Gott nichts unerreichbares und jenseitiges, sondern etwas, zu dem man über den Menschen kommen kann.

Sehr interessant sind auch Trstenjaks Gedanken über das Problem der Säkularisierung und den Verlust Gottes im 19. und 20. Jahrhundert. "Wir haben allzusehr Gott und zu wenig den Menschen betont. Höhepunkt der Ironie und des Paradoxes. Der Mensch würde genau das Gegenteil erwarten: Daß die Leute desto fester glauben werden, je mehr sie Gott betonen. Aber nein, weil wir zu wenig die richtige und edle Menschlichkeit gepflegt haben, ist der Mensch in seiner Güte arm geworden."⁵⁷ Trstenjaks Religiosität ist so in ihrem tiefsten Wesen die Menschlichkeit. "Wenn der Mensch sich in sein menschliches Sein einführt, fängt Gott an durch ihn zu scheinen".⁵⁸

Trstenjaks Gedanke steht in seiner echten Ursprünglichkeit und Einfachheit vor jeglicher Trennung zwischen Wissenschaftlichem und Nichtwissenschaftlichem, Religiösem und Philosophischem, Begrifflichem und Pötischem, und gerade hier ist der grösste Wert dieses Buches zu suchen. Religion, Philosophie und Wissenschaft sind für ihn keine Ziele, sondern nur Mittel, die er geschickt verwendet - ohne dabei in den Eklektizismus zu gelangen - um sich dem Phänomen des Menschen zu nähern.

Eines ist Heilig, das ist das Einfache und das Echte. (S. Kosovel)

53 Trstenjak, S.116

54 Trstenjak, S.119

55 Trstenjak, S.197

56 Trstenjak, S.500

57 Trstenjak, S.332

58 Trstenjak, S.342

La réalité des bases chrétiennes de l'Europe nouvelle

VOJAN RUS, SLOVÉNIE

POVZETEK

REALNOST KRŠČANSKIH TEMELJEV NOVE EVROPE

Krščanski evangeliji radikalno odprejo najglobljo vrednostno revolucijo hierarhične razredne družbe. Pomen te revolucije za sodobno človeštvo in zlasti za vso Evropo (od Atlantika do Urala) pa še narašča. V krščanskih evangelijih so prisotne implicitne teze filozofske antropologije, etike in aksiologije, ki so vrh vse dosedanje človeške misli in duha in ki so bolj radikalne in bolj utemeljene v izjemno nasprotnem in nihajočem človeškem bistvu kot vsa najbolj slavna dosedanja filozofija (bolj kot antična grška ali novoveška ali sodobna filozofija). V razpravi so podani dokazi, da je v drugi polovici 20. stoletja Zahodna Evropa dosegla (v novih izvirmih sintezah) največji humani napredek v vsej svoji zgodovini in največje (vendar še nepopolno in nestabilno) uresničevanje resničnih krščanskih vrednot. Prav tako pa je v članku podrobno dokazano, da so ti realni revolucionarni elementi imeli duhovno pripravo v visokokvalitetnem kulturnem in družbenem delu največjih ustvarjalcev Vzhodne, Srednje, Jugovzhodne in Vzhodne Evrope, ki so dvesto let (implicitno ali eksplicitno) povezovali izvire krščanske vrednote s sodobno evropsko socialno, nacionalno in mednacionalno problematiko: Tolstoj, Dostojevski, Masaryk, Goethe, Prešeren, Svetozar Marković, Tucović, Strossmayer, Slomšek, Janez Evangelist Krek, Cankar, Krleža, Matoš, Gramsci, Cesarec, Tito, Kocbek, papež Janez XXIII, Janez Janžekovič, kardinal Koenig, Trstenjak, Finžgar, Grmič in mnogi drugi. V študiji je podrobneje dokazano, kako so ti veliki duhovi s svojo mislijo in delovanjem zarezali globoko razliko med humano graditvijo nacij in šovinističnim nacionalizmom in nerazdvojno povezali nacionalno in socialno problematiko. Normalizacija narodov in držav Vzhodne in Jugovzhodne Evrope bo zelo dolga in težka in bo najbolj racionalna, če bo upoštevala realne vrednote Zahodne Evrope v drugi polovici 20. stoletja, ki so tudi del uresničitvev krščanstva: socialno tržno gospodarstvo, socialna država, mir in mednarodno sodelovanje. Brez teh vrednot se lahko v Vzhodni in Jugovzhodni Evropi pojavi uničujoči socialni razkroj, novi totalitarizmi, militarizmi in vojno uničevanje. To pa lahko retrogradno razkrajajoče vpliva na Zahodno Evropo pa je zato tudi v njenem interesu pan-evropsko uresničevanje naprednih vrednot, ki so moderna oblika krščanstva (so-

cialna država, mir, vsebinska demokracija). Točnost analiz in predikacij socioloških, politoloških in ekonomskih metodologij, ki so utemeljene na dialektični filozofiji in ki so pravočasno točno analizirale in napovedale družbeni razvoj v Vzhodni in Jugovzhodni Evropi, je eklatanten dokaz njihove znanstvene prednosti pred metodologijami, ki se naslanjajo na katerikoli filozofski abstrakcionizem.

Les thèses suivantes, je les ai développées plus en détail déjà dans les décennies précédentes et surtout dans les livres suivants: "La continuation de notre chemin" (écrit en 1981 et publié en 1983, Ljubljana, 301 pages), "Ethique et socialisme" (Ljubljana, 1985, 757 pages), "Aux carrefours de la crise" (Ljubljana, 1987, 243 pages) et "Anthropologie philosophique" (Ljubljana, 1991, 388 pages).

Ces livres et mes autres livres de philosophie et de sciences sociales sont l'explication philosophique et sociologique systématique des thèses fondamentales de ce rapport, notamment l'explication de la thèse de la signification philosophique extraordinaire du christianisme originel. Dans ces livres et dans mes autres livres, j'avais systématiquement développé les synthèses philosophiques; à savoir la synthèse de l'anthropologie et de l'ontologie-cosmologie; la synthèse de l'idée et la matière (sous la direction de l'idée); la synthèse de la forme et du contenu; la synthèse du rationnel, de l'émotionnel et l'empirique; la synthèse de l'universel et du concret - individuel et des autres synthèses - dont la présence est également implicite dans la pensée chrétienne originelle et qui sont la base philosophique la plus profonde de ces synthèses socio-historiques d'une importance exceptionnelle actuellement initiées en Europe occidentale.

1. Les évangiles chrétiens comme le sommet de la philosophie anthropologique, éthique et sociale d'alors; comme le critère de valeur actuel du développement social contemporain

Come je l'ai notamment montré dans mes livres intitulés "Ethique et socialisme" et "Anthropologie philosophique", les critères de valeur les plus objectifs, les plus réels et de plus longue durée sont les critères de valeur du développement actuel (de l'Europe et de l'humanité) qui sont implicitement présents surtout dans l'anthropologie dialectique et dans l'éthique des évangiles (et également dans la philosophie grecque antique, notamment chez Aristotèle, Marx, Trstenjak, Masaryk et chez d'autres représentants de la dialectique anthropologique).

La thèse, suivant laquelle les attitudes anthropologiques, éthiques et sociales implicites des évangiles sont le sommet expressif de toute la pensée d'alors peut être prouvée de manière strictement scientifique: par comparaison avec la philosophie grecque antique la plus développée et avec la pensée des autres continents et de toutes les époques ultérieures, et en plaçant toutes ces conceptions dans leur contexte historique et social. Cette méthode et ces résultats, je ne les présenterai ici que partiellement.

La haute valeur de l'anthropologie, de l'humanisme et de l'éthique des évangiles s'exprime tant dans la confrontation avec la philosophie antique grecque, que dans la

confrontation avec les conceptions nouvelles du nouvel âge. Ces nombreuses orientations philosophiques diverses du nouvel âge ont un dénominateur commun car presque toutes, elles réduisent l'essence de l'homme constituée de plusieurs couches, très contradictoire en elle-même et très oscillante, le plus fréquemment à une seule couche qui est vue comme un cours historique strictement linéaire. Avec ce réductionnisme et cet abstractionnisme anthropologique extrêmement étroit, les directions philosophiques du nouvel âge sont essentiellement plus étroites que la plupart des philosophies antiques grecques, et surtout plus que les évangiles.

Dans les attitudes et les images des évangiles (les dernières contenant des idées anthropologiques tout à fait claires), il y a une pensée anthropologique et humaniste qui est, jusqu'à présent, la plus radicale car jusqu'ici, elle pénètre le plus profondément dans l'essence de l'être humain et dans ce qui est bon en lui: tous les gens (même les principaux représentants du mouvement chrétien originel) sont les êtres humains formés des plusieurs couches - de l'esprit et du corps, de la pensée et de l'amour, de la personnalité et de la socialité (des intérêts, des besoins, des relations), qui, dans leur essence la plus profonde, oscillent entre leur contradictions intérieures manifestes. C'est pourquoi dans les évangiles, il n'y a aucune différenciation rigide des groupes humains (de caractère national, religieux, social ou philosophique) qui seraient les uns, absolument bons, ou les autres, absolument mauvais (à cause de leur appartenance à un certain groupe social). Toutefois, ce n'est que l'individu qui en sa conscience décide entre le bien et le mal, lorsqu'il est confronté avec les situations concrètes (personnelles et sociales) et qui ne peut réaliser le bon humain que par ses actes responsables.

Cette pensée des évangiles est également présente dans l'image du Samaritan qui révèle le plus humain par ses actes que les deux Juifs de haut rang, ainsi que dans le personnage de Zachée, du centurion romain, de Nicodème, de Marie-Madeleine et dans le personnage du jeune homme riche.

Le radicalisme anthropologique des évangiles est par exemple largement au-dessus d'Aristotèle qui, dans sa *Ethique de Nikomah*, se révèle très grand humaniste par sa constatation (rarement citée), disant que l'esclave peut être égal sur le plan humain justement parce qu'il est capable de comprendre la justice, tout comme le maître.

Mais les évangiles s'élèvent essentiellement au-dessus d'Aristotèle par des thèses implicites, mais claires: que le bien le plus sublime peut fréquemment se manifester dans les personnes les plus humiliées, crucifiées et crachées, dans les couches inférieures et dans les femmes d'une manière plus marquée que dans les personnes les plus puissantes, les plus riches et les plus instruites; que les personnes des couches inférieures (les pécheurs, par exemple) peuvent être des sujets et des créateurs du bien humain et du bien divin, et ce aussi bien ou même mieux que les personnes appartenant aux couches supérieures; que les barbares peuvent aussi être éthiquement égaux aux chrétiens et aux Juifs à cause de leur conscience et que les femmes (au tombeau de Jésus) peuvent montrer plus de courage moral que les hommes dirigeants.

La radicalité et la supériorité de l'anthropologie et de l'humanisme évangéliste résident donc dans le rejet formel (plus formel que dans tous autres textes connus) de tous les préjugés de classe, de race, de nationalité, de religion, de sexe, d'âge et des préjugés de génération, ainsi que dans la déclaration qui place la source du bien humain exactement à l'endroit qui est réellement décisif: dans chaque personnalité humaine, dans sa conscience (qui contrairement au rationalisme, réunit la pensée et l'émotion-l'amour) et dans ses actes dans une situation humaine et sociale concrète. Les critères fondamentaux de la conscience ne sont que des valeurs humaines

générales, communes à tous les hommes et à leur sens d'éternité (que l'on peut appeler Dieu la nature).

Evidemment, les critères anthropologiques radicaux des évangiles chrétiens ne valent pas uniquement pour les personnes, mais aussi pour tous les groupes sociaux, et de ce fait (comme je montrerai ultérieurement plus en détail) aussi pour tous les nations contemporaines et pour tous les relations nationales contemporaines en Europe et dans l'humanité.

La radicalité et l'originalité avec lesquelles les évangiles surpassent toutes les conceptions sociales et éthiques précédentes et ultérieures (le socialisme démocratique du nouvel âge leur ressemblant le plus) résident dans la détermination catégorique du champ principal de l'éthique sociale dans toutes les sociétés qui, depuis déjà dix mille années, sont divisées hiérarchiquement en couches supérieures et inférieures. Le champ le plus important de l'éthique sociale, selon les évangiles, c'est l'aide active - sans réciprocité - accordée à la multitude des "petits" qui sont pauvres, humiliés, opprimés et persécutés. (Les pensée de Jésus quand il parlait sur la montagne, ses pensées de l'essence du Jugement dernier.)

La radicalité de l'éthique des évangiles se reflète aussi dans la condamnation imputoyable du moralisme - (ni l'éthique précédente, ni l'éthique postérieure n'a été capable d'une telle critique) dans la stricte différenciation entre la morale humaine en tant qu'acte et en tant que don sans la réciprocité et le moralisme en tant que grands mensonges organisés, manipulateurs de la société.

La radicalité de l'anthropologie, de l'éthique et de l'axiologie des évangiles réside aussi dans la révolution des valeurs, dans la plus grande transformation des valeurs qui dépasse de loin les conceptions de Nietzsche: le pouvoir et la richesse ne peuvent être des valeurs absolues et les valeurs les plus élevées, car la valeur anthropologique la plus haute est la plénitude de la personnalité humaine au point de vue esprit et corps, à laquelle la richesse, le pouvoir, la science et la production matérielle doivent être strictement subordonnés et doivent être des parties ou des moyens adaptés à elle. Toute alienation de ces parties (du pouvoir, de la richesse, de la science etc.) et leur transformation en absolu au-dessus de l'homme, selon les évangiles déforme violemment la personnalité humaine et l'appauvrit (la parabole du jeune homme riche, le personnage d'Herode, les pharisiens, Saül). Selon les évangiles (Mar. 10, 42-45) aucun pouvoir chrétien (ni de l'état, ni de l'église) ne peut être aliéné des gens, mais il doit être un "service" responsable en vue de développement de tous les gens en tant que personnes. Cela s'applique évidemment aussi aux relations internationales et aux relations entre les Etats.

Les conceptions théologiques des évangiles sont parfaitement complétées par les conceptions anthropologiques et sociales mentionnées. C'est pourquoi tout humaniste européen radical, n'appartenant à aucune religion, peut en toute conviction aussi avoir une haute estime pour la conception évangéliste de Dieu comme la partie permanente, significative et de long terme de la culture éthique et sociale de l'Europe nouvelle dans les millénaires à venir. La pleine complémentarité des conceptions théologiques, anthropologiques et éthiques des évangiles s'exprime aussi dans la phrase connue de l'évangile selon Mathieu (22, 35-40): à savoir que le premier commandement d'un chrétien, c'est l'amour de Dieu, mais - ce qui est très important pour notre contexte - le second commandement est de la même importance: il faut aimer son prochain comme soi-même. Selon les évangiles, l'amour véritable envers Dieu se réalise surtout par l'amour actif pour le prochain et surtout pour tout homme non privilégié. Ainsi, les valeurs théologiques, anthropologiques et sociales des évangiles sont directement liées pour former un organisme uni et vivant. C'est pourquoi tout humaniste européen

conséquent (même s'il est un sceptique ou agnostique partiel à l'égard de la théologie et de la cosmologie) est forcément un filothéiste envers une religion comme celle qui est présente dans les évangiles (et pas du tout athéiste ou l'antithéiste).

C'est pourquoi tous les humanistes radicaux de toute l'Europe (de L'Oural à l'Atlantique, comme disait De Gaulle) peuvent, en toute sincérité, accepter les évangiles chrétiens comme les bases communes de la société et des valeurs de l'Europe et des relations internationales en Europe et dans l'humanité. Cette attitude n'est pas un changement brut qui serait causé par la chute du stalinisme et du breznevisme en Europe de l'est ou par la recherche nerveuse d'une fuite des vides des valeurs et des déformations intervenues avant ou après cette chute.

Là, je ne me rapporte pas à mes attitudes et activités (j'étudie les questions des valeurs européennes communes, y compris les évangiles, sur le plan théorique et pédagogique depuis des décennies), mais plutôt à la convergence des idées bien plus importante des sujets spirituels européens très différents et indépendants (et de la religion, de la philosophie, de la science, de l'art et de la politique), qui révèlent les valeurs permanentes et vivantes des évangiles depuis déjà deux cents ans (il en sera question plus en détail dans la suite).

La découverte, la revitalisation et le développement des valeurs des évangiles en tant que bases de l'Europe nouvelle - ainsi que des relations entre Etats - est pour l'Europe l'économie historique des valeurs humaines et non seulement une sortie de secours des problèmes de l'Europe de l'est, de sud-est et d'une partie de l'Europe centrale.

Et pour conclure ce paragraphe: ce qui vient d'être dit ne permet pas de conclure que la forme chrétienne de l'humanisme réel devrait substituer, dans les autres parties du monde, les autres religions comme le bouddhisme, l'islam, l'hindouisme et autres, ni substituer le pluralisme des formes différentes de l'humanisme dans l'éducation laïque, la science, la philosophie et dans les partis politiques laïques de l'Europe et des autres parties du monde.

Le christianisme pur des évangiles est l'économie humaine et la valeur la plus importante pour l'Europe entière et pour les deux Amériques parce que de nombreuses valeurs chrétiennes ont déjà été mises en oeuvre en Europe pendant deux mille ans - et l'économie de l'humanisme réside également dans le fait de continuer de bâtir sur cette tradition positive - alors que dans certains autres continents et dans certaines de leurs parties, un rôle similaire a été joué par d'autres religions. C'est pourquoi les humanistes radicaux dans les autres continents accepteront et développeront leur tradition religieuse et culturelle comme une des composantes de leur humanisme pluraliste.

Ce genre de processus ne séparera pas les continents et les régions parce que à cause des terribles expériences communes de l'humanité au vingtième siècle (deux guerres mondiales, les totalitarismes mondiaux, la menace d'une troisième guerre mondiale) la deuxième partie du vingtième siècle a déjà vu se former contenu humaniste commun et conscient de toute l'humanité qui est surtout défini dans la Déclaration des droits de l'homme des Nations unies. Cette déclaration réunit tous les espaces culturels et tous les sujets de l'humanité et elle synthétise les valeurs anthropologiques et éthiques des religions acquises jusqu'ici.

2. Le sommet historique actuel de l'Europe occidentale et sa signification pour les autres parties de l'Europe et pour l'humanité

Quelques spectateurs ayant encore des vues perfectionnistes et illusionnistes (abstractionnistes) sur l'homme et sur les nations, aurait peut-être un sourire de sincère compassion en m'entendant affirmer que c'est dans la seconde moitié du vingtième siècle que l'Europe a atteint son sommet historique, son point culminant. A l'encontre de ma thèse, chaque perfectionniste pourrait mentionner les phénomènes réels de dépression économique dans l'Europe occidentale, son chômage (relativement grand), les phénomènes de la décomposition morale des élites dans certains pays européens, les difficultés et la lenteur de l'intégration européenne. Malgré tout, ma position peut rester ferme pour ma thèse concernant le sommet actuel de l'Europe occidentale si on tient compte du développement toujours contradictoire et oscillant, et toujours incomplet de l'être humain et de tous les groupes sociaux qui ne seront jamais parfaitement identiques et harmoniques, et si on positionne l'Europe occidentale actuelle strictement scientifiquement (au point de vue anthropologique, sociologique, éthique) dans les derniers dix mille ans et dans l'humanité concrète de la deuxième moitié du vingtième siècle.

Quelqu'un autre pourrait dire: comment l'Europe peut-elle être à son apogée historique justement dans la deuxième partie du vingtième siècle, puisqu'elle a perdu le rôle politique dominant dans l'humanité justement dans cette deuxième partie? Ma réponse volontairement quelque peu simplifiée et paradoxale: l'Europe occidentale est maintenant à son apogée des valeurs et de l'histoire parce qu'elle a perdu sa prédominance politique dans le monde. Au lieu de ses différentes formes de trop grand pouvoir politique dans la première partie du vingtième siècle, l'Europe n'a atteint son sommet historique réel que dans la deuxième partie du vingtième siècle parce qu'aujourd'hui, ses valeurs humaines réelles surpassent fortement ses phénomènes et ses insuffisances inhumaines (ce que je ne nie pas).

Après la deuxième guerre mondiale, l'Europe a fait, après 1945, ces grands pas historiques vers le sommet:

- Tous les pays européens ont accepté, de manière permanente et sans idées de revanche, les résultats de la victoire de la coalition antifasciste et l'organisation mondiale avec les Nations unies à la tête.

- Les forces coloniales européennes en partie ont paisiblement démonté leurs empires coloniaux, ce qui est arrivé la première fois dans l'histoire de l'humanité de dix mille années.

- La France et l'Allemagne ont toutes deux reconnu de manière claire et ferme que leurs pénibles conflits de la première et deuxième guerre mondiale avaient des effets destructeurs pour toutes les deux et également pour l'Europe occidentale; cette expérience terrible a fait naître leur volonté politique réciproque d'une collaboration qui a été à la base politique de l'intégration multilatérale de l'Europe occidentale.

- L'intégration de l'Europe occidentale se déroulait de manière démocratique, sans exercer de pression sur les nations plus petites et en assurant une certaine assistance aux pays moins développés de l'Europe occidentale.

- Les pays de l'Europe occidentale reconnaissent les principes de l'économie de marche social, de l'état social, le compromis entre le travail et le capital (qui a amélioré le statut des employés), la paix sociale et le pluralisme parlementaire.

- C'est pourquoi l'Europe occidentale, plus que les autres parties du monde, a vu la mise en oeuvre permanente des droits de l'homme qui étaient définis par l'Orga-

nisation des Nations unies et qui sont beaucoup plus profonds que les droits humains, proclamés il y a deux cent ans.

- Le succès du développement économique de presque tous les pays occidentaux après 1945 a aussi été la conséquence des progrès politiques mentionnés, car c'est probablement la première fois que l'Europe occidentale, ces deux derniers millénaires, a connu cinquante ans de paix non troublée, et une paix sociale prédominante qui servait aussi l'intérêt des employés et qui assurait le succès du développement économique.

Le progrès économique de l'Europe occidentale a été la condition urgente de réalisation d'un état social et pour la mise en oeuvre des droits de l'homme beaucoup plus complexes (que les droits classiques) et pour la paix sociale.

Tous ces pas historiques étroitement liés de l'Europe occidentale, de chacune de ses nations et des relations entre ses peuples apportent aussi des éléments nouveaux du christianisme pratique à un niveau historique nouveau et plus élevé; ils construisent une Europe essentiellement plus humaine qu'auparavant.

L'Europe occidentale est ainsi devenue un phare d'orientation pour les autres nations de l'Europe et du monde.

Il faut également souligner ce qui suit: ce n'est que si nous comprenons l'essence véritable du christianisme des évangiles (sans égard aux formes institutionnelles et cérémoniales du christianisme postérieur), que nous pouvons la trouver dans les formes expressément nouvelles de l'Europe occidentale contemporaine. Avec ces estimations, les socialistes démocratiques, nous ne renonçons pas au chemin que nous avons parcouru jusqu'ici. Il ne s'agit pas de prestige et ce ne sont pas des termes comme "socialisme", "capitalisme" et "solidarité" qui sont de première importance, car nous voulons assurer une meilleure qualité de la vie (une vie plus pleine) aux gens qui travaillent et à tous les gens. Ce n'est que si nous comprenons l'essence intérieure des points de vues chrétiens originels sur l'homme et sur la société, que nous pouvons la voir dans les nouvelles formes européennes de la société.

3. Le rôle de la culture chrétienne dans la formation des relations entre les nations en Europe de l'est, en Europe centrale et en Europe du sud - est

Le but immédiat le plus important de tous les sujets sociaux (Etats, nations, religions, partis, science, éducation), dans les parties d'Europe qui faisaient partie du bloc de l'est, sera le suivant: développer l'économie et les relations sociales à peu près comme l'a fait l'Europe occidentale dans la deuxième moitié du vingtième siècle. Ce but est "impérativement" imposé par la régression économique actuelle et la situation économique minable de la grande majorité de la population des pays de l'est (y compris des pays de l'ex Yougoslavie qui ne faisaient pas partie du bloc de l'est, mais dont la situation a empiré à cause de la guerre actuelle entre ses peuples). Le déplacement de l'Europe de l'est et du sud-est au niveau de l'Europe occidentale (ce qui exigera des efforts énormes devant durer approximativement une centaine d'années) - ne sera rationnel et performant que s'il tiendra compte des expériences actuelles positives de l'Europe occidentale; ce serait extrêmement irrationnel, que l'Europe de l'est répète les erreurs de l'Europe occidentale de la première partie du vingtième siècle.

La future orientation positive des pays de l'Europe de l'est, de sud-est et de l'Europe centrale peut surtout promouvoir spirituellement la tradition chrétienne

commune de l'Europe occidentale, de l'Europe de l'est, de l'Europe centrale et du sud-est. Il est bien connu que chaque pays d'Europe a des particularités expressives et qu'aucun pays de l'ex-bloc de l'est (sauf la République Tchèque) n'a atteint (avant le stalinisme) le niveau des pays occidentaux développés, et ce même de loin. L'Etat de droit et l'Etat social, l'économie de marché social et les relations démocratiques entre les nations qui se réalisent aujourd'hui en Europe occidentale sont très proches des évangiles chrétiens - ceux-ci sont la partie commune la plus importante de la culture spirituelle de l'Europe entière et aussi de l'Europe de l'est. L'esprit originel humain et social des évangiles est donc cette valeur spirituelle particulière la plus élevée qui est capable d'ouvrir et d'indiquer à l'Europe de l'est et du sud-est la voie vers un modèle similaire de développement social qui s'est déjà avéré être le meilleur en Europe occidentale dans la seconde moitié du vingtième siècle.

Sur la longue et pénible route future d'une centaine d'années que l'Europe de l'est et du sud-est aura à parcourir en direction de l'Europe occidentale, tous les humanistes européens contemporains pourront trouver des initiatives significatives dans l'énorme travail spirituel et social de deux cent ans qui a été réalisé en reliant le christianisme aux autres problèmes sociaux contemporains et aux problèmes nationaux, et ce par les plus grands esprits et les créateurs de l'humanisme de l'Europe de l'est, de sud-est, de l'Europe de sud et de l'Europe moyenne: Tolstoï, Dostoïevski, Masaryk, Goethe, Prešern, Svetozar Marković, Tucović, Strossmayer, Slomšek, Janez Evangelist Krek, Cankar, Krleža, Matoš, Gramsci, Cesarec, Tito, Kocbek, le pape Jean XXIII, Janez Janžekovič, le cardinal Koenig, Trstenjak, Finžgar, Grmič et bien d'autres.

Cette partie de mon exposé, je la consacre surtout à ceux des éléments positifs de leur travail qui sont aujourd'hui les plus actuels. (Je ne nie la possibilité que certaines thèses de ces grands hommes soient discutables et je n'essaie pas de les "diviniser", car ils n'ont fait qu'exprimer avec succès les grands cours urgents de l'histoire européenne.)

Jusqu'à présent, l'histoire n'a pas aperçu que presque tous ces intégrateurs du christianisme et de la problématique contemporaine sociale et nationale proviennent de l'Europe de l'est, de l'Europe centrale, de l'Europe du sud et du sud-est, c'est-à-dire des régions où la base chrétienne était jusqu'ici plus vivante que dans certains milieux urbains mondiaux (industriellement les plus développés) et où les problèmes sociaux et nationaux étaient les plus profonds.

L'intégration contemporaine du christianisme et des cours contemporains sociaux et entre nations dans l'Europe occidentale fait donc preuve d'une maturité spirituelle antérieure importante, d'une continuité et d'une tradition aussi dans les pays de l'Europe du sud-est, de l'Europe du sud et de l'Europe centrale.

A. La différence entre la construction humaine des nations et le nationalisme chauviniste

Ces deux siècles derniers, de nombreux intellectuels progressistes européens dans le domaine culturel et social, qui connaissaient les bases de l'éthique et de l'anthropologie des évangiles, ont entrevu le profond précipice entre la construction humaine et persistente de la propre nation (de sa culture spirituelle, de l'économie, son système social, de l'éducation et de la liberté nationale) et les nationalismes acharnés et avides (qui se sont fréquemment moralement cachés derrière un nom chrétien).

Dans toute l'antiquité, dans tout le moyen âge et dans ce nouveau siècle, humanistes européens du dix-neuvième et du vingtième siècle n'ont pas été capables de trouver de concept humaniste aussi clair pour l'égard des relations entre les groupes ethniques comme ils étaient présentes dans les évangiles (les nations contemporaines sont des groupes ethniques qui contiennent des lois et des problèmes très similaires, mais différentes comme les relations entre les Juifs, entre les Samaritains, les Romains, les Grecs et les "barbares" qui sont représentées de manière si plastique dans les évangiles). L'attitude de Jésus envers son propre groupe ethnique (les Juifs) et envers les autres groupes ethniques est d'une clarté idéale: Jésus estime, prend en charge et développe la tradition éthique et humaine de son propre nation ("je suis venu accomplir la loi"), mais en même temps, il était très critique envers tout ce qui n'était pas humain dans son propre peuple; même s'il se cachait derrière un nom juif et la gloire juive (les souverains juifs de l'époque, les exploiters, les pharisiens, les phénomènes du formalisme et du moralisme parmi les Juifs). Jésus a donc le même critère de valeur pour son propre groupe ethnique et pour tous les autres groupes ethniques, à savoir l'humanité qui est en même temps aussi la réalisation de ce qui est divin dans l'être humain. Il n'y a aucun doute pour Jésus et pour Paul, que le bon et le mal peuvent se manifester dans tous les groupes ethniques (chez les Juifs, comme chez les Samaritains, les Romains ou les barbares). C'est aussi cette clarté limpide des points de vues ethniques sur les relations entre les nations qui élève les évangiles très audessus de tous les points de vues de l'époque.

L'humanisme en tant que critère des relations entre les nations a une origine chrétienne directe chez Prešeren et Masaryk.

Prešeren l'a exprimé de la manière la plus claire dans son épopée "Le baptême à Savica". Quand le héros de cette épopée, Črtomir, indigné, condamne la christianisation forcée des Slaves, le prêtre chrétien de Prešeren répond exactement:

"que nous sommes les fils d'un père,
tous les gens, des frères, toutes les nations."

et encore:

"que le fils de Dieu est devenu homme,
pour sauver les peuples et les rendre heureux."

Dans son livre "Révolution mondiale", Masaryk aborde très fréquemment le dilemme le plus important des deux mille ans de l'Europe et surtout du vingtième siècle: aut César aut Jésus!!

C'est le croisement le plus important tant pour les relations sociales que pour les relations entre les nations. Le pouvoir absolu aliéné (césarisme) est incompatible avec le christianisme originel, c'est son opposition dilématique. Parce que selon Jésus, les souverains chrétiens, les guides chrétiens et les politiciens chrétiens ne sont que ceux qui se consacrent strictement au service du progrès du peuple, tout pouvoir sur les peuples étrangers est aussi extrêmement non chrétien.

Le mouvement de libération antifasciste, a aussi, à sa manière spécifique, contribué dans une assez grande mesure à mettre en oeuvre des relations humaines entre les peuples de l'ex-Yougoslavie. C'était un mouvement qui, pendant la deuxième guerre mondiale, a trouvé la seule sortie des tueries féroces entre les parties des peuples yougoslaves dans la valeur positive de "fraternité" entre tous les peuples vivant dans l'espace de l'ex-Yougoslavie. C'était un mouvement qui a également fortement réussi à

mettre en valeur les principes d'égalité, de collaboration et d'aide réciproque chez ces peuples. Dans ce processus, les valeurs de tolérance ethnique, de coexistence ethnique, religieuse et culturelle ont persisté, ont convergé et se sont synthétisées. C'étaient des valeurs qui étaient cultivées depuis longtemps déjà, avant le mouvement antifasciste, par les représentants progressistes de différents groupes ethniques, de différentes religions et de différentes cultures dans l'espace de l'ex-Yougoslavie. Depuis le commencement, par exemple, l'islam en Bosnie était, dans le contexte social de l'époque, assez tolérant au point de vue religieux et culturel, car en Bosnie, depuis le seizième siècle, il y avait une tolérance réelle, partielle, même si non idéale, la coexistence et l'enrichissement réciproque de la religion et de la culture juive, islamique, orthodoxe et catholique. La purification ethnique actuelle en Bosnie-Herzégovine est donc un énorme pas historique très loin arrière!

Une grande contribution à la coexistence et à la collaboration fructueuse des différentes nations, religions et cultures dans l'espace de l'ex-Yougoslavie a été apportée par le protestant Trubar et l'évêque catholique Strossmayer. C'est pourquoi: la fraternité chez les catholiques, les orthodoxes et les musulmans, fraternité basée sur des valeurs communes, n'est pas seulement la découverte du mouvement antifasciste en Yougoslavie, mais elle était déjà si vivante au dix-neuvième siècle qu'elle s'était transformée en sagesse populaire et en proverbe: "Est frère aimé, quelle que soit sa religion."

Parce que ces valeurs centenaires ont été massacrées par la guerre qui flambe actuellement entre les peuples de l'ex-Yougoslavie, il est évidemment impossible que les générations actuelles et prochaines rétablissent une deuxième Yougoslavie ou construisent une troisième Yougoslavie. Toutefois, les traditions positives vieilles de quatre cent ans de coexistence religieuse, culturelle et ethnique - en commençant par la Bosnie islamique! - représentent une initiative précieuse visant l'orientation humaine vers une pénible normalisation des Balkans dans les cent années à venir.

Goethe a également fortement contribué à l'énonciation d'un critère clair et fructueux pour la valorisation de toutes les nations et de toutes les relations entre les peuples en Europe centrale et en Europe du sud-est, en évaluant positivement les poèmes populaires serbes. Cette contribution de Goethe pourrait être résumée comme le critère principal de l'aptitude vitale et de la valeur de chaque peuple, c'est la créativité culturelle sous toutes ses formes. Et en interprétant Goethe de cette manière, mais, espérons-le avec raison, on peut aussi tirer la conséquence suivante: chaque créativité nationale est la preuve de la force vitale de la nation/peuple, chaque destruction des valeurs propres et des valeurs étrangères est un signe du nationalisme primitif. Par cela, on nie aussi les thèses erronées qui ne voyaient l'essence de la vitalité et la valeur des nations que dans une seule composante, par exemple, seulement dans les caractéristiques biologiques-et- raciales ou seulement dans l'aptitude à être Etat ("les nations historiques") et qui ont des conséquences néfastes bien connues notamment dans le vingtième siècle.

La nette démarcation entre la construction humaine, pleine d'abnégation, des propres nations et les tendances nationalistes chauvinistes primitives a été la plus profonde (et s'est liée à la valorisation chrétienne originelle) justement chez créateurs culturels et sociaux de l'Europe centrale, l'Europe de l'est et du sud-est, comme Masaryk, Prešeren, Svetozar Marković, Tucović, Cankar, Krleža, Matoš, Kocbek, Stjepan Radić et autres.

C'est justement dans le développement national de leur pays que ces grands créateurs ont été les plus clairs, les plus vivants, les plus troublants, indiquant la voie à

suivre entre l'élévation culturelle progressive de leur nation et les basses tendances nationalistes dans leur propre nation.

Grâce à leurs contributions les plus précieuses, tout les philosophes, sociologues et hommes de lettres mentionnés ont non seulement apporté une contribution individuelle maximale en matière de formation culturelle et humaine de leur peuple, mais, par leurs oeuvres, ils ont aussi tiré une ligne nette et indubitable entre ce qui est humain et inhumain dans leur propre nation/peuple: d'une part, il y a du travail précieux philosophique, sociologique et politique de Masaryk, du travail sociologique, économique et publiciste original de Svetozar Marković, de la plus haute qualité artistique de Prešeren, Cankar, Kocbek, Krleža et Matoš et leur travail dévoué au progrès national - et d'autre part, de la critique la plus sévère du faux slavisme et du faux romantisme par Masaryk ("Les manuscrits"); de la critique du nationalisme bonal et futile per Krleža, Matoš et Cankar; de la critique de la domesticité autarcique provinciale par Prešeren et aussi de la critique la plus sévère des actions impérialistes des classes dirigeantes de leur propre nation par Svetozar Marković et Tucović.

B. La corrélation indivisible de la problématique nationale et sociale

La corrélation la plus étroite entre la problématique nationale et sociale chez les grands créateurs culturels et sociaux de l'Europe centrale, du sud-est et de l'Europe de l'est est aussi une large contribution à la construction de l'Europe nouvelle et elle est fortement imprégnée de la pensée chrétienne: la réelle fraternité intégrative des gens d'une même nation a impérativement besoin d'une fraternité humaine complémentaire entre les nations. La nation ne peut être construite humainement que si le principe de la justice s'affirme à l'intérieur de la nation et ce n'est qu'à ce moment-là que la nation est capable de vaincre ses tendances nationalistes latents et de construire des relations humaines entre les nations. Le grand mouvement rénovateur de Jésus n'élève pas seulement les gens socialement inférieurs, mais de valeur éthique de sa propre nation - (les pêcheurs, les charpentiers), mais le critère de cette valeur éthique lui fait aussi élever des autres groupes ethniques (les Samaritains, les barbares), qui sont en apparence "inférieurs" sur le plan ethnique et social.

C'est pourquoi l'approche de Masaryk en matière de relations sociales et nationales est la chrétienté expressement moderne, le christianisme de la société industrielle et postindustrielle. Pour Masaryk, la vraie démocratie ne peut être que la démocratie sociale, sa réalisation conséquente dans les relations entre nations inclut aussi impérativement l'autodétermination et la liberté des petites nations opprimées.

L'esprit chrétien renoué de Tolstoï a une influence vivace sur Stjepan Radić. L'esprit chrétien pratique dans le mouvement politique de Radić intègre la tendance vers l'intégration des masses populaires rurales cultivées dans le mouvement national par une amitié pacifique entretenue de manière suivie entre les nations et surtout entre les Croates et les Serbes. Radić, trouve extrêmement honteuse toute thèse déclarant: "nous nous battons jusqu'à votre destruction ou jusqu'à la nôtre". Pour lui, c'est le pire des crimes. Svetozar Marković est intérieurement tout à fait cohérent dans sa tendance à vouloir organiser socialement la nation serbe de façon à ce qu'elle se libère de sa propre bureaucratie, à vouloir empêcher la brutalité de cette même bureaucratie envers les autres nations des Balkans.

Chez l'évêque Slomšek, l'éducation (l'instruction publique, l'association de Mohor) surtout des couches inférieures majoritaires du peuple slovène (qui vivait alors dans les villages et à la campagne) est inséparablement liée à la défense de ce peuple

contre le danger de dénationalisation et à la construction de la conscience nationale et de la subjectivité. Le prêtre et le théologue Janez Evangelist Krek fait un nouveau pas vers l'indépendance de la nation slovène à l'époque industrielle moderne en organisant les ouvriers et les paysans catholiques slovènes et en les formant pour devenir des sujets indépendants à l'époque turbulente du capitalisme. Malgré l'aspect apparemment profane de ce comportement, j'estime que l'action de Krek, était expressément chrétienne, car le mouvement de Jésus est le premier dans l'histoire mondiale à cultiver systématiquement également les gens des couches inférieures pour qu'ils deviennent des sujets éthiques et sociaux indépendants et cessent d'être des objets. C'était une thèse bien fondée de Tolstoï, de Gramsci.

La corrélation indivisible de la culture, de l'éthique et de la politique est évidente dans l'activité dans l'art et dans l'activité sociale de Cankar et Krleža. Leur critique des relations sociales et des relations entre nations corrompues dans la société hiérarchique de l'espace yougoslave est liée à leur désir d'une amélioration fondamentale des relations sociales et des relations entre les nations.

4. La liaison de l'Europe occidentale, de l'Europe de l'est, de l'Europe centrale et du sud-est sur de réelles bases chrétiennes

Parler des réelles bases chrétiennes de l'Europe entière (de l'Atlantique à l'Oural) ne semble irréaliste qu'aux penseurs d'identité abstraite, par exemple au rationalisme philosophique ou à la partie dogmatique du marxisme (qui eux-mêmes n'ont pas des représentations philosophiques et anthropologiques réelles concernant l'essence de l'homme et la philosophie chrétienne de l'homme).

Tous les penseurs d'identité abstraite très différente rétrécissent la réalisation de l'idéal humain dans l'histoire empirique à l'illusion de la naissance de l'identité absolue et de l'harmonie absolue dans l'humanité empirique. Mais dans la pensée originelle des évangiles, même le meilleur homme est un être fait d'oppositions intérieures, un être qui oscille entre ces oppositions et un être en confrontation permanente, pour que ces oppositions finissent par se former en fragments de valeur grâce à ces actes épuisants.

C'est pourquoi notre thèse de la réalité des fondements chrétiens de l'Europe contemporaine et nouvelle n'attribue nullement ni à l'Europe contemporaine ni à l'Europe future l'harmonie des valeurs parfaite, mais seulement cette dynamique possible d'oppositions sociales "éternelles", où le bien l'emporte quelque peu sur le mal dans la lutte historique.

Une analyse de l'histoire européenne strictement objective et scientifique ne peut non plus nier le tournant historique évident: alors que dans la première partie du vingtième siècle en Europe, le mal gigantesque (deux terribles guerres mondiales, une grande crise économique, le fascisme, le stalinisme, l'imperialisme) l'avait emporté sur le bien, par contre la deuxième partie du vingtième siècle en Europe occidentale, voit le bien (la paix, la prospérité économique, les droits de l'homme eszsz bien réalisés, l'état social) l'emporter sur le mal. Tous les humanistes réels (laïques ou religieux), nous pouvons apprécier et aimer l'Europe contemporaine comme notre patrie commune déjà, si à l'avenir le bien l'emportera encore sur l'indigne comme aujourd'hui.

Nous, les humanistes réalistes nous sommes conscients qu'en Europe et dans l'humanité, les contradictions sociales, les crises sociales, les stagnations et les aliéna-

tions sociales et autres phénomènes inhumains ne seront jamais complètement éliminés. C'est pourquoi notre grand but dans l'histoire empirique de l'humanité peut déjà être la prédominance de la vie sur la mort, de la paix sur la guerre, de la vie normale fatigante sur la dégradation.

Notre image de la réalité des fondements européens chrétiens n'est évidemment pas vulgairement matérialiste mais elle s'inspire d'Aristotèle et elle est originellement chrétienne. Il s'agit de la réalisation de l'universel dans l'individuel, de la réalisations des valeurs générales dans l'histoire concrète: dans l'Europe contemporaine occidentale, on peut déjà voir la réalisation partielle et l'incarnation initiale de l'esprit chrétien humain (qui ne sera jamais parfaite, mais qui est déjà "tangibile"). En Europe occidentale, cet esprit ne se réalise pas seulement dans plusieurs microgroupes et personnalités (comme dans l'histoire précédente), mais aussi partiellement au niveau de la politique de l'Etat et dans la formation humaine des nations d'Europe occidentale avec une économie de marché sociale, avec l'Etat social et l'Etat de droit.

Bien sûr, on doit consciencieusement préciser l'ampleur réelle actuelle de ce progrès humaniste de l'Europe occidentale. Sa réalisation réside surtout dans une plus grande justice sociale, dans la création des conditions socio-économiques, juridiques et étatiques plus égales pour tous les gens d'Europe occidentale. Par contre, il n'a pas du tout progressé (il a même fréquemment régressé) en matière de la culture européenne spirituelle et personnelle. La spécialisation très étroite du travail et le matérialisme consommateur unilatéral étouffent même le développement personnel et culturel intégrateur. Comme le matérialisme consommateur n'est pas un système totalitaire, tous les sujets spirituels et culturels progressistes, dans les conditions d'Etat européen juridique et social, ont toutes les possibilités de remplacer de manière démocratique le style de vie consommateur-et-aliéné par le style culturel moderne.

Le style de vie culturel moderne (et Jésus est le premier éducateur culturel des masses connu dans l'histoire, il est le premier grand Rabi) a aussi une perspective beaucoup plus réelle que la consommation matérialiste unilatérale car la vie culturelle intégratrice (la culture spirituelle, la culture démocratique, la culture corporelle) accomplit la personnalité individuelle de manière beaucoup plus belle que la consommation matérialiste, et ce aussi beaucoup plus économiquement que cette consommation (on pense fréquemment justement l'inverse).

Le style de vie culturel moderne serait ainsi la solution d'une énigme européenne et mondiale difficile: comment vivre plus pleinement, d'une manière plus riche au sens humaniste et, en même temps, plus économiquement. Cette formule (le style culturel nouveau) est la seule solution surtout pour l'Europe, car au lieu de la terrible destruction consummatrice des forêts, de l'air, de l'eau, du climat, de la terre et des matières premières d'Europe, cette formule permet une vie essentiellement plus pleine et plus économique qui sera la seule capable de vaincre la catastrophe gigantesque de l'environnement européen naturel et par là, également toutes les civilisations et les cultures européens (selon les estimations de nombreux experts écologiques réputés, l'Espagne, l'Italie et les Balkans pourraient devenir des régions de steppe et de déserts en moins de cent ans, ce qui aura aussi de fortes répercussions sur les autres parties de l'Europe).

La réalisation des valeurs chrétiennes et socialistes dans l'Europe occidentale (et aussi des valeurs de la grande révolution française: égalité, fraternité, liberté), dans la deuxième partie du vingtième siècle n'est pas l'invention fortuite des individus géniaux, mais elle a des racines très profondes et réelles dans les terribles expériences récentes de l'Europe même. Les valeurs actuelles vivantes de l'Etat social et l'Etat de droit, de l'économie de marché sociale et des droits de l'homme modernes de l'Europe

occidentale résultent aussi des expériences historiques pénibles et réelles. Même les couches européennes dirigeantes ont reconnu que leur profit économique et la position sociale sont plus stables en assurant un consensus social fondamental, un compromis historique entre le travail et le capital sous forme d'Etat social et Etat de droit, de la paix sociale et de la collaboration internationale. Les couches dirigeantes de l'Europe occidentale ont reconnu que la lutte irrationnelle pour le profit momentané maximal de l'individu ou de l'Etat et pour le pouvoir absolu d'une élite peu nombreuse mène vers des guerres mondiales destructrices et vers le totalitarisme (fascisme, stalinisme) qui détruisent au maximum toute la société européenne et en même temps aussi, ses positions dans l'humanité (c'était le résultat indubitable de la première et de la deuxième guerre mondiale). L'état social, la paix sociale et la paix entre les nations sont en même temps aussi dans l'intérêt évident des couches inférieures, à savoir de toute la société européenne. C'est pourquoi l'affirmation moderne des valeurs anthropologiques chrétiennes et des valeurs socialistes modernes sous forme d'Etat social est aussi le réalisme formel de la deuxième partie du vingtième siècle car c'est l'intérêt humain rationnel et normal qui construit dans chaque nation et Etat une unité saine et le dynamisme de la diversité.

Cette grande élévation historique de l'Europe occidentale n'a pas été initiée seulement par les expériences terribles de deux grandes guerres, mais aussi ces derniers deux cents ans, il y a également eu une renaissance de l'esprit chrétien qui s'est liée à la problématique sociale contemporaine la plus douloureuse. Deux cents années auparavant, une importante rénovation spirituelle du christianisme européen dans l'art, la philosophie, la science, la politique et la religion a frayé le chemin à la réalisation progressive actuelle européenne des valeurs chrétiennes, à un niveau plus élevé de la nation et de l'Etat. Cette réalisation, bien sûr, est encore insuffisante (en ce qui concerne la culture), mais elle est réelle (en matière d'économie, de questions sociales, de l'état et du droit). C'est aussi cette rénovation spirituelle profonde, à laquelle ont contribué l'Europe de l'est, du sud-est et du sud, qui a précédé la réalisation sociale initiale actuelle des valeurs chrétiennes et socialistes en Europe occidentale.

A cette revitalisation de l'esprit humain et social des évangiles, ont également contribué, outre les milieux progressistes des religions institutionnalisées (signification historique mondiale du deuxième concile du Vatican et du pape Jean XXIII), l'art (Tolstoï, Dostoïevski, Cankar, Krleža, Cesarec et les autres), la politique (de nombreux politiciens européens socio-démocrates et démocrates-chrétiens soulignent depuis un siècle déjà la connexion spirituelle de leurs mouvements avec le christianisme) et la philosophie (Masaryk, Gramsci, Maritan, Mounier).

Ces faits historiques prouvent que l'esprit chrétien en Europe est beaucoup plus que les cadres des institutions religieuses et que l'esprit chrétien est profondément enraciné et imprégné de toute l'histoire de l'Europe, qu'il convient à toutes les dimensions de la vie européenne et qu'il participe à la création des qualités les plus nobles dans l'art, la politique et la philosophie.

La stabilisation et la normalisation des nations et des Etats d'Europe de l'est, d'une partie de l'Europe centrale et de l'Europe du sud-est seront un processus long et très difficile. Ce processus sera rationnel et sans grandes déviations s'il tiendra compte des valeurs reconnues par l'Europe occidentale dans la deuxième partie du vingtième siècle, à savoir l'économie de marché sociale, l'Etat social et l'Etat de droit, le plura-

lisme des partis politiques, le status privilégié des minorités, la paix et la collaboration internationale.

C'est la seule manière d'empêcher tout totalitarisme, militarisme et conflits entre nations pouvant également déstabiliser l'Europe occidentale. C'est pourquoi il est également dans l'intérêt de l'Europe occidentale de favoriser ce genre de développement en Europe de l'est, du sud-est et en Europe centrale.

L'assistance prêtée par l'Europe occidentale à ces parties d'Europe est également dans l'intérêt de l'Europe occidentale. Le démantèlement possible à long terme de l'Europe de l'est et du sud-est (et peut-être même de certaines parties d'Europe centrale) pourrait engendrer des nationalismes, militarismes et totalitarismes effrénés susceptibles d'ébranler également la stabilité des Etats d'Europe occidentale et y stimuler des processus anarchiques et totalitaires. Ces processus pourraient détruire les valeurs de l'Europe occidentale qui sont en train de voir le jour et qui sont d'une importance historique, et repousser ainsi toute l'Europe au début du vingtième siècle.

La conclusion de cette étude sera apparemment pragmatique. Mais j'espère que cette conclusion reste dans l'esprit conséquent du réalisme chrétien et d'Aristotele: dans l'esprit d'incarnation du général dans le concret particulier et individuel. C'est pourquoi en conclusion, je cite quelques modes impératifs actuels de la réalisation des valeurs chrétiennes générales dans les conditions actuelles particulières de l'Europe du sud-est, de l'Europe centrale de l'Europe de l'est.:

- la stricte séparation des intensives aspirations nationales humaines par les nationalismes déraisonnables en Europe de l'est et du sud-est,

- l'induction de la morale dans la politique, ce qui est la transcendance principale de la faiblesse politique dans l'Europe de l'est et dans l'Europe du sud-est,

- la culture conséquente des valeurs communes aux partis chrétiens, socialistes et autres, engagement de ces partis soit sous forme des coalitions, soit dans le rôle exclusif de l'opposition constructive, et avec le but que les intérêts du développement économique et social de la société entière prédominent les égoïsmes étroits des "élites" de toutes sortes,

- le support de tous les humanistes européens dans tous les groupes politiques créatifs et moraux, sans égard à leurs étiquettes politiques formelles et sans égard à leurs philosophies déclarées,

- les possibilités privilégiées du développement ethnique des minorités de toute l'Europe,

- la condamnation la plus sévère de chaque "purification ethnique" et la haute estimation de la coexistence multiculturelle dans toute l'Europe.

BIBLIOGRAPHIE CHOSIE

1. *Leben und Meinungen der sieben Weisen*, izdajatelj Bruno Snel, München, 1938
2. Hermann Diels, *Die Fragmenten der Vorsokratiker, siebente Auflage*, I. Band, Berlin, 1954
3. Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, Zürich, 1951, izdaja Olof Gigon
Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, izdaja I. Bywater, 1942
Aristoteles, *Nikomahova etika*, Ljubljana, 1964, Cankarjeva založba
4. *Sveto pismo starega in novega zakona*, London, 1965, The British & foreign Bible Society
Sveto pismo nove zaveze, Ljubljana, 1984, izdal Nadškofijski ordinariat v Ljubljani
5. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Zweite Auflage, Berlin, 1870
6. Erich Fromm, *The Sane Society*, New York, Toronto, 1956
F. Fromm, *Zdrava družba*, Ljubljana, 1970, DZS

7. OZN, Splošna deklaracija človekovih pravic, Izdaja informacijskega centra OZN v Beogradu
8. T. G. Masaryk, Svetovna revolucija, Ljubljana, 1936, založila Naša založba
9. T. G. Masaryk, Jan Hus, Zagreb, 1923, Kr. Zemaljska tiskara
10. Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik, Halle a.d.S., 1927, Max Niemeyer Verlag
11. Ivan Pavao II: Veritatis Splendor, Zagreb, 1993, izdaja Globus
12. Vuko Pavičević, Odnos vrijednosti i stvarnosti u nemačkoj idealističkoj aksiologiji, Beograd, 1958, izdaja Kulture
13. Anton Trstenjak, Človek končno in neskončno bitje, Celje, 1988, Mohorjeva družba
14. Jože Šter, Marksizem in etika, Maribor, 1985, Založba Obzorja
15. Vojan Rus, Les bases philosophiques de la culture morale, Sofia, 1973, Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy
16. Vojan Rus, Etika in socializem, Ljubljana, 1976, izdaja Mladinska knjiga
17. Vojan Rus, Filozofska antropologija, Ljubljana, 1991, izdaja Filozofska fakulteta v Ljubljani
18. Vojan Rus, Nadaljevanje naše poti, Ljubljana, 1983, izdaja Mladinska knjiga
19. Vojan Rus, Na kriznih križpotjih, Ljubljana, 1988, DZS

La question de la nationalité dans la pensée sociale de l'Église catholique

ANTON STRES, SLOVÉNIE

POVZETEK

VPRAŠANJE NARODNOSTI V DRUŽBENEM MIŠLJENJU KATOLIŠKE CERKVE

Krščanstvo je kot monopolistična vera univerzalna in glede na to bi lahko pričakovali, da bi bilo zanj narodnostno vprašanje nepomembno. To drži samo deloma, kajti prav krščanstvo je to vprašanje moralo sprožiti.

Krščanstvo se je s problemi narodnosti soočilo na dveh področjih: na praktičnem in na teoretičnem. V praksi se je zastavljalo predvsem vprašanje delovanja duhovnikov in drugih razlagalcev Svetega Pisma. Ker pa ima pri nacionalni zavesti in tudi pri kulturni in narodnostni pripadnosti posamezne etnične skupine jezik poglavitno vlogo, se je bila Cerkev, v kateri vse temelji na komuniciranju z besedo, kmalu primorana posvetiti različnostim jezikov in kultur. To je imelo dvojni učinek. Na eni strani so bili poskusi kulturnega imperializma, kjer je krščanska kultura izločila vse tako imenovane poganske kulture. Po drugi strani pa je bilo veliko primerov tega, čemur danes pravimo inkulturacija katoliške vere, ki se začne z izborom obstoječega jezika za evangelizacijo. Na ta način si lahko razložimo, zakaj so prvi pisni dokumenti v marsikaterem jeziku pogosto Sveto pismo ali druga liturgična besedila. Po tej strani je krščanstvo (poleg židovske in muslimanske vere) v bistvu vera "Knjige" in se nujno sooči z vprašanjem jezikov in preko jezika z nastankom narodne zavesti.

V predavanju ne obravnavam praktične zgodovine, ampak njeno teoretično področje, oziroma natančneje družbeno doktrino cerkve v kolikor le-ta naleti na vprašanje narodnosti. Katoliška vera je pravzaprav obravnavala narodnostna in družbena vprašanja predvsem v okviru svoje teorije družbe, ki ji običajno pravimo družbena doktrina Cerkve in jo običajno povezujemo z encikliko "Rerum novarum" iz leta 1891. Vendar papeški dokumenti omenjajo probleme narodnosti, narodnostnih manjšin in različnih kultur ter kako jih reševati šele po drugi svetovni vojni. Najbolj zanimiv dokument, ki podrobneje razvija ta vprašanja je odgovor, ki ga je imel papež Janez Pavel II, Poljak, ob obisku v palači UNESCO leta 1980. Ozadje te doktrine je nesholastična in osebna teorija o človeškem bitju, ki je po eni strani globoko v svojem kulturnem okolju in je zato z njim pogojeno, po drugi strani pa ga presega in izstopa iz vsakega sistema, ki se odpira k univerzalnemu in absolutnemu. Taka osebna antropologija omogoča po eni strani uveljavljanje glavne pomembnosti vsake posamezne kulture in pravico do pripadnosti svoji etnični skupnosti, po drugi

strani pa se izogiba, da bi iz te pripadnosti naredila nekaj absolutnega in tako zapadla v nacionalizem.

La contribution du christianisme catholique à la naissance de la conscience nationale et à la solution des conflits que la conscience nationale peut engendrer est à traiter à deux niveaux: pratique et théorique. Étant donné que le christianisme en tant que monothéisme est une religion universaliste, on pourrait s'attendre à ce que la question de nationalité soit négligée. Ceci est vrai seulement jusqu'à un certain point théorique. Mais en même temps le christianisme a été nécessairement amené à soulever cette question pour des raisons pratiques, à savoir ses raisons missionnaires. En tant que monothéisme universaliste, le christianisme a été amené à confronter différentes cultures. Et puisque la langue joue la rôle primordial dans la conscience nationale ainsi que dans l'identification de la particularité culturelle et nationale d'un groupe ethnique particulier, l'Église dont toute l'activité présuppose la communication par la parole a été constamment obligée de prendre position à l'égard de la diversité des langues et des cultures. Ceci a eu un double effet. D'un côté nous avons les essais de l'impérialisme culturel où une culture chrétienne élimine les cultures dites païennes existantes. D'autre côté nous avons beaucoup d'exemples de ce qu'on appelle aujourd'hui l'inculturation de la religion catholique et qui commence par l'adoption d'une langue existante pour l'évangélisation. Ainsi s'explique le fait que dans beaucoup de cas les premiers documents d'une langue où d'une culture sont les bibles ou d'autres textes liturgiques. Par ce fait le christianisme étant essentiellement une religion dite "du Livre" (à côté du judaïsme et de l'islam), il est confronté inévitablement avec la question des langues et par là il favorise la naissance de la conscience nationale.

"Ethnos" dans la pensée d'Aristote

Cependant la première confrontation du christianisme a été la confrontation avec la pensée hellénique. Toute notre culture occidentale est façonnée par deux courants spirituels majeurs: par la spiritualité hébraïque et par pensée grecque. Et les deux courants sont universalistes. Or, ces deux universalismes représentent des points de convergence et des tendances différentes.

L'humanisme grec construit son idée de l'homme avant tout sur la rationalité de l'homme. L'homme est un être rationnel, c'est sa rationalité qui est sa caractéristique essentielle. Doué de la raison, l'homme est capable de s'élever au dessus de ce qui est relatif et limité. Il dépasse donc les particularismes pour atteindre l'universel et l'absolu.

A partir de là, on pourrait s'attendre que la pensée hellénique affirme l'égalité de tous les hommes. Il est vrai que certains sophistes le pensent. Pour Antiphon, Hippias et Alkidamas, tous les hommes, les Grecs et les barbares, sont égaux. Cependant, telle n'est pas tout à fait la vision d'Aristote.

Ce que Aristote nomme "ethnos", c'est la communauté naturelle, unie par la satisfaction communautaire des besoins. C'est plutôt une famille élargie qu'un état organisé et ayant ses fins spécifiques. Mais ce qui est pour nous intéressant, c'est la conclusion d'Aristote, d'après laquelle en raison des caractéristiques de l'ordre naturel, à savoir de la géographie et du climat, ce sont les Grecs qui sont, d'après Aristote, les plus capables d'exercer un règne mondial. Or, la raison formelle n'en est pas la

géographie en tant que telle, mais en tant que condition qui rend les Grecs intelligents et courageux. "Mains la race des Hellènes, occupant une position géographique intermédiaire ... est courageuse et intelligente et c'est la raison pour laquelle elle mène une existence libre sous d'excellentes institutions politiques, et elle est même capable de gouverner le monde entier si elle atteint à l'unité de constitution. ... On voit donc clairement que le peuple appelé à se laisser docilement guider à la vertu par le législateur doit être d'une nature à la fois intelligente et résolue"¹. Ce qui détermine donc les Grecs à un tel règne universel, c'est tout l'ensemble de leurs conditions naturelles qui cependant ne fait que faciliter développement spirituel, leur culture politique. La raison y joue le rôle déterminant, car c'est la raison qui est la base de l'organisation communautaire supérieure à l'ethnie, à savoir de l'État. Parce que les Grecs sont intelligents, ils sont capables d'avoir une organisation politique supérieure à tous les autres. C'est pour cela qu'ils sont destinés à régner au monde entier.

L'ethnie en tant qu'une communauté naturelle, comme une famille élargie, n'est donc, dans la pensée d'Aristote, qu'une sorte de matériel, une condition naturelle, qui doit se dépasser dans l'État. Or, la fin de l'État n'est pas la même que celle de l'ethnie. Celle-ci s'occupe de la satisfaction des besoins corporels, comme la famille. La fin de l'État dépasse ces fins. Elle est essentiellement morale: il s'agit de la réalisation du bonheur rationnel et de la vertu. Pour cette raison, l'État doit être guidé par les hommes raisonnables, vertueux et bons. Les groupes ethniques et tous les autres données naturelles ne sont qu'une base naturelle qui doit être dépassée par l'État. Celui-ci est d'ailleurs la fin de celles-là. "Nous devons donc poser en principe que la communauté politique existe en vue de l'accomplissement du bien, et non pas seulement en vue de la vie en société"². L'ethnie est donc de l'ordre naturel, et l'État est par contre de l'ordre de la raison et de la morale. C'est sa vocation qui est par là définie et qui consiste dans la tâche de dépasser l'ordre naturel des besoins matériels et corporels - donc de dépasser aussi l'ordre de l'ethnie. Il serait intéressant de voir comment deux millénaires plus tard Hegel revient à cette idée de l'État rationnel et moral.

Le problème de la nationalité dans la pensée hébraïque

Par rapport à cette conception aristotélicienne et antique de l'ethnie et de l'État, le courant hébraïque - qui est venu jusqu'à nous par la Bible et les courants religieux qui s'en inspirent - se présente sous une forme tout à fait différente. La différence est d'abord méthodologique. Quant il s'agit de la Bible, nous n'avons pas à faire avec les théories comparable à la philosophie politique des Grecs, mais à un ensemble de récits portant sur les événements historiques et sur leur signification religieuse. Ces récits appellent donc notre interprétation et c'est cette interprétation théologique qui doit être confrontée avec la théorie philosophique grecque.

Le point de départ d'une telle interprétation serait certainement tout d'abord une réflexion sur la vocation du peuple élu de l'Ancienne Alliance, à savoir d'Israël. Israël représente un peuple, avec sa culture, sa langue et surtout avec sa vocation historique et religieuse. C'est d'ailleurs cette vocation religieuse qui maintient sa conscience nationale, même aux moments où il n'a pas encore son indépendance politique ou il n'a plus. On peut dire que le support historique de son identité culturelle, nationale et

1 Aristoteles, Politique VII, 7, 1327 b 30.

2 Aristoteles, Politique III, 9, 1281 a 2-4.

politique est sa conscience d'avoir une vocation unique dans l'histoire mondiale, sa vocation messianique. Tandis qu'Aristote essaie de fonder une mission universelle du peuple hellénique sur sa capacité de constituer une organisation politique rationnelle qui assure le bonheur et sa vertu, la vocation universelle hébraïque est fondée sur la promesse messianique. On peut noter aussi qu'à côté des étroites nationalistes dont témoignent certains passages bibliques, on rencontre, surtout chez les prophètes, des visions nettement universalistes. Les Juifs sont censés d'avoir une vocation unique dans l'histoire du monde, mais cette vocation a une fin qui dépasse les Juifs en tant que tels: ils ne sont là que pour servir le salut universel de tous les peuples. Plus encore, par opposition à la fierté grecque, la vocation messianique du peuple d'Israël est un appel à l'humilité. La Bible ne cesse de rappeler que l'élection du peuple élu est un pur don et qui donc n'est méritée par rien. S'il y a une idée centrale dans ce sens, c'est l'idée que l'Israël n'a pas le droit de se vanter de sa vocation. Ce n'est pas son courage, ni sa force ni richesse, mais la grâce la plus pure et gratuite qui est cause de sa vocation. Par là, la Bible tempère, voire même conjure - en principe au moins - toute sorte de nationalisme israélien qui pourrait résulter de sa conscience de la vocation messianique et historique. Plus encore, cette vocation messianique du peuple élu le charge plutôt d'une responsabilité à l'égard du monde entier.

Au niveau de récits proprement dits, il faudrait - pour notre propos - analyser en détail le récit mythique concernant la tour de Babel (Gen 11, 1-8). D'une façon très synthétique, nous pouvons dire que ce récit entend donner une explication de la diversité des langues et par là des cultures. Il faudrait aussi tenir compte du fait que ce récit a le même fond théologique que le récit de l'expulsion du paradis. Les deux récits ont une théorie identique du péché. Le péché est conçu dans les deux cas comme une volonté d'être dieu et d'être comme dieu. Dans les deux cas aussi cette volonté blasphématoire conduit à un désastre. En effet, elle s'achève dans son contraire, dans la condition humaine marquée par la peine, la souffrance et la mort. Or, la diversité des cultures et des langues n'est donc pas conçue en premier lieu comme un enrichissement, mais comme une source de conflits et de la souffrance qui en résulte. Mais il faut tenir compte de la véritable raison de ce résultat. La raison en est le péché de "hybris", de l'orgueil blasphématoire qui résulte finalement dans l'incompréhension mutuelle et l'impossibilité de la communication. C'est donc le mal moral qui conduit dans l'impossibilité de la communication entre les hommes et de leur unité.

Cette interprétation se confirme par le récit néotestamentaire sur la première Pentecôte. Ce récit représente un image de contraste par rapport à celui de la tour de Babel. Mais ce qui est le plus significatif, c'est la fait qu'à la Pentecôte, la diversité des langues n'est pas abolie, étant donné que les auditeurs des apôtres les entendent chacun dans sa propre langue. Ceci veut dire que toute langue est approuvée et adoptée, toute langue a sa valeur authentique et on peut se servir de toute langue pour transmettre le message néotestamentaire. Toute langue - et par là toute culture - peut être médiatrice entre Dieu et l'homme.

A la place de l'incompréhension et de l'impossibilité de communication, dont la cause est le péché de l'orgueil des constructeurs de la tour de Babel, nous voyons maintenant les auditeurs des apôtres, venus à Jérusalem de tous les coins du monde, s'entendre malgré cette diversité. L'unité est restaurée, mais la diversité n'est pas abolie. La diversité est dépassée, sursumée, mais non pas supprimée. Il me semble que c'est une leçon religieuse et chrétienne de toute première importance pour notre sujet qui nous occupe ici. C'est le principe de l'unité dans la diversité qui est indiqué par ce récit portant sur le nouveau peuple, libéré du péché, donc aussi du péché le plus grave, du péché de l'orgueil. C'est ainsi que l'unité est restaurée sans pour autant poser

comme principe la suppression de la diversité et l'uniformisation.

Le troisième moment qui doit être prise en considération, si l'on veut préciser les principes théoriques de l'attitude chrétienne à l'égard de la nationalité, c'est la foi chrétienne pour laquelle Jésus de Nazareth est Dieu fait homme. Jésus de Nazareth est un homme de son temps, de son peuple et de sa culture. Il est pleinement intégré dans son peuple et dans ses traditions, bien qu'en même temps, il les dépasse. Plus encore, il peut être très critique à l'égard d'elles. Mais tout d'abord, il est homme de son temps et pour un chrétien il est en même temps le Fils de Dieu. En lui donc se rencontrent d'une côté la particularité et la relativité culturelle et historique et d'autre côté l'absolu et l'universel par excellence. Or, pour le christianisme, Jésus Christ est le modèle de tout homme. Il est, dans la langage théologique, le "nouvel Adam", ce qui veut dire le prototype ou le modèle de l'existence humaine. La conclusion qui s'impose est la suivante: si le Dieu incarné, si Jésus Christ en tant que Dieu fait homme adopte l'enracinement total dans une culture nationale particulière, s'il éprouve, pendant toute sa vie, une sympathie particulière à l'égard de son peuple, sans pour autant rejeter les autres, il donne par là un exemple concret comment il faut considérer le rapport entre l'universalité humaine et la particularité, l'universalité humaine qui s'exprime dans l'ouverture de l'homme à l'égard des valeurs universelles et absolues qui s'imposent à tout homme, et la particularité de la culture dans laquelle toute homme est tout aussi essentiellement immergé et conditionné par elle.

Le personnalisme et son attitude l'égard de la nationalité

C'est sur cet arrière-fond théologique, mystique, spirituel et religieux qu'on peut maintenant aborder le personnalisme moderne qui est la base anthropologique de la doctrine sociale catholique. Il est vrai que cette doctrine aborde relativement tard d'une manière explicite le problème de nationalités, des nationalismes et des minorités nationales. La raison en est simple: dans une première période, cette doctrine sociale se consacre exclusivement à la question sociale au sens de la question ouvrière qui était particulièrement préoccupante dans la première moitié de ce siècle. Ce n'est qu'après la deuxième guerre mondiale que la doctrine sociale de l'Église aborde les questions morales générales et englobantes relatives à la vie en société et à l'organisation de la vie économique, politique et sociale. C'est à ce moment que la question de savoir quelle est la valeur morale de la nationalité et de l'appartenance à un groupe ethnique particulier commence à se poser d'une façon explicite.

Le cadre anthropologique dans lequel on doit comprendre les prises de position de l'Église catholique en ces matières est le personnalisme, et plus particulièrement, la conception de la personne humaine comme étant transcendante. La transcendance de la personne humaine signifie dans ce contexte que la personne humaine dépasse par sa valeur et par son pouvoir spirituel tout l'ensemble culturel, économique, politique ou social. La personne humaine est irréductible à n'importe quel système et à n'importe quelle structure au sein de laquelle elle se trouve. C'est seulement en raison de cette irréductibilité qu'elle est libre, autonome et moralement responsable. Lorsque le Concile de Vatican II déclare l'Église veut être gardienne de la valeur transcendante de la personne humaine³, il souligne qu'en raison de sa dignité personnelle l'homme ne peut jamais être dégradé à tel point qu'il devient un simple moyen ou un instrument

3 "L'Église qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la souvegarde du caractère transcendant de la personne humaine" (*Gaudium et Spes* 76, § 2).

d'un pouvoir politique. La personne humaine donc transcende, c'est-à-dire s'élève au dessus de toute organisation ou de tout système politique, de telle sorte que ce n'est pas la communauté politique qui est la fin de l'homme et l'homme tout simplement son moyen, mais au contraire, c'est l'homme qui est, en étant une valeur absolue, aussi la fin et le sens de toute organisation. Or, il doit aller de même aussi pour la nation. L'homme individuel ne peut pas être tout simplement subordonné à sa nation et ses intérêts.

Mais, cette importance que le personnalisme accorde au caractère transcendant de la personne humaine n'annule pas pour autant la valeur de l'appartenance à un groupe ethnique. En effet, la personne humaine n'est pas une transcendance abstraite. Elle n'est pas suspendue dans l'air, elle suppose et présuppose une base concrète et historique. L'homme n'est pas seulement transcendance personnelle, il est tout aussi essentiellement un homme concret, donné à lui-même avant de se choisir librement. Il est situé dans un lieu historique précis avant de tourner son regard au-delà de ce lieu déterminé. Il est solidaire avec tout son environnement culturel et il est conditionné par lui avant de prendre m'importe quelle distance à son égard. L'homme est donc le lieu où se déroule une dialectique indépassable entre ce qu'il est devenu et ce qu'il projette en avant de lui-même. Dans le langage traditionnel cette dialectique est définie comme étant le rapport dialectique entre la nature humaine et la personne. En effet, l'anthropologie personnaliste part de cette situation essentiellement dialectique de l'homme qui est à la fois une *nature*, c'est-à-dire un ensemble de déterminations historiques physiques, psychiques et culturelles données, et une *personne* spirituelle qui s'élève au dessus de ce donné tout en s'appuyant sur lui. Pour cette raison cette anthropologie peut être aussi une base théorique solide pour valoriser l'appartenance de l'homme à son groupe national.

Étant donné que cette anthropologie utilise le terme de *nature*, il faut d'abord remarquer que la signification de ce terme ne se limite pas à la nature biologique. Bien sûr, les données biologiques de l'homme font partie de la nature de l'homme individuel. C'est sa *nature première*. Mais il y a plus. Ce donné biologique lui-même est dans une certaine mesure un produit historique et il fait partie, chez l'homme, d'un ensemble plus complexe des données psychiques et culturelles. Tout ceci est la nature, la nature devenue, ce que la tradition appelle la *nature seconde*. En effet, la nation de nature ne implique pas qu'on fasse l'abstraction de l'historicité de la situation de l'homme. Dans ce sens, il ne faut pas opposer la nature et l'histoire.

De ce point de vue, une nouvelle interprétation de la notion tellement discuté de la *loi naturelle* n'oppose pas l'évolution historique des conditions humaines et la nature immobile, demeurant toujours identique à elle-même. En effet, s'il y a une loi naturelle de l'homme, elle doit vouloir dire que l'homme n'est pas que la nature opposée à l'histoire. Il est un être de l'histoire, en étant à la fois son produit et son acteur. La notion de nature, opposée non pas à l'histoire, mais à la personne, signifie donc ce que l'homme est devenu à partir de ce qui lui a été donné avant d'être fait par lui en tant l'individu libre et responsable.

La dialectique humaine fondamentale est donc la dialectique entre sa nature et la personne. Le personnalisme souligne le rôle de la personne en tant qu'elle est le sujet raisonnable, libre, et conscient de lui-même et de ses conditions historiques. C'est en tant que ce "je" individuel, conscient et responsable, que la personne assume sa condition historique. Mais en l'assumant, elle commence à le dépasser, à le transcender. Plus encore. Elle ne peut pas exister sans cet enracinement dans sa situation historique. Mais elle ne peut pas, non plus, réaliser sa dignité personnelle sans s'élever au-dessus d'elle.

La doctrine sociale de l'Église et le problème de la conscience nationale

Ces vues personalistes ont été adoptées par l'autorité suprême de l'Église catholique, à savoir par le Concile Vatican II: "C'est le propre de la personne humaine de n'accéder vraiment et pleinement à l'humanité que par la culture, c'est-à-dire en cultivant les biens et les valeurs de la nature. ... Ainsi, à partir des usages hérités se forme un patrimoine propre à chaque communauté humaine. De même, par là se constitue un milieu déterminé et historique dans lequel tout homme est inséré, quels que soient sa nation et son siècle, et d'où il tire les valeurs qui lui permettront de promouvoir la civilisation"⁴.

Comme le montre déjà le texte conciliaire cité, c'est dans ce cadre de la réflexion sur la culture que l'anthropologie personaliste crée une place pour évaluer l'appartenance au groupe ethnique. Un groupe ethnique s'identifie non pas seulement par ses origines raciales, mais plus encore par toute sa culture au sein de laquelle la langue joue d'ordinaire un rôle primordial. C'est la culture propre d'un groupe ethnique qui crée le milieu originaire du développement spirituel de l'homme.

En tant que le donné historique fondamental, la culture, qui est toujours la culture d'un groupe national déterminé, fait partie de la nature humaine. Elle fait partie donc de ce donné anthropologique sans lequel il n'y a pas de personne humaine dans sa transcendance individuelle.

C'est donc en réfléchissant sur la culture, à savoir sur tout l'ensemble d'une civilisation nationale par le moyen duquel le nouveauté s'humanise et devient une personne adulte, raisonnable, libre et responsable, que l'anthropologie personaliste aborde le problème de l'appartenance de l'homme à son environnement national. Elle y voit une condition indispensable pour la vie personnelle. Cette culture est d'un côté le produit humain, le résultat historique de son évolution spirituelle. C'est pourquoi Hegel la nomme "l'esprit objectif" ou "la nature seconde" de l'homme. Mais d'autre part, la culture en tant que telle est la condition indispensable pour le développement ultérieur de chaque homme. C'est par la culture ambiante que l'homme devient un sujet spirituel et capable de contribuer de sa propre part à la vie spirituelle et culturelle de son lieu et de son temps.

C'est dans ce même cadre et en même temps que se forme aussi la conscience d'appartenance à cette communauté nationale. Sans cette conscience et la volonté d'appartenir à un groupe ethnique on ne peut pas parler d'un groupe national ou ethnique particulier.

C'est la raison pour laquelle l'Église catholique prends dans le temps après le concile Vatican II une attitude résolument en faveur du maintien et de la sauvegarde des cultures. Pour elle-même, ceci représente l'obligation de ce qu'on appelle *l'inculturation* du christianisme. En revanche, l'inculturation présuppose que les cultures sont sauvegardées et qu'elles sont considérées comme un grand bien spirituel de l'humanité.

Tels sont les présupposés et les bases théologiques et anthropologiques qui commandent - ou au moins devraient commander - les prises de position explicites de l'Église catholique en matière de nationalités, des minorités nationales et les nationalismes. Ce sont ces prises de position explicites qu'il faut maintenant aborder plus en détail.

A ma connaissance, l'autorité suprême de l'Église catholique a abordé assez tardivement le problème de la conscience nationale et du nationalisme. On peut

4 Gaudium et Spes, 53.

expliquer ce retard par le fait que la doctrine sociale de l'Église se limite à son début à ce qu'on appelle la question sociale ou la question ouvrière. En ce qui concerne le problème du nationalisme, elle l'aborde, en un premier temps, d'une façon négative, en mettant en garde contre le nationalisme excessif qui tend à sous-estimer les autres nations. En ce sens, nous rencontrons une première réaction à l'égard du nationalisme en 1937 dans l'encyclique *Mit brennender Sorge* du Pie XI., consacrée au national-socialisme. En ce moment, le pape rejette toute exaltation de sa propre race ou de l'État. "Celui qui exalte la race, le peuple, ou l'État ou une forme particulière d'État, ou les dépositaires au pouvoir ou toute autre valeur fondamentale de la communauté humaine - qui ont à l'intérieur de l'ordre terrestre une place essentielle et honorable - quiconque prend ces notions pour les retirer de cette échelle de valeurs, même religieuses et les divinise par un culte idolâtrique, celui-là commet une distorsion et une perversion de l'ordre moral du monde voulu et créé par Dieu. ... Seuls des esprits superficiels peuvent tomber dans l'erreur qui consiste à parler d'un Dieu national, d'une religion nationale ...".⁵

Ce texte montre assez clairement quelle est, en cette matière, la position catholique. Elle approuve comme étant essentiel et honorable l'amour pour son peuple et son État. Mais en même temps, elle rejette toute absolutisation des ces valeurs humaines.

La question de minorités représente un autre aspect de la question globale relative à la nation. Il est remarquable de voir que les documents internationaux relatifs aux droits de l'homme n'abordent cette question qu'en 1966. Quant à l'Église catholique, nous rencontrons une première prise de position, en cette matière, dans le discours de Pie XII. à la veille de Noël 1942. Il a réclamé le respect des minorités et de leur vie économique et culturelle. Mais c'est le pape Jean XXIII qui dans son encyclique *Pacem in terris* en 1963 pose d'une façon très claire le devoir de respecter les minorités. Là il déclare: "Nous devons déclarer d'une façon la plus explicite que toute politique tendant à contrarier la vitalité et l'expansion des minorités, constitue une faute grave contre la justice, plus grave encore quand ces manoeuvres visent à les faire disparaître. De l'autre côté, il est explicitement conforme aux exigences de la justice, si les autorités politiques s'efforcent d'améliorer les conditions de vie des minorités nationales, en particulier en ce qui concerne leur langue, leur culture, coutumes, économie et entreprises"⁶. Mais en même temps, le pape met en garde contre les exagération dans les exigences des minorités. Finalement, ces idées ont trouvé leur confirmation au Concile Vatican II⁷.

La même dialectique de la position catholique ressort des déclarations ultérieures. Dans son encyclique *Populorum progressio*, le pape Paul VI montre une certaine compréhension pour la fierté des jeunes nations qui ont récemment, à savoir pendant le processus de la décolonisation, atteint leur autonomie nationale, mais en même temps il rejette toute excessivité. Il approuve surtout la collaboration entre les peuples⁸. Tout aussi intéressante est la remarque du synode des évêques catholiques réunis à Rome en 1971. Ils approuvent ce qu'ils appellent "un nationalisme responsable"⁹.

Mais plus que ces déclarations de principe, c'est l'anthropologie, qui se cache

5 Arthur Utz, *La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XV^{ème} au XX^{ème} siècle*. Bâle - Rome - Paris 1970, 292.

6 *Pacem in terris* 94-95.

7 Cf. *Gaudium et Spes* 73, 3.

8 Cf. *Populorum progressio*, 62.

9 Document du synode *Justitia in mundo*, 18.

derrière ces prises de position, qui est pour nous intéressante. Nous avons déjà essayé de clarifier ses points de départ personalistes. Or, il est remarquable de voir ces positions philosophiques et anthropologiques explicitées dans un document pontifical. Il s'agit du discours que la pape Jean Paul II avait prononcé lors de sa visite à l'UNESCO à Paris le 2 juin 1980.

Il y a dans ce discours du pape polonais tout d'abord une reminiscence et une expérience personnelle. Elle mérite d'être retenue. "Je suis fils d'une Nation qui a vécu les plus grandes expériences de l'histoire, que ses voisins ont condamnée à mort à plusieurs reprises, mais qui a survécu et qui est restée elle-même. Elle a conservé son identité, et elle a conservé, malgré les partitions et les occupations étrangères, sa souveraineté nationale, non en s'appuyant sur les ressources de la force physique, mais uniquement *en s'appuyant sur sa culture*. Cette culture s'est révélée en l'occurrence d'une puissance plus grande que toutes les autres forces. Ce que je dis ici concernant le droit de la Nation au fondement de sa culture et de son avenir n'est donc l'écho d'aucun 'nationalisme', mais il s'agit toujours d'un élément stable de l'expérience humaine et de ses *perspectives humanistes du développement de l'homme*"¹⁰.

Le pape déclare tout d'abord le droit à la culture. Or, ce droit est immédiatement un droit à la culture nationale, puisque pour l'homme individuel il n'y en a pas d'autre. C'est ainsi que par le droit à la culture, à savoir au développement spirituel de l'homme, c'est aussi le droit à l'appartenance à son groupe ethnique qui est fondé. Le réflexion du pape est assez claire. "Si, au nom de l'avenir de la culture, il faut proclamer que l'homme a le droit d'être plus, et si pour le même raison il faut exiger un sain *primat de la famille* dans l'ensemble de l'oeuvre de l'éducation de l'homme à une véritable humanité, il faut aussi situer dans la même ligne *le droit à la Nation*; il faut le placer lui aussi à *la base de la culture et de l'éducation*. La Nation est en effet la grande communauté des hommes qui sont unis par des liens divers, mais surtout, précisément, par la culture. La Nation existe 'par' la culture et 'pour' la culture, et elle est donc la grande éducatrice des hommes pour qu'ils puissent être davantage' dans la communauté"¹¹.

Mais, dans ce discours du pape, son insistance sur le lien qu'il établit entre d'une part la culture et d'autre part la nation et sa souveraineté mérite une attention particulière. On peut dire que c'est une originalité du pape de voir ainsi un lien étroit entre la culture et la souveraineté. "Il existe une souveraineté fondamentale de la société qui se manifeste dans la culture de la Nation. Il s'agit de la souveraineté par laquelle, en même temps, l'homme est suprêmement souverain"¹². C'est donc par sa culture, c'est-à-dire par sa vie spirituelle autonome, qu'un peuple tire ses droits à la souveraineté.

Cependant, la doctrine du pape n'est pas collectiviste: le droit à la souveraineté n'est pas fondé exclusivement dans la collectivité nationale. En réalité, la Nation elle-même repose sur des entités, ayant un caractère d'autonomie et de souveraineté. Les familles sont autonomes dans leur oeuvre d'éducation, de telle sorte que l'État lui-même doit respecter cette autonomie et la promouvoir. Mais en dernière instance, l'autonomie réelle est celle des individus, de telle sorte que finalement le fondement ultérieur de la souveraineté est la personne humaine. En effet, c'est elle qui est en réalité le seul sujet libre et responsable de lui-même. En tant que l'être moral, la personne humaine est souveraine. Elle doit obéir à sa conscience morale intérieure et

10 Jean Paul II, Voyage en France 1980. *Discours et Messages*, Paris 1980, 162.

11 Jean Paul II, Voyage en France 1980. *Discours et Messages*, Paris 1980, 161-162.

12 Jean Paul II, Voyage en France 1980. *Discours et Messages*, Paris 1980, 162.

ne peut jamais devenir esclave d'aucune autorité extérieure. C'est ce que le pape dit explicitement quand il déclare que la souveraineté "tire son origine de la culture propre de la Nation et de la société, du primat de la famille dans l'oeuvre de l'éducation et enfin de la dignité personnelle de tout homme ..."13.

Malgré toute l'importance que possède la nation avec sa culture, ce n'est donc pas la collectivité qui est le sujet réel libre et responsable, c'est la personne humaine. Mais pour que l'homme devienne une personne il lui faut la culture. Et pour qu'il développe son humanité, il lui faut développer la culture dans toutes ses dimensions. La culture d'une nation est donc à la fois l'origine et le résultat, la racine et le fruit de la personne humaine et de ses développements spirituels. La personne humaine et le fait culturel sont donc étroitement liés. Ils se présupposent mutuellement. Mais en dernière instance, ce n'est pas l'homme individuel dans sa dignité morale qui existe pour la nation et pour la culture, mais au contraire, c'est l'homme dans sa dignité de l'être conscient, libre et responsable qui est à la fois le sujet et la fin de la culture.

Le nationalisme et l'amour universel

Si nous voulons maintenant résumer l'attitude théorique de la doctrine sociale de l'Église catholique à l'égard du fait national, il faut partir du rôle de la culture dans la vie personnelle de l'homme. Mais la culture - qui est toujours culture d'une nation ou d'un groupe ethnique - n'est pas une fin en soi. Sa fin est la personne humaine. Ainsi, l'attitude catholique refuse toute subordination de la personne humaine à la nation et à ses valeurs. Ce n'est pas la nation qui est l'absolu. Le seul absolu est la personne humaine dans ses actes spirituels et ses libres décisions morales.

En raison de cela, la doctrine catholique refuse tout attachement à sa propre nation qui exalte sa nation et qui méprise les autres. Elle refuse aussi toute absolutisation de la nation. Elle la considère comme une valeur authentique en raison de son rôle indispensable dans la vie spirituelle de toute personne humaine. Cependant, c'est la personne humaine dans sa liberté responsable et morale qui est la valeur suprême. La nation ne peut justifier rien qui contredise la morale personnelle de ses membres. Or, la morale personnelle de chaque homme interdit de considérer l'autre comme un ennemi à liquider ou un moyen à exploiter. Au contraire, l'autre a les mêmes droits fondamentaux que moi. Et c'est là la limite morale du nationalisme et le critère de toute conscience nationale. Comme l'a dit déjà au XVII^{ème} siècle le poète irlandais Olivier Goldsmith: "Est-il possible d'aimer mon propre pays, sans haïr les natifs des autres pays? ... Certainement, c'est possible. Est s'il n'en était pas ainsi ... je préférerais porter le titre des anciens philosophes, à savoir citoyen du monde, plutôt que celui d'Anglais, de Français, ou d'Européen, ou de toute autre appellation"14.

13 Jean Paul II, Voyage en France 1980. *Discours et Messages*, Paris 1980, 164.

14 O. Goldsmith, *On national Prejudices*, London 1763, cité dans: *Nationalités, Minorités, Citoyenneté. Actes du Colloque Européen tenu à Strasbourg les 26-27-28-29 juin 1993*, Commission Française Justice et Paix, Paris 1993, 53.

BIBLIOGRAPHIE

1. Aristoteles, *Politica*, trad. fr. Aristote, *La Politique*, Paris 1977.
2. *Le discours social de l'Eglise catholique de Léon XIII à Jean-Paul II*. Le Centurion, Paris 1985.
3. Jean Paul II. *Voyage en France 1980*. Discours et Messages, Paris 1980.
4. A. Utz, *La doctrine sociale de l'Eglise à travers les siècles*. Documents pontificaux du XV^{ème} au XX^{ème} siècle. Bâle - Rome - Paris 1970.
5. *Nationalités, Minorités, Citoyenneté*. Actes du Colloque Européen tenu à Strasbourg les 26-27-28-29 juin 1993, Commission Française Justice et Paix. Paris 1993.
6. A. Stres, *Le droit des minorités*, v: *Migrations Société*, IV N° 24, novembre-décembre 1992, 47-55.
7. A. Stres, *Narodova samostojnost in katoliška Cerkev*, v: *Nova revija*, (Samostojna Slovenija), n° 95, 1990, 585-589.
8. A. Stres, *Vera totalità: giusta verità*. Dalla società socialista alla società democratica, v: *Il Nuovo Arcopago* 41 (XI, 1), 106-115.
9. A. Stres, *Il fondamento della democrazia moderna*, v: *La Nuova Europa* 3 (1994), 2, 5-12.

(Un)religiousness in Slovenia

NIKO TOŠ, SLOVENIA

POVZETEK

RAZISKOVANJE (NE)RELIGIOZNOSTI V SLOVENIJI, 1968-1992

V prispevku avtor analizira pojav (ne-)religioznosti v Sloveniji na osnovi raziskav "Slovensko javno mnenje" v obdobju 1968-1992, posebej pa se opre na raziskave "World Value Survey" (februar 1992) in "Religion", International Social Survey Program (november 1992). Pri tem ugotavlja, da je bil vpliv sistema na vernost v Sloveniji izrazit v obdobju neposredno po II. svetovni vojni, kasneje pa je moč ideološke indoktrinacije upadla. Za 60-ta in 70-ta leta je za Slovenijo značilen sekularizacijski trend, ki pa se v 80-ih letih obrne. To se pokaže predvsem v naraščanju neortodoksnih oblik religioznosti. Torej tudi v Sloveniji poteka dinamična pluralizacija vrednot in proces individualizacije, kot v Zahodni Evropi.

Na vprašanje, ali je družbeni preobrat (1990) neposredno posegel v človekov religiozni svet, avtor - z zadržkom odgovori nikalno. Vse, kar ponazarjajo rezultati raziskav religioznosti v Sloveniji po preobratu, je kot zametek oziroma trend prisotno že v 80-ih letih. Le ta z "legaliziranjem" cerkve in povečanjem njene družbene moči ne narašča tudi njen družbeni ugled. Vračanje v prostor družbene moči v Sloveniji cerkvi ne ponuja posebnih prednosti pri uveljavljanju njene duhovne vloge.

INTRODUCTION

Systematic empirical sociological research into religiousness and attitudes towards the church has been conducted in Slovenia since the mid-Sixties. However it was only after the establishment of Slovenian state independence (June 1991) that researchers were able to join two major international projects investigating the phenomenon of religion in the contemporary world, namely the World Values Survey

(WVS)¹ and the International Social Survey Programme (ISSP)². The present text first briefly describes circumstances in Slovenia, from the end of the Second World War to the disintegration of Yugoslavia, which determined the status of believers and the relationship between church and state, then reviews the findings of sociological research into religiousness carried out over the period 1968-1990, and presents the religion section of the WVS compared with the findings of ISSP, Religion 1991.

1. Slovenia prior to the WVS enquiry (1991)

Slovenia in Yugoslavia and independence. The WVS 1991 and ISSP, Religion 1991 inquiries took place at a crucial point in Slovenian history, directly after the first democratic elections (April 1990) and following the country's achievement of independence. Previously Slovenia had been a part of the federal Yugoslav state. Its 45-year postwar development had been characterized by a dominant ideology which underpinned all societal, economic and social relations, and a single political party which autonomously ruled on all ideological issues and at the same time held total control of the army, police, economy, mass media, as well as educational institutions and the church. The everyday state of affairs in postwar Yugoslavia - notwithstanding the original concepts of self-management socialism and federalism - in essence comprised all the components of Friedrich's definition of totalitarianism (Friedrich, Brzezinski, 1956). This is not to overlook of course all the distinctive features and divergencies in Slovenia's development inside this - nevertheless essentially - totalitarian skeleton. In the wake of state independence in 1991 Slovenia is attempting to establish itself as a democratic society through a plurality of political parties, the reinstatement of private property and a market economy, the welfare state. It is shaping itself anew, a new democratic institutional political system is arising with the germ of new social structures and new political practice. The situation is marked further by an economic and social crisis which is expressed partly as a crisis of values.

Although observing the situation in Slovenia over the past decades has constantly encouraged consideration and characterization of the differences and peculiarities in its development compared with the rest of Yugoslavia and other East bloc countries, there is no doubt that the revolution was made possible by the collapse of the so-called socialist systems and the profound political, economic and cultural crisis of Yugoslav federalism. Slovenia, along with the other Central and East European, former-communist countries, was caught up in the third wave of democratization following the Second World War. The first wave encompassed the pacified states - the Axis Powers; the second mainly encompassed the Romance and Latin American countries, and in Europe, Spain, Portugal as well as Greece; while the present, third wave encompasses the entire European part of the former East bloc. The course of transformation of these countries and their capacity to establish democratic

1 World Values Survey (WVS), Professor Ronald Inglehart, Institute for Social Research, University of Michigan, Ann Arbor, USA. A national survey of a representative sample (N=1028) was conducted in February 1992 by the Research Institute of the Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana (RI FSS), under the author's leadership.

2 ISSP, Programme 1991, Religion. A national survey of a representative sample (N=2080) was conducted in November 1991 by the RI SSF in the framework of the project Slovenian Public Opinion which has been underway in Slovenia in similar way to the GSS (USA) or ALLBUS (Germany) since 1968 under the author's leadership.

institutions and political relations is determined by the intersection and sources of certain tensions or conflict relations - namely: (a) regarding the redefinition of the nation or the nation state, with all the ramifications that this process of redefinition generates and that influence the consolidation of democratic institutions. An important part is played in these processes by the so-called national churches as they break out of their marginalization during communist rule. The churches are in renewal, gaining importance as a factor in awakening national consciousness, and hence as a political factor as well. This is demonstrated by the situation in Russia, Croatia, in Serbia - and in Poland throughout; (b) the question of the relationship between democratic institutions and the economic restructuring of society (Bruszt, Janos, 1992); and (c) the eradication of the communist parties' ideological monopoly while at the same time preventing the emergence of others.

The collapse of the east European communist systems then has quite obviously been marked by a redefinition of the nation and the nation state. In Yugoslavia this striving to redefine the position of one nation at the expense of others, and in particular a more powerful one inside a federal system, displays all its destructive might. But the redefinition of a nation state may - in contrast to the foregoing - also prove a significant impulse for the development of democratic institutions. Considering the current situation in Slovenia and the changes already forged, it may be stated that issues related to national constituting have not been at the forefront since international recognition was achieved (Toš, 1992). In the initial period following the revolution the process of constituting a national state creates an appropriate environment and stimulus for the establishment (nominally) of a democratic institutional system. In Slovenia the church did not have a dominant role in these processes, but it did finally escape the marginal position it was assigned after the Second World War.³

The position of the church in Slovenia in this period is determined by certain essential circumstances and factors (Roter, 1993):

(a) From the time of Christianization and the Slovenes' settlement to the present-day, the leading ecclesiastical institution has been the Roman Catholic Church which has decisively influenced the development of the national culture and policies of the Slovenes down the centuries.

(b) During the Reformation, Protestantism gained sway in Slovenia particularly in the towns, and was forcibly eradicated by the Catholic Church during the Counter Reformation. Today the proportion of Protestants in Slovenia is negligibly low, and restricted primarily to the border area near Hungary.

(c) During the Second World War, when Slovenia was occupied and annexed partly by the German Reich and partly by Fascist Italy and Hungary, the Roman Catholic Church did not join the mass Partisan resistance movement, the National Liberation Front, which was led by the Communist Party; instead it aligned with the anti-communist movement which arose during the war under the patronage of the occupation forces. In contrast to the Polish Catholic Church, which was a pillar of the resistance, the Slovenian Church is characterized more by collaborationism.

(d) In the postwar years the Catholic Church was persecuted in Slovenia, its property was expropriated on the charge of collaboration; priests were also persecuted. The Church took a negative stand towards the postwar regime which carried out a forcible agrarian reform, nationalization, established one-party (communist) rule and the constitutional separation of church and state. Subsequently (from the end of the

3 For more, v: Nationalities Papers, Voice from the Slovene Nation, N.Y. 1993, Vol XXI/1.

1960s) relations between church and the state were gradually normalized (re-establishment of diplomatic relations with the Holy See; renovation of churches with state assistance, the religious press and religious celebrations were permitted, etc.) and finally formally regulated in the new Slovenian Constitution which posits the freedom of confession, the social and spiritual role of the church, and maintains the principle of separation of church and state.

(e) Empirical sociological research since 1968 has shown that relative freedom of confession nevertheless obtained in Slovenia in the four postwar decades: A large part of the population preserved and renewed their religious orientation as well as their ties to the Catholic Church (more on this below). Conditions for preserving and renewing religiousness were substantially more favourable in Slovenia than in most East European communist states, particularly the extreme cases of East Germany and Albania.

2. Surveys of religiousness in Slovenia, 1968-1990

In presenting the state of religiousness or unreligiousness in Slovenia in the period 1968-1990 we may draw on a series of investigations in the context of the Slovene Public Opinion (SPO)⁴ project which has been under way since 1968. It is based on a representative sample of the adult population of Slovenia and has regularly included religiological aspects. At the very beginning of the survey (1968) the typology of dimensions of religiousness developed included the variable (non-) religiousness and at the same time recorded frequency of attendance at religious ceremonies. Thus operationalization includes the dichotomized dimension: religious-unreligious and the dimension of devoutness, expressed through frequency of religious attendance. The typology includes 9 categories, namely: (1) religious -consistently devout (believers who attend services every Sunday or more often); (2) religious -inconsistently devout (religious, who frequently attend services); (3) religious -indifferently devout (religious, who only occasionally attend and then major religious services); (4) religious - undevout (religious, do not attend religious services); (5) undecided - devout (do not know whether they are religious or not, nevertheless attend religious services); (6) undecided - devout (do not know whether they are religious or not, nevertheless do not attend religious services); (7) unreligious - inconsistent (not religious, but occasionally attend religious services); (8) unreligious - consistent (are not religious and do not attend religious services); (9) all others.

The usefulness of this operationalization stems from the fact that Slovenia is in effect a mono-religious region where the Roman Catholic Church dominates absolutely, such as in Austria, Italy, Spain, etc.

4 This survey has been under way since 1968 in the framework of the Center for Public Opinion and Mass Communications Surveys and the Research Institute of the Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana.

TABLE 1: (Non-)Religiousness and attendance at religious services by the Slovenian population, 1968-1992*

	1968	1973	1978	1983	1988	1990
1- I am religious and regularly attend religious services every Sunday	21.7	17.7	11.8	11.0	12.4	13.0
2- I am religious and often, at least once a month, attend religious services	10.3	10.4	8.7	9.0	9.3	10.2
3- I am religious and only sometimes, on major holy days and special occasions attend religious services	23.2	23.2	20.1	21.9	28.3	31.2
4- I am religious and do not attend religious services	2.6	8.1	4.7	5.8	6.3	7.4
5- I cannot say whether I am religious or not, although I attend religious services	-	3.3	2.4	4.5	3.9	3.5
6- I cannot say whether I am religious or not, and I do not attend religious services	-	5.1	7.8	6.9	7.3	6.3
7- I am not religious, although I attend religious services	3.7	1.6	2.7	3.0	2.8	2.7
8- I am not religious and do not attend religious services	25.9	28.2	40.1	35.6	27.9	23.6
9- I cannot answer	2.6	2.4	1.7	2.3	1.8	2.1
	100% (2475)	100% (2098)	100% (2064)	100% (2067)	100% (2075)	100% (2074)

Source: SPO, RI FSS, University of Ljubljana

* Besides those shown, data is also available for the years 1969, 1971, 1972, 1976, 1980, 1982, 1984, 1986, 1987, 1989.

The situation at the first measurement on the religiousness dimension (Table 1, 1968) shows that a good two-thirds of the population expresses belief yet only a poor half of these show adequate ties to the church in terms of regular or frequent attendance at religious ceremonies; the remaining one-third of the population is unreligious and only insignificantly tied to the church. The data obtained on (un)religiousness and (un)devoutness may be interpreted as 'normal' for Slovenia's European (predominantly Catholic) environs at that time. The decades-long ideological indoctrination which denied and attacked the human, social and cultural essence of religion and the church as a reactionary social force did not substantially affect the extent and intensity of religious commitment. As a consequence of the insularity of the state (Yugoslavia) and lags in the process of its industrialization and urbanization, which were proceeding intensively in West Europe at the time, there had been a hold-up in the process of secularization. But it intensified with the liberalization of political relations in the Sixties and the opening of the borders to migratory flows. This is illustrated well by the data for 1968-1978 in Table 1. The proportion of the religious 'devoted' to the church (regular attendance at church services) declined by almost a half, there was a slight rise in the proportion of the religiously undecided, and a substantial increase (from 26% to 40%) in the proportion of unreligious. In the Slovenian literature precisely this period is labelled a period of intensive secularization. It was not just a matter of a decline in religiousness in general, but also of weakening ties to the church. Thus, a Slovene Catholic theologian (Rajhman, 1979) observes that for the Slovenes the epithet 'a Catholic people' is more a reminder of the former glory of the Church and its organizational apparatus, that the Catholic Church has to say goodbye to this epithet because the process of

secularization is so strong, and the sociological situation in Slovenia does not differ from that in modern industrial countries. A similar fall in attendance at religious services has been found in surveys in Austria (Zulehner, 1991, p.126). Thus the proportion of regular and frequent attendance in 1968 reached about 34% in Austria compared with 32% in Slovenia where, however, the downtrend was more intensive and by 1978 it had reached just 20.5% and remained at a level of 20% in 1983. Nevertheless the secularization process or trend was a phenomenon limited to the Seventies. When the cross-section 1978-1988 and later measurements are compared it may be observed (Roter, 1989, p.93) that in Slovene society "certain noteworthy changes have taken place: the halting of the secularization trend which is evident in a perceptible rise in the proportion of believers and a marked drop in the proportion of non-believers". The proportion of those regularly attending services remained at a low level (11% - 13%), although the proportion of those occasionally attending rose substantially in that period: from 34% in 1978 to 44% in 1988 and 48% in 1990 (see Table 2). Yet the secularization trend from the previous period had not waned entirely. The province of church and religion somehow functioned more freely, less bindingly and more openly.

TABLE 2: Attendance at church services by the population of Slovenia, 1968-1992

	1968	1973	1978	1983	1988	1990	1992 WVS
- regularly (1x weekly or more)	21.7	17.7	11.8	11.0	12.4	13.0	22.7
- occasionally (less than 1x weekly)	37.2	38.5	33.8	38.4	44.3	47.6	41.0
- does not attend	41.1	43.8	54.4	50.6	43.3	39.4	36.3
- others	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%
	(2475)	(2098)	(2064)	(2067)	(2075)	(2074)	(1035)

Source: SPO, RI FSS, University of Ljubljana

The findings of the surveys in the first decade (1968-1978) clearly show a deterioration in the position of religion - and hence a clear secularization trend, which was then followed in the next period (1978-1988) by a trend to religious revival. This trend is also confirmed in the 1988-1992 period (see Table 3). A comparison of the data for 1968/1973 and 1988/1992 shows that Slovene religiousness 'revived' and that the differences were only in nuances: there were fewer unreligious, fewer religious - there were substantially more undecided. The question arises, what caused the 'glacial period' in religious confession from the end of the Seventies to the mid-Eighties? In that period totalitarian ideological control in former Yugoslavia - and Slovenia - eased, matters concerning relations between the Catholic Church and the state were gradually set in order, a critical cultural and political public was taking shape which gave rise in the latter half of the Eighties to a multitude of social movements, with democratization of the system and the first pluralistic elections. At the same time in both Yugoslavia and Slovenia there was then a growing ideological, systemic and especially economic crisis, nationalism and ideas of independence were on the rise. This 'freezing' of religiousness most probably had some inner cause - and was not some delayed expression of European secularization trends.

TABLE 3: Declarations of religiousness by the population of Slovenia, 1968-1991

	1968	1973	1978	1983	1988	1990	1992 WVS
- religious	67.8	66.4	45.3	47.7	56.3	60.7	60.2
- unreligious	29.6	29.8	42.8	38.6	30.7	26.3	23.2
- undecided	2.6	10.8	11.9	13.7	13.0	13.0	17.7
	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%
	(2475)	(2098)	(2064)	(2067)	(2075)	(2074)	(1035)

Source: SPO, RI FSS, University of Ljubljana

Naturally research in the past period has not been limited to merely determining religiousness and devoutness, but also dealt with the question of the conformity of individual religious convictions and values to church teachings, the question of the position of faith and believers in the church and society, and especially the question of the church as an institution and its position in society and the state order and in connection with the desired relationship between church and politics.

The findings show that both the general European and the Slovene secularization trend is evident above all in the relationship between individual belief and values and church teachings, the way the role of the church as an institution is understood, and how the relationship between church and politics is viewed. We present the degree of (non-) conformity between individual religious convictions, beliefs and values and church teachings, on the basis of the values survey (WVS, 1991). The secularization trend, evinced as a high degree of disparity between individual beliefs and values and church teachings, is present throughout. Thus for example Roter (1989, p.93) concludes from the survey that "in terms of the so-called dissolution of dogmatic belief the secularization effects of the preceding period are still operative and evident in the ever-perceptible gap between the attitudes of believers and doctrinal church dogma, although within the group of devoutly religious there is an increasing degree of conformity between religious convictions and church teachings". This conformity, then, is more and more a 'privilege' of the relatively narrow category of believers classified as devoutly religious in our system or 'kirchlich' by Zulehner (1991, p.126). In the other groups it is low or entirely absent.

A kind of secularization trend, which is not waning, is therefore expressed in a new freedom, openness and optional relationship between the person and the church and religious teachings. This flexibility is evident not only in the attitude of the religious towards religion and the church but also in that of the non-religious. Sectarian rejection of religion and the church (1969: 22.8%) has almost completely faded today (1990: 4.4%). Characteristic of Slovenia in the 'Eighties then is a highly predominant acceptance of the legitimacy of faith and the church and the rules of conduct and values that it lays down. At the same time there is increasing acceptance of the role of the church not just as a religious teacher or guardian of religious rites and the follower's morals, but in the humanitarian and charitable domain, as well as the educational (religious).

The impact of secularization is seen from attitudes towards the relationship between church and politics and the position of the church in the state: in the 'Eighties, religious and unreligious Slovenes strongly rejected the possibility of the church adopting political standpoints and encouraging the political activity of its followers (1962: 66%; 1990: 79%). This predominant predilection is finally also shown in attitudes towards the new Constitution (1991) for 71% of the population

supported the constitutional rule of separation of church and state and only 18% of respondents rejected it.

These are only some of the aspects of empirical study of religion in Slovenia⁵.

3. Slovenia's inclusion in the first international survey - ISSP, Religion 1991

ISSP, Religion 1991 is the widest empirical survey so far in the field of the sociology of religion which was conducted in Slovenia as well as 13 other European countries, the USA, Australia, New Zealand, Israel and the Philippines. The results of the Slovenian part has been described in part by Roter (1992, pps 39-46), while the first comparative analyses have been made by Greeley of NORC, University of Chicago. From his preliminary analysis of the data from the Slovenian part of the survey Roter confirms his thesis about 'the crisis in secularization processes' in Slovenia and the religious revival, and at the same the limited impact of church teachings on secular attitudes and values. Greeley observes on the basis of the overall comparative picture and preliminary analyses that although the data does not indicate ideal conformity with religious orthodoxy or religious practices it does not indicate that faith has ceased to be important for the majority in the countries studied. In his view the 'persistence of faith' is shown by the fact that the majority in these countries believe in God. And this holds for Slovenia as well.

With regard to the three former socialist countries included in the survey Greeley concludes that religion is reviving in them. Faith is increasing in Slovenia and East Germany, and in Hungary church attendance is growing. East Germany is the only unreligious country amongst those studied. He groups Slovenia with New Zealand, Norway, Britain and West Germany in terms of religiousness, while the United States of America, Italy and Ireland deviate strongly upwards.

In the countries with the highest level of faith there is also a high level of personal happiness. Of the fifteen countries surveyed (WVS) Slovenia and Hungary rank at the bottom with the lowest measured personal happiness. At the same time Slovenia shows an above-average level of superstition, and rates high (60% above the factor average) on Greeley's 'magic factor' composed of four 'animistic' variables. Subsequent analysis may explain how low subjective happiness and high superstition (expressed by the religious and unreligious) go together with a relatively high level of unreligious in the same population. Are the relatively low faith and high superstitiousness related to the constant repetition of threats and risks that have confronted the Slovenes down the centuries (and especially the last few decades) at the crossroads of different systems, cultures and traditions, and particularly as the nation sets out on the road of national independence and has no control over external factors? I end this thought with Greeley's reference to recent studies of magic practices in African and Asian societies which suggest that their fundamental purpose is to reduce anxiety: one does not need magic when fishing in the lagoon; one needs it when venturing into the open seas. Belief in magic rises with fatalism and nihilism and is highest amongst those who are both nihilists and fatalists. Our research to date has not shown the average Slovene to be fatalistic or nihilistic. Is the high level of

5 Most of the surveys in this period were conducted in the framework of the Centre for the Study of Religion and the Church, or the Center for Public Opinion and Mass Communications Research of the Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana; recently surveys in the field of pastoral sociology have begun to be conducted in the framework of the Theology Faculty, University of Ljubljana.

superstition found an artefact? should different explanations be sought? or do we still not know enough, on the basis of the surveys made, about the beliefs and values of the Slovenes? It must also be noted that Greeley ranks West Germany and Great Britain close to Slovenia on the magic factor. He goes on to consider atheism and concludes that in the contemporary world this is more a question of 'believing atheism', which is also true for Slovenia where atheists subscribe to various forms of belief or superstitions. Thus for example 38% of Slovenian atheists believe in astrology, as in West Germany (32%).

This comparative analysis of ISSP, Religion 1991 deals in particular with the position of religion in the former socialist countries. Greeley speaks of a resurgence of hope related to the fall of socialism when he analyses the circumstances determining faith in Slovenia, Poland, Hungary and East Germany. He wonders why faith declined so steeply in East Germany and not in Slovenia or Hungary. In Slovenia 11% of the population has no religious affiliation, in Hungary 5% and in East Germany 65%. He attributes the differences to East Germany's traditional Protestantism and the fact that it did not have a powerful Catholic Church, to its especially severe ideological indoctrination and regime, and to the fact that the fall of religion was taken more literally than in other socialist countries.

My own impression from a review of the code book of the international survey is that in respect of religiousness, intensity and extent of belief, evaluation of the position of the church and the influence of church teachings on attitudes and values, Slovenia tends to form a group with West Germany, the Netherlands, Hungary and Austria. In devoutness and values Slovenia differs strongly from the United States of America, Ireland and Italy. In view of this it may be said that although it is located in Central Europe, Slovenia belongs more to the West European cultural-civilizational fold.

4. World Value Survey - Slovenia Survey 1992

Participation in the World Value Survey through the survey conducted in Slovenia in February 1992, brought the sociology of religion in this country new possibilities for describing and explaining the phenomenon of religiousness-unreligiousness, attitudes towards the church, and the influence of church teachings and rules on actual conduct and attitudes. Identification with religion and the church may be expressed by statements of religiousness, affiliation to a church or religious group, or by attending religious or church services. Table 3 shows that the WVS found 60.2% of Slovenes are religious, 17.7% are undecided, and 23.2% are unreligious. Only a small part of the unreligious respondents (6.9% or a poor third) describe themselves as atheists. Another central dimension of religiousness in WVS analyses to date has been the concept of god. In the population surveyed 19.8% subscribed to a theistic concept of a 'personal god', 38.6% to a deistic concept of 'some sort of spirit or life force'; 17.2% were undecided on the question, 13.1% explicitly denied the existence of god or some kind of spirit or life force, and 11.3% did not respond to the question. Every concept of god is found amongst the subjectively religious, as well as the unreligious and the undecided; belief in a personal god however is restricted to the group of subjectively religious.

An important variable included in the analysis was 'frequency of attendance at religious services' and identification with a religious group or church. Trends in attendance at services in the period 1968-1992 have been presented in Table 2. In 1992 the proportion of regular attendees (22.7%) lagged behind the proportion of

'abstainers' (non-attenders - 36.3%) and occasional attendees (41.0%). Nevertheless 63.7% or two-thirds of the population of adult Slovenes observed attended religious services at least occasionally. It must be added here that the Slovene population is predominantly affiliated to the Catholic Church. Table 4 shows that in the two consecutive surveys in 1992 approximately 70% declared an affiliation to the Roman Catholic Church, the proportions affiliated to the Protestant and the Orthodox Church, and to Islam were insignificant, while 22% and 26% respectively declared no religious affiliation. In view of the data on faith, church attendance, and belief in a personal god, it is quite plain that identification with a religious group is part of cultural-civilizational tradition in Slovenia and as such does not directly indicate religiousness, although it does help in understanding it.

TABLE 4: Identification with a religious group, church, in Slovenia

	WVS 1992 (February)	SPO 1992 (November)
Roman Catholic Church	69.0	71.3
Evangelical (Lutheran) Church	0.8	1.5
Orthodox Church	1.1	2.4
Other Christian Church	0.9	0.8
Islam	1.5	2.1
None	26.7	21.9
	100% (1035)	100% (2024)

Source: RI FSS, University of Ljubljana

Typology of religiousness. Upon joining the two international projects (ISSP, Religion 1991 and WVS 1991) we abandoned our own operationalization of the dimension of religiousness which had been grounded in the variables of belief (statement of religiousness or unreligiousness) and attendance at religious services (frequency). Amongst the various options open we elected the typology used in the European value survey and described by Zulehner (1991, pps 125-126). It employs a combination of the 'concept of god' and 'frequency of attendance at religious services' variables (WVS V 175 and V 147). By recoding and combining the two variables we obtained 5 types of religiousness/unreligiousness, namely:

TYPE	Share in %
A - orthodox type (theistic, regular church attendance)	13.4
B - traditional-church type (deistic, regular church attendance)	14.5
C - religious type (theistic, occasional church attendance or abstinence)	8.6
D - traditional-religious type (deistic, occasional or no church attendance)	18.2
E - unreligious type (denial of the existence of god/spirit or undecided on the question, occasional or no church attendance)	
	35.3
	100.0% (N=935)*

* Total number surveyed is N=1035, 100 units were excluded from the classification.

In assessing the usefulness of this social-religious typology (Zulehner, 1991) we drew on a comparison of the results of its application in the Austrian survey which yielded the following distribution: 15% orthodox, 9% traditional-church, 14% religious, 40% traditional-religious, and 22% unreligious. The deviations in the Slovenian survey are small and expected because it had earlier been established that there are more unreligious and more abstainers from church services in Slovenia than in Austria. The findings from the first section, that the Slovene population splits three ways in relation to religion and the church: a third are religious and devout, a third are religious and not devout, and a third are unreligious. This is confirmed in the main with the present typology: a good third (35.3%) are shown to be unreligious, all the remainder (64.7%) are more (27.9%) or less (36.8%) tied to the church or religion.

Adoption of this social-religious typology in the analysis of the remaining indicators in the WVS questionnaire showed the following:

(a) *Indicators of religiousness.*

- Concept of god (V 135, V 138, V 140): 70% of the 'orthodox' agree with the statement -Life is meaningful only because God exists; with the 'traditional-church' and 'religious' agreement falls to 35% and 32%; with 'traditional religious' to 9%, and with 'unreligious' to 5%. The picture is similar with the remaining statements.

- Church affiliation (V 244 - V 145). About 96% of 'orthodox' (type A) declare affiliation to the Roman Catholic Church (type B: 89%, type C: 74%, type D: 56%, type E: 55%). Thus as many as 55% of the unreligious declare their affiliation to the Roman Catholic Church! This confirms the above-mentioned conclusion that a statement of affiliation to a church or religious group is predominantly a matter of cultural-civilizational identification. Only 3% of the unreligious respondents identified themselves with another church, and the most outstanding option was no affiliation to any church (42%). There is a relatively high share of those declaring no church affiliation in the 'traditional-religious' group - type D (37%), and the religious - type C (19%). Amongst the 'orthodox' the share is quite negligible (2 respondents).

- Subjective belief (statement of religiousness - V 151). Of course all 'orthodox' type respondents are religious (type A: 98%, type B: 89%, type C: 84%, type D: 51%), a third of the 'unreligious' are subjectively religious, and two-fifths (40.6%) are unreligious or atheists, and a good quarter (26.4%) are undecided. There is a more substantial share of unreligious or atheists amongst the 'traditional-religious', type D (26.1%) and the 'religious', type C (11.3%), while there are none amongst the 'orthodox'.

TABLE 5: Socio-religious typology and acceptance of religious teachings (in %)

Believe in	Total share N=1035	TYPE A Orthodox	TYPE B Traditional Church	TYPE C Religious	TYPE D Traditional Religious	Type E Unreligi- ous
- God	54.9	98.4	85.3	87.5	43.2	23.9
- life after death	23.0	64.8	44.1	35.0	15.9	2.4
- soul	37.4	81.6	61.8	52.5	38.6	9.1
- devil	13.9	44.0	20.6	20.0	10.6	1.8
- hell	14.4	47.2	23.5	21.3	9.5	2.1
- heaven	25.0	72.0	38.2	43.8	13.6	6.8
- sin	40.5	85.6	63.2	62.5	34.5	14.2
- resurrection	18.1	64.8	36.6	26.3	6.4	3.3
- reincarnation	12.4	27.2	14.0	16.3	17.0	3.6
	(1035)	(125)	(136)	(80)	(264)	(330)

Source: WVS, RI FSS, University of Ljubljana

- Various components of faith (V 116-174). Table 5 shows how the respondents on average, and the various types, accept various components of the faith. Thus, belief in God (54.9%) is the most outstanding in the population as a whole, followed by belief in sin (40.5%), and belief in the soul (37.4%). The other components of faith are accepted by relatively small groups. Belief in God then is the central ingredient of religion or faith, which is confirmed by the 'orthodox' type which accepts this tenet completely (98.4%). Types B and C are only slightly behind, but belief in God drops strongly in type D (traditional-religious - 43.2%) and to a poor quarter amongst the unreligious (Type E - 23.9%). Other components of belief common to types A, B and C are belief in the soul and belief in sin, whereas all the other components (eg. life after death, heaven, resurrection from the dead) point to a type A - type B relationship. In the framework of the survey the 'orthodox' type A emerges as a completely independent category of orthodox religiousness. With respect to profundity and scope of belief it is a 'privileged' category. Next come types B and C which display great similarities although type B is based on a deistic belief and regular church attendance and type C on theistic belief and occasional or non-attendance. Characteristic of both is that in effect they accept belief in god, in sin, and in the soul but strongly reject belief in reincarnation, the devil and hell. The 'religious' type D (traditional-religious) constitutes an independent category which is characterized by unintensive, occasional and arbitrary belief, with belief in god as the most outstanding (43.2%) followed by belief in the soul (38.6%) and belief in sin (34.5%). All the other components of belief are marginally represented in this type, particularly belief in resurrection from the dead (6.4%), in the devil and hell (about 10%), in heaven (13.6%) etc. The 'unreligious', type E of course represents an independent category which partly expresses atheism. In this group a partial belief in god is expressed by a weak quarter (23.9%) and belief in sin by one-seventh (14.2%). All the other components of faith gain insignificant shares (from 9.1 down to 1.8%). Although this type encompasses the biggest group of respondents, it nevertheless still holds that in the population observed as a whole there is only a small share of 'pure' atheists who do not subscribe to one or another of the component beliefs.

We have illustrated then how religiousness, expressed through the concept of god and church attendance affects the scope and depth of faith. It is more than clear that orthodox believers are at the same time dogmatic believers and that deviation from its basic religious teachings and premises is evident with increasing distance from the church.

(b) Influence of socio-religious type on individual attitudes and values. A group of variables (V 152- V 165) signifying the province of the church's work and influence in the contemporary world was included in the analysis. Factor analysis grouped these variables into three factors: the first included the most prevalent problems or areas of decision which do not have a marked religious or ecclesiastic connotation but are nevertheless ruled upon by most contemporary churches. This is also the case with the Catholic Church. These areas are: disarmament, the problems of the third world, unemployment, race discrimination, and ecology and environmental issues. The second factor groups together aspects and problems that intersect with the precepts of the church, particularly the Catholic, and contemporary Western (west European) societies. It is significant for this group of issues that they directly concern the individual and his intimate life. The factor includes: attitudes towards abortion, extra-marital relations, euthanasia, homosexuality, and also government policies. Outside this a third independent factor was made up of responses to the question whether the Church (in Slovenia) responds adequately to: moral problems and the needs of the

individual, family problems, the individual's spiritual needs and social problems affecting the home country.

TABLE 6: Socio-religious typology and issues on which the Church should take positions (in %)

The Church should rule on:	Total share N=1035	TYPE A Orthodox	TYPE B Tradition- al Church	TYPE C Religious	TYPE D Tradition- al Religious	TYPE E Unreligi- ous
- disarmament	39.8	44.0	43.4	43.8	43.2	33.3
- abortion	20.6	47.2	23.5	22.5	16.7	12.4
- third world	32.5	45.6	35.3	28.8	39.8	24.5
- extra-marital relations	18.3	45.6	19.1	26.3	12.9	10.3
- unemployment	37.0	41.6	41.9	33.8	44.7	29.4
- race discrimination	35.2	43.2	42.6	37.5	41.3	25.8
- euthanasia	21.9	32.0	23.5	25.0	23.9	16.4
- homosexuality	17.0	25.6	18.4	15.0	17.8	13.6
- ecology	47.1	39.2	54.4	47.5	56.8	40.9
- government policy	15.2	23.2	14.7	17.5	12.5	10.9
	(1035)	(125)	(136)	(80)	(264)	(330)

Source: WVS, RI FSS, University of Ljubljana

The results of the factor analysis are illustrated by the data in Table 6. The degree of concurrence regarding which personal or societal problems the church should take positions on was substantially lower, and the influence of the Church and its teachings on attitudes was not as marked, as in the case of the various components of belief. There were no substantial differences between the different socio-religious types with regard to attitudes towards the general problems of contemporary society and countries, such as disarmament, the third world, unemployment, race discrimination and also ecology. A line of division was only found between the first four types (A,B,C,D) and type E. Respondents that are more or less intensively tied to religion and the Church consider the Church should take positions on these general social issues. The 'unreligious' do so with much less intensity. These are somehow not matters on which the Church should take positions. Nevertheless it may be stated that the proximity to faith and church does not have a marked sway on these attitudes.

The second group includes those matters and issues that concern the individual's intimate life, his private world. These are: abortion, extra-marital relations, euthanasia, homosexuality. The data in Table 6 shows that attitudes on these issues are substantially determined by proximity to faith and the Church. Attitudes more congruent with Catholic doctrines are expressed by respondents that come within the 'orthodox' (type A) group, while the 'traditional-church' and 'religious' types (B, C) deviate markedly from type A; an even more marked deviation is evident with the 'traditional-religious' type (D); the 'unreligious' take a negative stand in the great majority of cases.

The Church's efforts to increase attendance at its services are quite understandable. This is seen from the correlation between orthodoxy and the acceptance of the basic tenets of the faith, and also the attitude towards the social and moral role of religion and the church in the contemporary world. Of course this is far from asserting that there is a causal relationship in this. The fact is, however, that those who identify with religious teachings and church precepts and who adopt the Church's moral rules to a greater extent, also go to church and attend services.

(c) Socio-demographic characteristics of the socio-religious types. Having found significant differences in the extent and intensity of faith, and in the extent of the influence of Church teachings on the formation of attitudes towards a series of general human and intimate matters, it is of course interesting to see if this typology also functions in the socio-demographic context. For this purpose tests were made with respect to gender, age and subjective ranking on a socio-economic status scale.

Gender. Analysis showed that females are represented more strongly than males in types A, B and D, while representation in type C was more even. Males were represented much more strongly in type E (unreligious)- 40.4% compared with 30.9% of females.

Age. The oldest age group was most strongly represented in type A, in which the incidence of the youngest group was low (18-25 years of age, 8.8%; 65 years and over, 24.8%). The young compensated for their low incidence in the foregoing group in type B ('traditional-church': 18-25 years of age - 17%; 55-65 years - 18%; the other groups range around 12%). In type C, 'religious', there is a clearly higher incidence of the oldest group, while the incidence of the first four age groups in type D, 'traditional-religious', is more marked (18-55 years: on average around 33%, and that of the two oldest groups much lower (20.7%; 16.3%). The 'unreligious' type E is almost evenly distributed over all age groups, with the 25-35 and 35-45 year groups showing slightly higher incidence.

Older people, then are more 'orthodoxly religious' than younger. A lower degree of religiousness in general is shown by the 25-45 year groups, that is those in the midst of personal and professional ascent. The youngest (18-25 years) cluster most heavily in types B and D. This group accounts for 51.7% of the youngest and only 28.6% of the oldest (65 and over). However, although there is a clear relationship between age and religiousness it is not possible to posit a directly correlated change in religiousness with age. The relationship is much more complex and certainly requires more detailed analysis, as far as Slovenia is concerned. It is true that the young and the youngest are less devout than the older groups and that the oldest are the most devout. But it is also true that the youngest and the young groups are on average equally present in the religious and church space and that they perceive it more individually, more flexibly and more freely than as some 'belief and behavior pre-pack'. They are not disciplined worshippers, nor prepared to orthodoxly conform to church dogma. Finally, their incidence in the 'unreligious' type (E) is only slightly below average. If non-participation in religious services means 'less' faith, perhaps this is because young people are the pillars of social development, social change and revolt. Perhaps as they grow older they retreat in part to the space of unreligiousness, and in part become more 'disciplined' in the church and religion space and thus become more 'religious'. Since conclusions are often drawn about the secularization process on the basis of the growth of 'religiousness' with increasing age, Hout may be cited (1993) to illustrate this idea: church attendance, occasional or regular, increases with age in every group of people born in this century. This data strongly supports the hypothesis of a life cycle, but not the hypothesis of secularization. The life cycle is so powerful, secularization so weak, that comparisons of different cohorts of the same age do not yield significant differences. This probably cannot be confirmed by empirical data from Slovenia which is characterized by a dynamic (up and down) de-secularization process due to various internal and external factors.

Socio-economic status. We drew on the indicator of 'socio-economic status' which allocates respondents into four categories: (1): the upper, upper middle class; (2) middle class, non-manual workers; (3): manual workers - skilled and semi-skilled;

(4): manual workers -unskilled, farm workers, unemployed, etc. It was found that degree of religiousness is directly proportionate to socio-economic status. This holds to a lesser degree for types B and C, but is reversed for type D in which the higher and middle classes are more strongly represented and the skilled/semi-skilled and unskilled less so. Type D shows strong under-representation of only the lowest class. It may be observed then that socio-economic status determines the relationship to church and religion and is reflected in the intensity of religiousness and church attendance. The unreligious are (almost equally) distributed in the top three status categories which share the common characteristic that personal socio-economic status is based on completion of at least secondary schooling.

5. CONCLUSION.

International comparisons have not been included in this short review and preliminary analysis of WVS Slovenia 1992. The summary results available for the Federal Republic of Germany (the former West Germany), Italy, the Netherlands, Hungary, Poland, Czechoslovakia and Austria - and the impressions gained from them - suggest that Slovenia ranks as rather 'normal' in its European space. This also emerged from comparison with ISSP, Religion 1991. 'Normal' here means that in terms of the distribution of responses in the religion section and in terms of its values, Slovenia ranks near or together with the Netherlands, Hungary, Federal Republic of Germany, etc. on the European values continuum. It is quite removed from the value samples and belief findings for Italy, Poland, i.e. countries with a marked Catholic cultural tradition. Unquestionably the system (communist) and the prevailing ideology had a marked influence on faith and attitudes towards the church in Slovenia. This holds especially for the initial post-Second World War years, and the next 20 years. At that time the state, political power and ideology went (repressively) hand-in-hand. The ideological monopoly even prevented empirical sociological research so that no sociological record is available for that time. Subsequently, and this is illustrated by the data, personal value systems broke free of the system and the power of ideological indoctrination declined strongly.

In connection with the secularization thesis it may be observed that the secularization trend reversed in Slovenia in the 'Eighties. This is evident above all in the growth of unorthodox forms of religiousness. People feel freer in the religion and church space. Amongst the young in particular there is negatively. Everything indicated by the results of research into religiousness in Slovenia following the revolution (ISSP, Religion 1991, WVS 1992) was present or evident as a trend in the 'Eighties. Of course the position of the church, church schools, the presence of the church in the mass media and of church dignitaries in public life, have all changed, and been formally regulated in the Constitution. The process of restitution of church property that had been expropriated after the war (forests, land, buildings, etc.) has been initiated. However the Church's social standing is not rising with its 'legalization' and the increase in its social power. The position of the Church and priests on the confidence scale is low, along with political parties, trade unions, government institutions, etc. Its return to the arena of social power in Slovenia does not give the Church any special advantages in exercising its spiritual role.

LITERATURE

- Toš, Niko (1992) Slovenski izziv (Slovene Challenge), Javno mnenje 1988-1989. FDV - IDV, Ljubljana, 1992, pps 1-9.
- Roter, Zdenko (1989), Revitalizacija religije v Sloveniji koncem osemdesetih let (Revitalization of Religion in Slovenia at the end of the 1980s); v: N. Toš et al.: Slovenski utrip (Slovene Pulse), Javno mnenje 88-89, FSPN, Ljubljana 1989, pps 105-127
- Roter, Zdenko (1982), Vera in nevera v Sloveniji 1968-1978 (Belief and Disbelief in Slovenia 1968-1978), Obzorja, Maribor, 1982, pps 7-185.
- Rajhman, J. (1979), Slovenski 'nacionalizem in krščanstvo' (Slovene 'Nationalism and Christianity'), v: Znamenje 1979/5, Ljubljana, P. 399.
- Nationalities Papers (Special Issue): Voices from The Slovene Nation, 1990-1992, N.Y., Spring 1993, Vol. XXI/1.
- Friedrich, C.J., Bzezinski, Zbigniew (1956), Totalitarian Dictatorship and Autocracy, Cambridge, Mass. Harward University Press.
- Bruszi, Laslo; Simon, Janos (1992), The Great Transformation, Institut of Political Science of the Hungarian Academy of Science, Budapest.
- Roter, Zdenko (1993): The Church and Contemporary Slovene History. In: Nationalities Papers, N.Y. 1993, Vol. XXI/1, 71-81.
- Zulehner, Paul et al. (1991), Vom Untertan zum Freieitskuenstler, Herder, Wien 1991.
- Greeley, Andrew (1993), Religion AROUND THE WORLD: A Preliminary Report, NORC, The University of Chicago 1993, 62 str.
- Neuhold, Leopold (1992), Wertewandel und Kirche, v: Klages, H. et al., Werte und Wandel, Campu/N.Y. 1992, str. 553-566.
- Hout, Michael (1993), Counting the Returnees, The Catholic World, March/April: 52-59.

Die Krise des Humanismus und das Gefährdetsein des menschlichen Ethos

VALENTIN KALAN, SLOWENIEN

POVZETEK

KRIZA HUMANIZMA IN OGROŽENOST ČLOVEŠKEGA ETOSA

Beseda humanizem izgublja svoj pomen s spoznanjem, da je bistvo humanizma metafizično, kar tukaj pomeni, da metafizika zapira vprašanje po resnici biti ter vztraja vpozabljenosti biti. Kakor pa se v etiki vprašanje človekovega etosa vedno določa kot vprašanje delovnanjske resnice, tako se mora kriza etike uzreti najprej skozi krizo pojma resnice. To krizo na znamenit način evocira Pilatovo vprašanje "Kaj je resnica?", filozofsko pa tematizira v Nietzschejevem soočenju z nerešljivostjo problema resnice.

Nietzschejevo kritiko pojma resnice in njegovo teorijo pravičnosti je Heidegger dojel kot razpad ontologije in razpad etike. Ako ni več mogoče določiti pozicije filozofa, tedaj razpade ontologija in tedaj tudi ni več možna etika. Zato je Heidegger v znamenitem "Pismu o 'humanizmu'" usmeril pozornost k vprašanju resnice biti. Status neke filozofske discipline je mogoče ustrezno rešiti šele na podlagi rekonstrukcije temeljne človekove odprtosti za prebivanje v svetu. Tudi fenomen resnice je treba prikazati sledeč človekovo prebivanje v svetu.

Premislek o resnici biti šele omogoča preseganje nihilizma. Mišljenje, ki misli resnico biti, je v sebi že "izvorna etika". To pomeni: Če je človekovo bistvo práksis, tedaj zato, ker je človek bitje, ki ohranja skrb za bit. Skrb je podlaga za ethos kot eksistencial. Skrb za izvorne možnosti tubiti se v bitnozgodovinskem mišljenju razširi v skrb za odprtost biti kot take. takšno mišljenje nam šele omogoča približevanje drugačnim načinom tubiti in mišljenja ter s tem tvori podlago za neizogiben pogovor z drugimi kulturami.

"Die Überwindung der Metaphysik = eine Sache der höchsten Anspannung menschlicher Besonnenheit",
(F.W.Nietzsche, Werke, XIV, S. 388).

"Wie viel Einer aushält von der Wahrheit, ohne zu entarten, ist sein Maßstab."
(F.W.Nietzsche, Werke, XIII, S. 41, Nr. 94).

Einige Tage vor seinem Tod schrieb Martin Heidegger seinem Kollegen Bernhard Welte Grußworte, die als der letzte handschriftliche Ausdruck seines Denkens blieben. Der letzte Satz lautet: "Denn es bedarf der Besinnung, ob und wie im Zeitalter der technisierten gleichförmigen Weltzivilisation noch Heimat sein kann."¹

Die Weltzivilisation, inwieweit sie in der Entwicklung der Wissenschaft grundiert und damit auf der westeuropäischen Philosophie, bedeutet Vollendung der Metaphysik und mit diesem das "Ende der Philosophie"². Die beiden konsequenten Beschlüsse der Philosophie sind die Herrschaft der Technik und des Nihilismus. Dieser Zustand wird von der Krise des Humanismus begleitet, welche ebenso auf der Ebene der Theorie erkenntlich ist - darin, daß die philosophische Ethik in der Krise ist - wie auch auf der Ebene der Geschichte dadurch, daß Europa im 20. Jahrhundert "den Welt-Bürgerkrieg" überstehen mußte. Diesen Zustand hat F.W. Nietzsche vorhergesagt: "Überstolzer Europäer des neunzehnten Jahrhunderts, du rasest! Dein Wissen vollendet nicht die Natur, sondern tötet nur deine eigene"³. Wie M.Riedel erschöpfend entwickelte, so diagnostizierte Nietzsche die dreifache Hybris Europas und sagte eine ungeheurere Krise voraus, welche die europäische Unmäßigkeit in ihrer Beziehung zur Natur (1), zu Gott (2) und zum Menschen selbst (3), betrifft: "Hybris ist heute unsere ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hilfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit; Hybris ist unsre Stellung zu Gott, will sagen zu irgendeiner angeblichen Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem großen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit - (...) Hybris ist unsere Stellung zu uns, denn wir experimentieren mit uns, wie wir es uns mit keinem Tiere erlauben würden, und schlitzten uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf: (...) "⁴. Den prophetischen und künstlerischen Worten Nietzsches gab Heidegger das philosophische Zertifikat *de civisme*.

Das Wort Humanismus aber verliert seine Bedeutung mit der Erkenntnis, daß das Wesen des Humanismus metaphysisch ist, was jetzt bedeutet, daß die Metaphysik die Frage nach der Wahrheit des Seins einschließt und in der Vergessenheit des Seins verharrt⁵.

Wie sich aber in der Ethik die Frage des menschlichen Ethos immer als Frage der praktischen Wahrheit bestimmt, so muß sich die Krise der Ethik zuerst durch die Krise des Sinnes der Wahrheit erblicken. Diese Krise wird auf eine berühmte Art durch Pilatus Frage evoziert "Was ist Wahrheit?" (Jn 18, 38), sie wurde von F.Bacon in seinem 1. Essay beschrieben, philosophisch aber in der Auseinandersetzung mit der

1 Denkerfahrten, ed. M.Heidegger (1983) S.187.

2 Vgl. M.Heidegger: *La fin de la philosophie et la tache de la pensée*, in: Kierkegaard vivant, Paris: Gallimard 1966, S.168, 170, 179 (über Wissenschaften) und 180.

3 F.W.Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, c.9, Zit. nach M. Riedel, *M.Heideggers europäische Wendung*, in: *Europa und die Philosophie*, Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2, Frankfurt: Klostermann 1993, S.57.

4 Zit. nach M.Riedel, o.c. S.57 und F. Nietzsche *Zur Genealogie der Moral*, III. 9, Kritische Studienausgabe 5, S. 357.

5 Vgl. M.Heidegger, *Wegmarken* (1967), S.175.

Unlösbarkeit des Problems der Wahrheit von Nietzsche thematisiert. In "Der Wille zur Macht" (fr.616) äußert sich Nietzsche: "Die Welt, die uns etwas angeht, ist falsch, d.h. ist kein Tatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen; sie ist "im Flusse", als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn - es gibt keine "Wahrheit"". Die Welt, für die wir sorgen, ist in Wahrheit eine veränderliche Verlogenheit, welche sich der Wahrheit niemals annähert.

Diese Erfahrung von F.W.Nietzsche ist eine Radikalisierung des "romantischen" Empfindens für den Verlust der Werte, welches man auch in der 2. Strophe "Abschied von der Jugend" von F.Preseren in etwa so ausgedrückt finden kann:

(...)

"Hab erfahren, daß das saubere Gewissen, eine gute Tat,
die Welt zu verabscheuen, er sich versprochen hat.

(...)

Weisheit, Gerechtigkeit, Gelehrtheit, Jungfrauen
ohne Mitgift, trauern sah ich Einsame"⁶.

Das Wesen der Wahrheit ist für Nietzsche die Wertschätzung, welche für das Leben unentbehrlich ist. Die Welt in ihrer Verständlichkeit, Übersichtlichkeit, Praktikabilität, Schönheit und Ordnung ist eine Illusion, welche sich bei gründlichem Ansehen auflöst und verliert: "...die Verehrung der Wahrheit schon die Folge einer Illusion ist" (WzM. fr. 602). Die Schönheit der Dinge ist die Folge der "Stumpfheit des Blickes". Die Wahrheit ist nicht mehr der höchste Wert, sondern ist nur die Bedingung, das Leben geltend zu machen.

Die Welt selber ist heuchlerisch, grausam, gegensätzlich usw.: deshalb brauchen wir die Lüge, um diese "Wahrheit" durchzuhalten und zu leben (fr. 853). Metaphysik und Moral, Religion und Wissenschaft sind die Formen der Flucht vor der grausamen Wahrheit, die nur die Kunst allein wiedergeben kann: "... daß die Kunst mehr wert ist als die Wahrheit". Wissenschaft und Metaphysik sind somit sogar nur die Formen des menschlichen Willens, daß er der "Wahrheit" entfliehen könne, "seines Willens (...) zur Verneinung der "Wahrheit"" (fr. 853).

Die Wahrheit ist eine solche Art von Irrtum, über welchen der Wert des Lebens entscheidet (fr. 493): " Die Wertschätzung "ich glaube, daß das und das so ist" als Wesen der "Wahrheit" (...). Wir haben unsere Erhaltungs-Bedingungen projiziert als Prädikate des Seins überhaupt" (fr. 507). Das Leben ist das Maß der Bewertung, was Sein und was Nicht-Sein ist. Mit unserem Vertrauen in die Dialektik ist nur ihre Zweckdienlichkeit für das Leben bewiesen, nicht aber die "Wahrheit" der Dialektik (ib). Jedoch ist die Wahrheit das Fundament für das Leben: man muß an die Wahrheit glauben, nicht aber, daß etwas wahr sei⁷. Die Bedingungen der Erhaltung des Lebens sind "Prädikate des Seins". Die Wahrheit ist "Illusion", wenn die Welt "werdend" ist: Das Werden ist über dem Sein - "man darf nichts Seiendes überhaupt zulassen, - weil dann das Werden seinen Wert verliert und geradezu als sinnlos und überflüssig erscheint" (fr. 708).

Das Leben selbst ist ein "Chaos" (fr. 515), welchem wir mit Prädikaten beziehungsweise mit Kategorien "soviel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem

6 Poezije, Ljubljana 1985, S.72.

7 Bei dieser Darstellung des Begriffs der Wahrheit bei Nietzsche, stützen wir uns auf M.Heidegger: Nietzsche I, Pfullingen 1962, S.473 ff., d.h. den ganzen III. Teil: Der Wille zur Macht als Erkenntnis.

praktischen Bedürfnis genug tut" ("Der Wille zur Macht", Nr. 515). Das praktische Bedürfnis ist das Bedürfnis nach einem Schema, welches uns dadurch gegeben ist, daß wir Horizonte und Perspektiven gestalten. Die Praxis und das Chaos gehören zueinander. Die Erkenntnis zielt auf Verständigung und Berechnung.

Des Menschen Verstand ist nur die "Idiosynkrasie", die Überempfindlichkeit (fr. 515). Aber das ganze Denken muß sich nach der Regel des Satzes vom Widerspruch abspielen. Jedoch aber enthält der Satz vom Widerspruch "kein Kriterium der Wahrheit, sondern einen Imperativ über das, was als wahr gelten soll" (fr. 516).

Die Wahrheit als Irrtum ist die Verfehlung der Wahrheit: "die Verführung der Wahrheit ... Der "Wahrheit"? Wer legte das Wort mir in den Mund? Aber ich nehme es wieder heraus; (...) wir haben auch sie nicht nötig, wir würden auch noch ohne die Wahrheit zur Macht und zum Siege kommen" (fr. 749). Bleibt nach der Aufgabe der wirklichen Welt nur die unsichtbare Welt übrig? (fr. 566-568) Nein: mit der wahren Welt haben wir auch die unsichtbare beseitigt⁸. Mit dem Entfernen des Unterschieds zwischen der wirklichen und scheinbaren Welt fängt der Niedergang der Philosophie als Metaphysik, wie auch der Untergang des Philosophen an.

Die Erkenntnis, "daß es gar keine Wahrheit gibt" (WzM, Nr. 598), welche das Wesen des Nihilismus ist, bedeutet nicht Pessimismus, denn die Welt ist tatsächlich grausam, ihre Wahrheit aber widrig und häßlich (Nr. 598). Diese Wahrheit auszuhalten und zu ertragen, ermöglicht uns nur die Kunst (fr. 853). Die Kunst und die Erkenntnis erreichen abwechselnd die Erhaltung und Sicherung der chaotischen Welt des Lebens: "Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk - - " (Nr. 797). Die Erkenntnis, welche traditionell verstanden wird als die Abstraktion in der Wissenschaft oder die Idealisierung in der Kunst (vgl. Aristoteles), ist aus der Sicht der Bewertung des Lebens, aus der Sicht des Lebens Berauschtigkeit, Angriff, Aufdrängung, Herausforderung (): "Aus diesem Gefühle gibt man an die Dinge ab, man zwingt sie von uns zu nehmen, man vergewaltigt sie, - man heißt diesen Vorgang Idealisieren. Machen wir uns hier von einem Vorurteil los: das Idealisieren besteht nicht, wie gemeinhin geglaubt wird, in einem Abziehen oder Abrechnen des Kleinen, des Nebensächlichen. Ein ungeheueres Heraustreiben der Hauptzüge ist vielmehr das Entscheidende, so daß die andern darüber verschwinden"⁹.

Wie ist es möglich, in einer solchen Welt eine ethische Position einzunehmen? Hier gedenke ich nicht, die Sätze von Nietzsche über den Übermenschen, über die Ethik des "Jenseits von Gut und Böse" zu wiederholen. Die europäische Moralthorie seit Hesiod und Platon hat die ethische Frage als Frage des Rechts und der Gerechtigkeit thematisiert. Die oben angeführten Verse von F.Preseren lesen sich beinahe wie eine Paraphrase der Hesiodischen Beschreibung der ethischen Problematik in "Werke und Tage":

"Der heilige Schwur, Gerechtigkeit, Güte - all dies wird ohne Preis sein."¹⁰

Aber die Frage der Unlösbarkeit des Problems der Gerechtigkeit und mit diesem des menschlichen Ethos war nicht nur den Dichtern ersichtlich, sondern noch viel mehr den Philosophen. Aristoteles spricht ausdrücklich von einem fundamentalen Zwiespalt hinsichtlich der Gerechtigkeit: "Edle und gerechte Dinge, welche die Politik bearbeitet, enthalten so viel Zwiespälte und so viel Irrtümer, daß sie sogar urteilen,

8 F.W.Nietzsche, Götzendämmerung, Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde, Werke VIII, 1904, S.82f.

9 F.W.Nietzsche, Götzendämmerung (1989), Streifzüge eines Unzeitgemäßen, c.8, o.c. S.123.

10 Hesiod, Werke und Tage, Vers 190; oude tis euorkou charis essetai oude dikaiou/ out'agathou ...

daß sie nur nach dem Gesetz bestehen, nach der Natur aber nicht." (EN, A 1, 1094b 14-16).

In der Zweiten "Unzeitgemässen Betrachtung", (Nr. 6), stellt Nietzsche an die Stelle der "Objektivität" der historischen Wissenschaften die Gerechtigkeit mit der Urteilskraft: "Der Wahrheit dienen wenige in Wahrheit, weil nur wenige den reinen Willen haben, gerecht zu sein, und selbst von diesen wieder die wenigsten die Kraft, gerecht sein zu können"¹¹. Über die Möglichkeit der Gerechtigkeit in der Welt des Willens zur Macht sprach Nietzsche auch im Fragment des neuen Vorworts zu "Menschliches, Allzu-Menschliches"¹²:

"Es geschah spät, daß ich dahinter kam, was mir eigentlich noch ganz und gar fehle: nämlich die Gerechtigkeit. "Was ist Gerechtigkeit? Und ist sie möglich? Und wenn sie nicht möglich sein sollte, wie wäre da das Leben auszuhalten?" - (...). Es beängstigte mich tief, überall, wo ich bei mir selber nachgrub, nur Leidenschaften, nur Winkel-Perspektiven, nur die Unbedenklichkeit Dessen zu finden, dem schon die Vorbedingungen zur Gerechtigkeit fehlen: aber wo war die Besonnenheit? - nämlich Besonnenheit aus umfänglicher Einsicht." (Werke XIV, S. 385)

Aus der Sicht des Willens zur Macht ist natürlich zuerst offensichtlich, daß die rechtlichen Gesetze lediglich Wertschätzungen sind, aufgestellt aus der Sicht der Perspektive eines Staates (XIII, Nr. 614, S. 256): "Erst der Herrschende stellt nachher "Gerechtigkeit" fest, d.h. er mißt die Dinge nach seinem Maße: ..." ¹³. Die Gerechtigkeit ist so in der Funktion der Macht, welche bestimmt, was nützlich ist: Die Gerechtigkeit ist "Funktion einer weitmehrschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaus sieht, also einen weiteren Horizont des Vorteils hat" (XIV, A. 158). Das Leben ist Wollen und Schätzen des Wertes¹⁴, aber über den Preis und den Wert, über die Gerechtigkeit und Nützlichkeit soll der Geschmack entscheiden: "Geschmack - nicht Nutzen - gibt den Wert"¹⁵. Eine solche Gerechtigkeit sollte die Weisheit und die politische Macht verbinden, ein Problem, über welches viel in der gesamten Tradition der politischen Philosophie gesprochen wird, jedoch soll die Verbindung jetzt als das Funktionieren der Macht wirken. Auch die "Wege der Freiheit" sind das Funktionieren dieser Macht:

"Gerechtigkeit als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: höchster Repräsentant des Lebens selber." (Werke, XIII, Nr. 98, S. 42)

Diese Begriffsbestimmung interpretiert Heidegger in "Holzwege", sowie in beiden Büchern über Nietzsche.

Denken über die Gerechtigkeit, die dem Willen der Macht entspricht, ist erstens: "banend", weil er neue Dinge wiedereinsetzt; zweitens: ausscheidend, weil er über das Maß entscheidet; drittens: "vernichtend", weil er jenes beseitigt, was bis jetzt die Existenz des Lebens sicherte.

Eine solche Gerechtigkeit soll "alle philosophisch-moralischen Kosmo- und Theodizien" (WzM, Nr. 707) verhindern. Die gewöhnliche Rede über die "tiefe Ungerechtigkeit" in der Gesellschaft ist aus der Sicht dieser Theorie vollkommen unannehmbar. Der Welt des Werdens ist nur möglich ihren Wert zu lassen, wenn wir uns von dem "Entrüstungs-Pessimismus" befreien. Darüber ist in "Der Wille zur Macht" (af. 765) die Rede, wo er die Entstehung der Position, die "Schuldigen" für ein

11 F.W. Nietzsche, o.c. S. 105-6.

12 Zit. nach M.Heidegger: Nietzsche II, o.c. S.330f.

13 F.W.Nietzsche, Werke XIV, S.181, Zit. nach Heidegger, Holzwege (1963), S.228.

14 F.W.Nietzsche, Werke XIII, A. 395, Zit. nach M.Heidegger, Holzwege, S.219.

15 F.W.Nietzsche, Werke XIII, Nr. 620 (S.257).

geschichtliches Geschehnis zu suchen, analysiert, was die Position des geschichtlichen Tribunals ist: "die Geschichte zu richten"¹⁶. Diesen Standpunkt vertreten die "Atheisten aus Ressentiment". Die Beurteilung des Werdens aus der Sicht der Gleichheit, stammt aus dem "Instinkt der Rache", aus dem "Bazillus der Rache".

Aber: "Es fehlt jeder Ort, jeder Zweck, jeder Sinn, wohin wir unser Sein, unser So-und-So-Sein abwälzen könnten". Vergeltung als "Vernichtungs-Durst" hat "die ganze Metaphysik, Psychologie, Geschichtsvorstellung, vor allem aber die Moral" gekennzeichnet. In der Arbeit "Zur Genealogie der Moral" beschreibt Nietzsche mehrmals, wie auf der Welt die Ideale fabriziert werden (1. Abhandlung, Paragraph 14), wo er sagt: "(...) - was sie verlangen, daß heißen sie nicht Vergeltung, sondern den "Triumph der Gerechtigkeit"¹⁷. Im Paragraph 11, 2. Abhandlung über "'Schuld", "Schlechtes Gewissen" und "Verwandtes"', welcher die Kritik der moralen Philosophie von E. Dühring enthält, entdeckt Nietzsche in dem damaligen Suchen nach Gerechtigkeit das Ressentiment. Die Aufgabe der Gerechtigkeit ist aber gerade dies "dem unsinnigen Wüten des Ressentiments ein Ende zu machen"¹⁸. Nietzsche versuchte die Gerechtigkeit vor der Vergeltung zu retten. So sagte er in der Aufzeichnung "Über Tarantellen": "Denn, daß der Mensch erlöst werde von der Rache: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung ..."¹⁹. Nietzsche bestimmt das wesentliche der Vergeltung als "Widerwille": "Dies, ja dies allein ist Rache selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr "Es war."²⁰

Heidegger interpretiert in der Abhandlung "Wer ist Nietzsche's Zarathustra?" (1953) diesen Satz in dem Sinn, daß die Rache ein Widersetzen des Willens gegen die Zeit ist und damit gegen das Vergehen und Allemvergänglichlichen, was Nietzsche auch "Erde" nennt. Jedoch besteht die tiefste Rache in demjenigen Denken, das die "überzeitlichen Ideale als die absoluten ansetzt, an denen gemessen das Zeitliche sich selber zum eigentlich Nicht-Seienden herabsetzen muß"²¹. Ontologisch bedeutet die Rache eine strenge Ablehnung des Werdens, des Vergehens und der Zeitlichkeit, was Nietzsche mit der Vorstellung über das Sein des Seienden als eine ewige Wiederkehr des Gleichen erreicht, dessen Kehrreim so lautet "Nur die Liebe soll richten" - (die schaffende Liebe, die sich selber über ihren Werken vergißt)²². Jedoch Nietzsches Einwilligung in das Vergehen und die Zeitlichkeit ist nur bei der These über die "Ewigkeit" des Werdens möglich. So ist in Philosophie Nietzsches wieder die wirkliche Zeitlichkeit verloren, die Rache ist nicht überwunden. Die Lehre über die ewige Wiederkehr ist noch immer eine Form der Rache: "Oder verbirgt sich in diesem Aufträgen, das alles Werden in die Obhut der ewigen Wiederkehr des Gleichen nimmt, nicht doch und auch noch ein Widerwille gegen das bloße Vergehen und somit ein höchst vergeistigter Geist der Rache?"²³. Die Lehre von Zarathustra bringt keine Erlösung von der Rache, da sie in den Aporien der metaphysischen Lehre über die ewige Wiederkehr des Gleichen gefangen bleibt. Was man aber aus dieser Darstellung ersehen konnte, ist das, daß Nietzsche überhaupt kein Anreger des Willens zur Kraft und des Kampfes für die Macht, des Krieges und der Politik der Gewalt ist.

16 Über den Fundamentalismus jener Philosophiegeschichte, welche sich als Tribunal aufstellt, Beispiel O.Marquard, Das Über-Wir, Poetik und Hermeneutik XI, Das Gespräch, München 1983, S.36.

17 F.W.Nietzsche, o.c., Goldmann ed, S.35.

18 O.c. Goldmann, S.58.

19 Also sprach Zarathustra, Goldmanns Taschenbüchcr, S.77.

20 O.c. Goldmann, S.109.

21 M.Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1967, S.109.

22 Zit. nach M.Heidegger, Vorträge ..., S.110 (Werke XIV, S.276).

23 M.Heidegger, o.c. S.113.

Nietzsches Kritik an dem Begriff Wahrheit und Nietzsches Theorie der Gerechtigkeit, sagen eine große Frage der Überwindung der Metaphysik im Namen eines anderen Denkens vorher, welches Nietzsche "Besonnenheit" benannte. Sogar der Ausdruck "Überwindung der Metaphysik" kommt bei Nietzsche vor: "Die Überwindung der Metaphysik = eine Sache der höchsten Anspannung menschlicher Besonnenheit."²⁴ Die Situation des Verlustes der Wahrheit ist im I. Dionysos Dithyrambus und im "Lied der Schwermut", aus dem Werk "Also sprach Zarathustra", dargestellt; die letzten Sonnenblicke sprechen schadenfreudig durch schwarze Bäume, wenn es zu dämmern beginnt:

"Der Wahrheit Freier - du? so höhnten sie -
nein! nur ein Dichter!
ein Tier, ein listiges, raubendes, schleichendes,
das lügen muß,
das wissentlich willentlich lügen muß,
nach Beute lüstern,
bunt verlarvt,
sich selbst zur Larve,
sich selbst zur Beute,
das - der Wahrheit Freier? ...
Nur Narr! nur Dichter!
Nur Buntes redend,
aus Narrenlarven bunt herausredend,
herumsteigend auf lügnerischen Wortbrücken,
auf Lügen-Regenbogen
zwischen falschen Himmeln
herumschweifend, herumschleichend -
nur Narr! nur Dichter! ..." ²⁵

Nietzsches Auffassung der Wahrheit als "herumschweifend auf Lügen-Regenbogen zwischen falschen Himmeln", wie er dies im I. Dionysos - Dithyrambus sagt, faßte Heidegger als Lossagung und Abweisung der Wahrheit des Seins auf. So wurde Nietzsches letzte Erfahrung Heideggers erste Erfahrung²⁶. Der Philosoph ist nicht mehr "Freier der Wahrheit", wie Nietzsche die Benennung des Philosophen übersetzt, sondern ist "verbannt von aller Wahrheit". Diese Verbannung von der Wahrheit muß als ein Zug der Wesentlichkeit der Wahrheit gedacht werden.

Bei der Frage des Verhältnisses zwischen "Ontologie" und "Ethik" müssen wir fragen, was ist "Ontologie" und "Ethik". Dies behandelt Heidegger in der berühmten Aushandlung "Brief über den "Humanismus", wo er unsere Aufmerksamkeit auf die Frage über die Wahrheit des Seins richten will²⁷. Den Status einer philosophischen Disziplin zu lösen, ist erst auf der Grundlage der Rekonstruktion der menschlichen Offenheit für die Existenz in der Welt entsprechend möglich. Es ist auch notwendig, das Phänomen der Wahrheit der folgenden menschlichen Existenz in der Welt darzustellen.

In "Sein und Zeit" entwickelt M.Heidegger eine These über die Wahrheit als Existential (S. 226), was bedeutet Wahrheit als Entdeckung. Die Tätigkeit des

24 F.W.Nietzsche, Nachgelassene Werke, Bd. XIV, Leipzig 1904, S.388.

25 Werke VIII, S.409-10.

26 Vgl. den Vortrag von Frau Prof.Dr.Ingeborg Schüller (Lausanne) "Zur Frage der Wahrheit bei Nietzsche und Heidegger", gehalten auf der 7.Tagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft, am 3. Oktober 1993 in Meßkirch.

27 Vgl. Brief über den "Humanismus", Wegmarken (1967), S.184.

Entdeckens ist die Art der Existenz des Daseins: "Wahrheit "gibt es" nur, sofern und solange Dasein ist" (S. 226). Zum Unterschied von der Entdeckung des Daseins ist das Seiende nur entdeckt. Die Offenheit aber basiert auf der Aufgeschlossenheit der Welt. Zur wesentlichen Geworfenheit des Daseins in die Welt gehört, daß unbedingt die Wahrheit vorausgesetzt werden muß (S. 228). Die grundlegende Struktur des Daseins erfährt die Sorge, welche von drei Existentialien bestimmt wird: Existentialität oder Entwurf, Geworfenheit oder Faktizität und Verfallenheit. Der Entwurf zeigt das Hervortreten des Daseins zu seiner wesentlichen Möglichkeit, wie sie die Angst entdeckt; die Geworfenheit zeigt ein unausweichliches Ausgeliefertsein des Daseins seines eigenen In-der-Welt-Seins, währenddessen drückt die Verfallenheit die konkrete Situation aus, wie sich das im Befinden artikuliert und im Verstehen und der Rede erfährt. Die Sorge ist das Wesen des Daseins, erfährt in seiner zergliederten Einheit. Heideggers Begriffsbestimmung der Sorge lautet: "Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich beegendem Seienden)" (SuZ, Paragraph 41, S. 192). Die Sorge ist die fundamentale Struktur des Daseins, welches sich existential-apriorisch vor jeder Haltung und Situation befindet und überholt in diesem Sinn ebenso Wollen und den Willen, wie den Wunsch, sowohl die Theorie als auch die Praxis: "Das nur anschauende Bestimmen eines Vorhandenen hat nicht weniger den Charakter der Sorge als eine "politische Aktion" oder das ausruhende Sichvergnügen. "Theorie" und "Praxis" sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß." (SuZ, Paragraph 41, S. 193)

In diesen seinen Bestimmungen ging Heidegger aus der Thematisierung des Begriffs Wahrheit von Aristoteles aus, was besonders aus den Vorlesungen über Platons "Sophist" in Marburg mit der Einführungsinterpretation der "Nikomachischen Ethik"²⁸ ersichtlich ist. Ohne die Thematisierung von Aristoteles Begriff des Seienden als des Wahrseins (on qua alethes) sowie ohne die Beschreibung von Aristoteles Konzept des moralischen Ideals des Menschen als authekastos ("jener, welcher das ist, was er ist") und aletheutikus ("jenem, der wirklich ist") (EN, IV 13, 1127a 23) würde die Moral der Authentizität überhaupt nicht möglich sein.

Die politische Philosophie von Aristoteles ist überhaupt erst die Grundlage der praktischen Wahrheit, d.h. der tätigen wirkenden Wahrheit (aletheia praktische, Nikomachische Ethik, VI, 1, 1139a 26-27). Für die griechische klassische Philosophie gibt es die Wahrheit nicht ohne Seele: "'Seele' dient als Name für das Verhältnis zu Sein (Anwesenheit des Aussehens) und damit zur Unverborgenheit. In dieses Verhältnis eingelassen sind der Leib und das Lebewesen, worin der geschichtliche Mensch ist"²⁹. Nach der Theorie von Aristoteles bestehen in der Seele drei Fähigkeiten, welche entscheidend (kyria) für das Wirken und die Wahrheit sind: Wahrnehmung, Verstand oder Erkenntnis und Wollen oder Wunsch (EN, VI 1, 1139a 17-18). Das Erreichen der Wahrheit ist übrigens Arbeit jeder Wahrnehmung und jeder Erkenntnis, jedoch bei der wirkenden Wahrheit, bei der "praktischen" Wahrheit, muß die Gesinnung mit dem richtigen Wunsch abgestimmt sein. Im entscheidenden Sinne existiert die Seele in der Wahrheit nur in den sogenannten dianoetischen Tugenden:

"Soll man dann annehmen, daß diese, mit welchen die Seele in der Wahrheit, nach Aussprechen und Verzicht existiert, zahlenmäßig fünf sind: Kunst, Wissenschaft, Beurteilung (phronesis), Weisheit und Verstand" (EN, VI 3, 1139b 15-17).

28 Gesamtausgabe, Bd.19, Platon: Sophistes, Hg. Ingeborg Schüßler, Frankfurt/Main 1992.

29 Vgl. M.Heidegger, Gesamtausgabe II, Bd.34, Vom Wesen der Wahrheit, Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (1988), Frankfurt: Klostermann, S.178.

Entscheidend für die praktische Wahrheit ist die Besonnenheit, welche die menschliche Existenz in ihrer Einmaligkeit betrifft: die sittliche Einricht auf diese Art betrifft das menschliche Dasein, jedoch ist aber für Aristoteles die Weisheit die höhere Form der Wahrheit³⁰.

Das Denken, daß die Wahrheit und die Unwahrheit der menschlichen Existenz bzw. des menschlichen In-der-Welt-Seins und damit auch des Seins denkt, ist in sich schon eine "ursprüngliche Ethik"³¹. Das heißt:

1. Wenn das Wesen des Menschen Praxis ist, dann deshalb, weil der Mensch ein Wesen ist, das die Sorge für das Sein hat. Die Sorge ist die Grundlage für das Ethos als Existential.

2. Wenn Heidegger die europäische Geschichte als die wesentliche philosophische denkt, was auf eine klassische Art in der Abhandlung "Was ist das - die Philosophie?" ausgedrückt ist: "Das Wort Philosophie sagt uns, daß die Philosophie etwas ist, was erstmals die Existenz des Griechentums bestimmt. Nicht nur das - die Philosophie bestimmt auch den innersten Grundzug unserer abendländischen-europäischen Geschichte. (...) Der Satz: die Philosophie ist in ihrem Wesen griechisch, sagt nichts anderes als: das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich "philosophisch"³². Das bedeutet nicht nur, daß sich für den europäischen Menschen die Aufgeschlossenheit der Welt als die Auslegung des Seins durch die Geschichte der Metaphysik geschieht, sondern auch dieses, daß die europäische Geschichte etwas fragliches ist, ist "Irrnis" und "Verhängnis", wie er in der Abhandlung "Überwindung der Metaphysik" sagt³³.

Erinnerung in die Metaphysi, ist Integration der Erinnerung der Vergangenheit, welche aber in ihrer Geschichtlichkeit erfaßt werden muß. Erinnern in die Metaphysik ist Destruktion der Tradition und die Aneignung ihrer Wahrheit. Erst eine solche Einsicht in die Geschichte der sich öffnenden eigenen Welt ermöglicht uns die Annäherung an anderen Weisen des Daseins und Denkens. Erst das Erinnern in die Metaphysik übertrifft die Ebene der Ausspielung des Ethos der chinesischen oder der indischen Philosophie gegenüber dem jüdisch-christlichen Ethos oder dem klassischen Humanismus³⁴.

Aber der Einblick in die Geschichte des Öffnens der eigenen Welt ermöglicht uns die Annäherung der anderen Weise des Daseins und des Denkens. In diesem ist die "europäische Wende" Heideggers Denkens fundiert, wie sich Manfred Riedel ausgedrückt hat, welchen Heidegger Mitte der dreißiger Jahre auf den Spuren des jungen Nietzsche und bei der Interpretation Hölderlins gemacht hat³⁵. Ein wirkliches Treffen mit anderen Weisen des In-der-Welt-Seins ist nicht nur Angelegenheit der Kenntnis, welche aus der Erkenntnis hervorgeht (SuZ, S. 134), sondern ist nur möglich, wenn wir die tägliche Existenz in der durchschnittlichen Bewertung überwinden: "Das vorlaufende Freiwerden für den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig

30 Heidegger: Platon, *sophist*, gesamt Ausgabe Bd. 19 (1992), S. 165 f.

31 Vgl. Wegmarken, o.c. S.187.

32 Zit. nach; vgl. H.Vetter, *Ursprung und Wiederholung*, in: *Europa und die Philosophie*, o.c. S.175f.

33 *Vorträge und Aufsätze*, S. 84-85, 69.

34 Solche Standpunkte nivellieren zuerst die europäische Philosophie auf irgendwelche Weltanschauung, die Weltanschauung auf das einzelne Charakteristikum, z.B.: die europäische Philosophie ist imperialistisch, die christliche Religion ist aggressiv und repressiv usw.. Ein solcher Standpunkt, welchen man mit der Terminologie von Nietzsche als "unvollendeten Nihilismus" bezeichnen könnte, tritt bei uns in diskursiven Strategie der Diskredition der Erinnerungsversuchen in die Metaphysik auf und drapiert sich gewöhnlich in die Pose des Progressivität. Dabei wird häufig die Diskussionstaktik "Hinterhalt in der letzten Minute" angewendet, was eine adäquate Thematisierung und Erläuterung unmöglich macht.

35 Cf. M.Riedel, *Heideggers europäische Wendung*, in: *Europa und die Philosophie*, o.c. S.43f.

sich andrängenden Möglichkeiten (...). Frei für die eigensten, vom Ende her bestimmten, das heißt als endlich verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen - um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben" (Paragraph 53, S. 264). Erst dann, wenn sich das Dasein der Grenzen seines eigenen Seins bewußt wird, damit, daß es seine Endlichkeit, Sterblichkeit und Geschichtlichkeit übernimmt, öffnet es sich die Möglichkeit das Andere zu verstehen: "Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mit-seienden Anderen "sein" zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum "Gewissen" der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will." (SuZ, Paragraph 60, S. 298).

3. Die Sorge für die ursprünglichen Möglichkeiten des Daseins wird durch das seinsgeschichtliche Denken zur Sorge für die Offenheit des Seins als solches erweitert, das eo ipso eine Vorbereitung für die "Möglichkeit eines gewandelten Weltaufenthalts des Menschen" ist³⁶. Der Einblick in die Grenzen der Neuzeit und in die Reichweite des griechischen "ersten Anfangs" bildet die Grundlage für "das unausweichliche Gespräch" mit anderen Kulturen³⁷. Die Kehre von der Verweigerung der Wahrheit des Seins zum Ereignen seiner "Wahrnis"³⁸ ist die Grundlage für einen neuen Begriff der Welt.

4. Nur durch die Vermittlung des Verstehens der Anderen in ihren ursprünglichen Möglichkeiten wird unsere eigene Existenz durchsichtig sein. Europa kann nicht nur auf den (griechischen) Wissenschaften begründet sein, wie Heidegger am 27. Mai 1933 in seiner Rektorrede noch meinte, in welcher die Wissenschaft auf prometheische Weise als ein "Grundgeschehnis" (S. 13) unserer geschichtlichen Existenz erfaßt wurde. Mitte der dreißiger Jahre stellte sich Heidegger die Frage, ob es ausreiche, das Wesentliche der Wissenschaft zu wollen, um das "Abendland" zu retten. Bei der Beschäftigung mit Hölderlin erkannte er, daß keine Wiederkehr zum griechischen Anfang mehr möglich ist, da die Geschichte durch Vermittlungen und Abbrüche gebildet wird. Bei den Vorlesungen in den Jahren 1941/42 zitiert er die bekannte Stelle aus dem Gedicht "Brot und Wein" von Hölderlin:

"... nämlich zu Haus ist der Geist
Nicht im Anfang, nicht an der Quell.
Ihn zehret die Heimat,
Kolonie liebt und tapfer Vergessen der Geist"³⁹.

Die bedeutende Idee von Hölderlin ist, daß es haben wird "das eigentliche Nationale wird im Fortschritt der Bildung immer der geringere Vorzug werden"⁴⁰.

36 M.Heidegger, *Neuzeitliche Naturwissenschaft und moderne Technik*, Jahresausgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1989, S.13. Zit. nach Rainer Thurnher, *Der Rückgang in den Grund des Eigenen als Bedingung für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers*, in: *Europa und die Philosophie*, o.c. S.129f.

37 *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1967, S. 39.

38 *Die Technik und die Kehre*, 1962, S.44.

39 F.Hölderlin, *Werke und Briefe*, Frankfurt (Insel), Bd.I, S.119.

40 O.c., *Brief an Böhlendorff*, S.940.

Heidegger kommentiert dies so, daß das Kommen zu sich selbst "ein Herkommen aus einem Anderen" erfordert⁴¹. Unser eigenes Selbstsein erfordert ein Vermitteln durch den Anderen. Für die Gründung einer menschlichen Existenz genügt nicht die Rückkehr zu den Griechen, sondern ist ein anderer Anfang notwendig. So hat Heidegger in der "Einführung in die Metaphysik" die Frage der "Bewältigung" der griechischen Philosophie (S. 137) gestellt, im "Unterwegs zur Sprache" aber fordert er, daß das "griechisch Gedachte noch griechischer zu denken" sei (S. 134), währenddessen er aber in der Abhandlung über die "Überwindung der Metaphysik" die These aufstellt, daß mit dem Ende der Philosophie ein neuer Übergang "zu einem anderen Anfang" beginnt⁴². Dieses neue Denken des eigenen Tuns (Anfang als Beginn) nimmt er nicht als einen ursprünglichen Anfang (Beginn als Ursprung, Anfang), sondern, Hölderlins Erkenntnis nachgehend, lernt er von den Griechen Fähigkeiten "wahrhaft das Fremde sich anzueignen", "fremde Naturen anzunehmen und sich ihnen mitzuteilen"⁴³. Dies nannte Hölderlin die griechische "Popularität" und "Zärtlichkeit". Wenn man die Griechen in diesem Sinne nicht als Lehrer, sondern als Vorbild nimmt, dann wird auch Europa für einen Dialog mit anderen Kulturen offen bleiben und seine Fähigkeiten der Umformung erhalten, welche der gute Europäer F.W.Nietzsche so schätzte: die gloriose europäische Fähigkeit für die unaufhörliche Umschulung entstand bei "schwachen und gleichsam weiblichen Unzufriedenen", welche als Einzige "Verschönerung und Vertiefung des Lebens" bringen⁴⁴.

Der Gedanke Heideggers über einen anderen Anfang ist die Bedingung für das Begreifen der Unterscheidung "Europa" und "Abendland" von Heidegger: das Abendland ist das Entziehen des Seins, jedoch auch die Nähe des Ursprungs und "die Nähe zum Sein", währenddessen Europa eine technische Ordnung als Vollendung der Metaphysik ist⁴⁵. Die Bedingung für das Verstehen der Anderen ist darin, daß wir die Seinsvergessenheit, d.i. der Verfall, nicht nur negativ verstehen, sondern auch positiv als das seinsgeschichtlich notwendige "Verfallen".

Was folgert aus der Idee "Die Überwindung der Metaphysik" für das vorgeschlagene Thema "Die Geistliche Kultur und die internationale Beziehungen"? Zuerst dies, daß für die Verständigung zwischen den Völkern weder die Vertiefung in die eigene Kulturtradition, noch die ausschließliche internationale Zusammenarbeit genug ist: der Nationalismus und der Internationalismus bleiben auf der Ebene der Wissenschaft als Betrieb. Die ausreichende Bedingung der interkulturellen Verständigung liegt darin, daß man zur Einsicht in die Grenzen, sowohl der wissenschaftlichen, als auch des traditionellen philosophischen Diskurses kommt. Erst die philosophische Befragung, welche die Konstitution der Welt des menschlichen In-der-Welt-Seins thematisiert, ermöglicht die Sichtbarkeit der Welt als "das intentionale Erscheinen-in-Horizonten" (Klaus Held). Erst eine solche Philosophie erreicht die Ökumene, wie die immanent den Künsten ist, die nicht an die Sprache gebunden sind, z.B. Musik und bildende Kunst. Die erste Bedingung für den Eintritt in die ursprüngliche Dimension des Denkens und Seins, ist die neue Berücksichtigung der Besonnenheit, wie auf dies der Aphorismus von Nietzsche aus dem Motto appelliert.

41 Vgl. darüber Françoise Dastur, Europa und der "andere Anfang", o.c., S.193.

42 Vorträge und Aufsätze, S.75.

43 F.Hölderlin, o.c. S.941, 945.

44 Vgl. F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. Nr.24.

45 Brief über den "Humanismus", Wegmarken, S.169. Vgl. darüber Françoise Dastur, Europa und der "andere Anfang", und Rainer Thurnher, Der Rückgang in den Grund des Eigenen als Bedingung für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers, o.c. S.185f und 129f.

Values and Value Orientations in the Background of European Cultural Traditions

JANEK MUSEK, SLOVENIA

POVZETEK

VREDNOTE IN VREDNOSTNE USMERITVE V EVROPSKI KULTURNI TRADICIJI

Velike socialne spremembe, preobrazbe in tudi konflikti so pogosto povezani s konfliktnostjo vrednotnih usmeritev skupin oziroma skupnosti, ki so vanje vključene (verske, etnične, nacionalne, socioekonomske in druge). Naše poznavanje vrednot, vrednotnih usmeritev, sistemov in hierarhij v našem kulturnem prostoru in njegovi pretekli zgodovini, pa je še vedno zelo skromno. V pričujočem prispevku želim prikazati rezultate naših psiholoških raziskav vrednot in z njihovo pomočjo odgovoriti na naslednja vprašanja:

- 1. Katere temeljne vrednotne usmeritve obstajajo pri slovenski populaciji,*
- 2. kako so te usmeritve in posamezne vrednote povezane, organizirane in strukturirane,*
- 3. kakšne razlike v vrednotnih sistemih in usmeritvah obstajajo med pomembnimi skupinami,*
- 4. kako se ti sistemi in usmeritve razvijajo in oblikujejo skozi življenje odraslih posameznikov in*
- 5. kakšne so implikacije poznavanja vrednotnih mehanizmov in procesov pri pojasnjevanju moralnih, socialnih in generacijskih konfliktov ter kriz, značilnih za naš čas in prostor.*

Introduction

Major social conflicts are often connected with conflicting value orientations of relevant groups or communities (religious, ethnic, national, socioeconomic, cultural). Unfortunately, our knowledge of the values, value orientations and hierarchies of values which are commonly shared in our culture in this time is still deficient.

In this presentation I will expose a summarized review of our investigations concerning the values and value orientations being rated by different samples of the Slovene population. Briefly, I will concentrate upon the following four issues:

1. the implicit structure of values,
2. the developmental hierarchy of values,
3. the relation of our results to the existing cultural tradition in Europe, and

4. the implications of our results for the solution for some puzzling problems (as for instance the value conflict between generations and the crisis of values).

Implicit structure of values

Some years ago, I suggested that values should be conceived as beliefs related to the motivational goals on a very high level of generality (Musek, 1982). This more general definition is in good accord with the more recent detailed definition of Schwartz and Bilsky (1987). Thus, the universe of human values is hierarchically structured. According to the majority of authors, who investigated the values by means of empirical methods, the structure of human values is hierarchically organised (Morris, 1956; Murray & Kluckhohn, 1951; Musek, 1993; Rokeach, 1973). Thus, the structure of the values could be modeled by a hierarchy reaching from the most specific level of single values or valuable goals to more and more general levels of value categories (see Figure 1).

According to the above mentioned theoretical assumption, several empirical analyses of the universe of human values have been carried out in order to reveal the implicit structure of values extending through the most general levels of the hierarchy. With these analyses we intended to clarify some fundamental issues related to the psychological theory of values. First, we intended to find the most general categories of values, which are based on empirical data and second, we intended to discover the inner structure of these most general categories of values. And finally, we intended to find the possible relationship of the established categories of values with the age of the subjects, for we have been curious to know if there exists also a developmental hierarchy of values.

In our empirical studies the list of 54 values was analysed by different methods commonly used in psychological research (Table 1). The list (survey) of values was presented to the various samples of subjects. The subjects have been asked to rate the importance of each value included in the list on a subjective rating scale extending from 1 to 100 points. The ratings of the subjects were then collected and put under various statistical analyses including the multivariate analyses that allow us to reveal the inner, implicit structure of the entire system of values being rated.

Table 1.

List of 54 values used in our studies.

HONESTY
SOCIABLE LIFE
LOVE FOR CHILDREN
BEING IN HARMONY WITH NATURE
KNOWLEDGE
GENEROSITY AND UNSELFISHNESS
DILIGENCE
LONGEVITY
REPUTATION IN SOCIETY
HARMONY WITH PARTNER
FREEDOM
MORAL PRINCIPLES

CONCORDANCE AND HARMONY BETWEEN PEOPLE
SUCCESSFUL CAREER
SPORTS AND RECREATION
FAITH IN GOD
COMFORTABLE LIFE
LOVE FOR HOMELAND
RESPECT FOR LAWS
COMPANIONSHIP AND SOLIDARITY
BEAUTY (ENJOYING BEAUTY)
PEACE IN THE WORLD
CREATIVE ACHIEVEMENTS
FIDELITY
CULTURAL CONCERN
GOOD SEXUAL RELATIONS
POWER AND INFLUENCE
MONEY AND WEALTH
PROGRESS OF HUMANITY
SELF-FULFILMENT
HEALTH
LEISURE TIME
NATIONAL EQUITY
PERSONAL ATTRACTIVENESS
FULL AND EXCITING LIFE
SECURITY
FAMILY HAPPINESS
REST AND PEACE
JUSTICE
GOOD FOOD AND DRINKS
FRIENDSHIP
WISDOM
EQUALITY BETWEEN PEOPLE
NATIONAL PRIDE
GLORY AND ADMIRATION
FREE MOVEMENT
JOY AND ENTERTAINMENT
HOPE IN THE FUTURE
LOVE
DISCOVERING THE TRUTH
ORDER AND DISCIPLINE
ARTISTIC ENJOYMENT
POLITICAL SUCCESS
EXCEEDING AND SURPASSING OTHER PEOPLE

The overall results of our multivariate analyses (especially factor- and cluster analyses) showed very convincingly that the subjects' in their ratings unconsciously grouped different values into a number of categories. Moreover, these categories are still correlated, thus forming new categories of a higher order of generality. To be more precise, the results showed a well organized hierarchical structure of the universe of values being rated. This structure extends from the lowest, the most specific

level of single values, through the higher levels of value categories (middle range categories and value types) to the most general superdimensions of values (Figure 1).

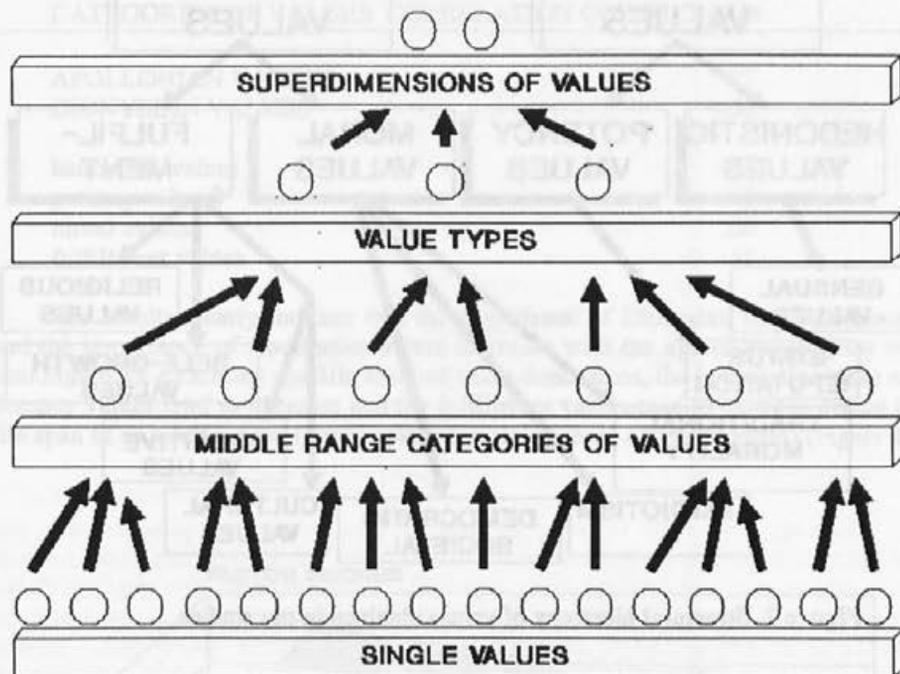


Figure 1. Structural hierarchy of values. It encompasses different levels of generality which extend from single values to value superdimensions.

From the results we can clearly identify the values that compose the categories of values on different levels of the entire value hierarchy and therefore we can interpret the implicit meaning of these categories (see Figure 2).

For instance, the results of factor analyses confirmed the existence of two very large dimensions or types of values (Dionysian and Apollonian) and four more specific but still very general categories: the hedonistic values concerning life pleasures, entertainment and sensuality, the potency values concerning the ideals of achievement, success and reputation, the moral values concerning the social and ethical ideals, the duties and responsibilities, and the fulfillment values concerning the self-actualizing goals, the sense of life, the spiritual and self-transcending ideals. Interestingly enough, the content of four subclusters resemble an ancient oriental classification of values. According to this classification, the values, emerging most early in the life of a human being, have to do with life pleasures and satisfaction of sensual and physical needs. At the next stage, the values connected with success, achievement and reputation take place. In the next phase, the individual becomes more and more occupied with the values regulating his duties and responsibilities. And finally, he achieves the level of progressive orientation toward the values of inner life, of spiritual life and self-transcendence.

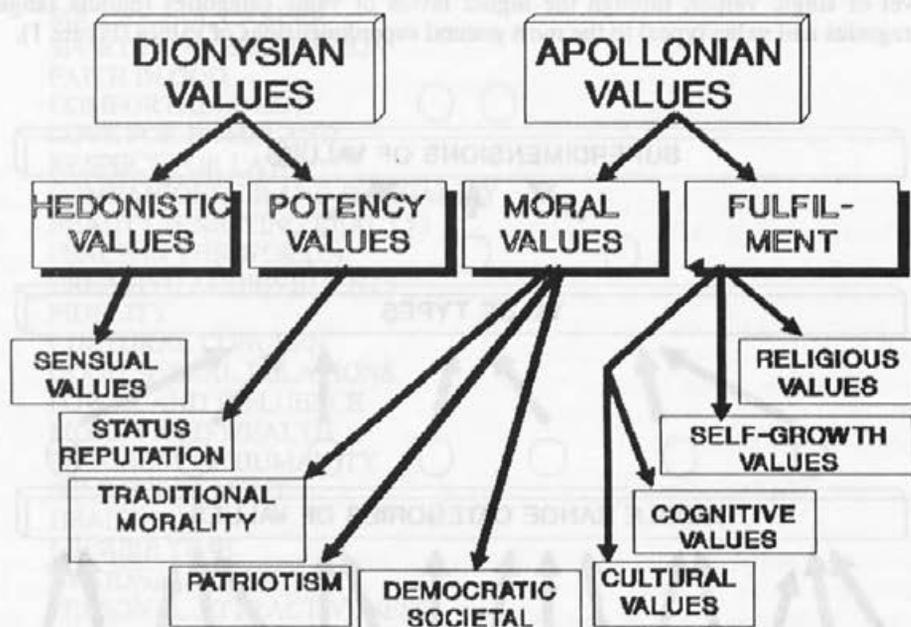


Figure 2. Structural hierarchy of values obtained in our studies.

Developmental hierarchy of values

In fact, the results of our investigation showed interesting connections between the age of the subjects and the rated importance of values. Confronted with these results and associations we hypothesised that they may reflect not only a structural, but also a developmental hierarchy. We assumed, that the rated importance of the main value categories varies with the age or developmental stages of the individual person. In order to test our assumptions we programmed a preliminary investigation.

We may hypothesise therefore that the relative importance of clustering values will be shifted from hedonistic and potency values to moral and spiritual (self-growth) values during the life span of individuals. In that case the developmental changes in value orientations could be expected, reaching from orientation to hedonism and potency in earlier periods of life, to orientation to moral and spiritual values in the latter periods of life.

The results of our investigation definitely showed interesting connections between the age of the subjects and the rated importance of values. The correlations between the age and the ratings for two largest and four more specific categories of values are presented in the Table 2.

Table 2.
Correlation between categories of values and age.

CATEGORIES OF VALUES CORRELATION COEFFICIENTS

APOLLONIAN VALUES	.27
DIONYSIAN VALUES	-.51
hedonistic values	-.24
potency values	-.41
moral values	.06
fulfillment values	.41

The results clearly indicate that the importance of Dionysian values decreases, and the importance of Apollonian values increases with the age of our subjects (see also Figure 3). At a more specific level of value dimensions, the hedonistic values and potency values tend to decrease and the fulfillment values tend to increase during the life span of an adult person (moral values remaining more or less stagnant) (Figure 4).

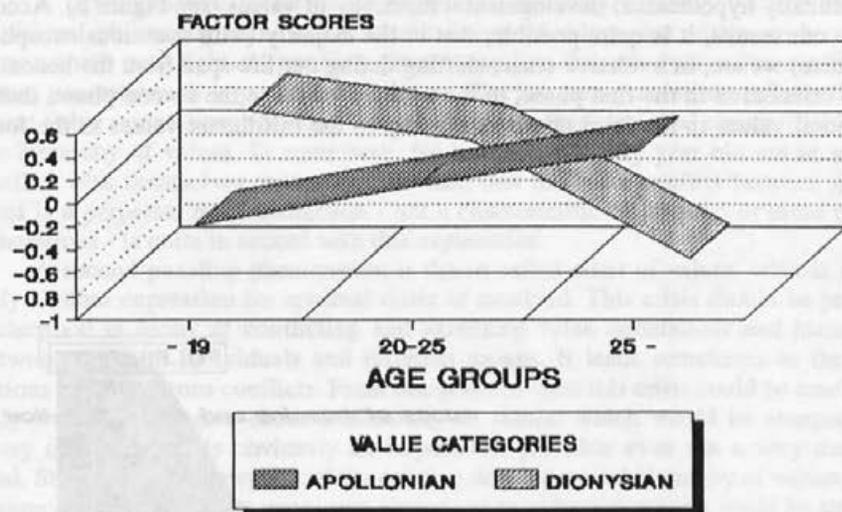


Figure 3. Factor scores for apollonian and dionysian values by three age groups.

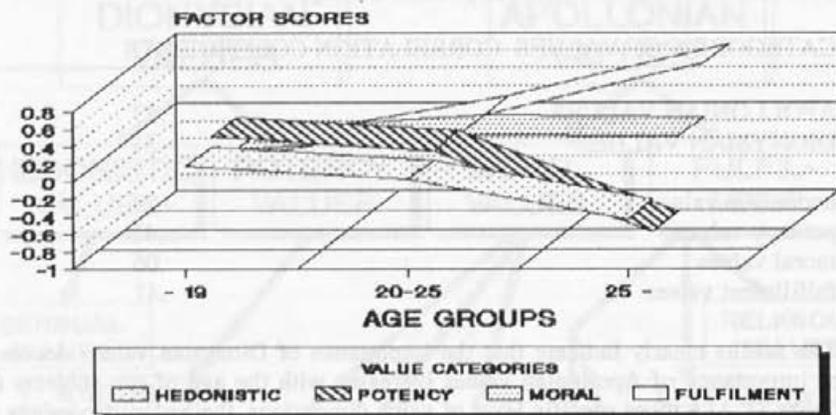


Figure 4. Factor scores for four value types related to age groups.

Certainly, our results are only preliminary ones, but they are in accord with our theoretically hypothesised developmental hierarchy of values (see Figure 5). According to our results, it is quite possible, that in the majority (with numerous exceptions of course) we are, in a relative sense, shifting during our life-span from the hedonistic value orientation in the first phase, to the potency values in the second phase, then to the moral values in the third phase and finally to the fulfillment values in the fourth phase.

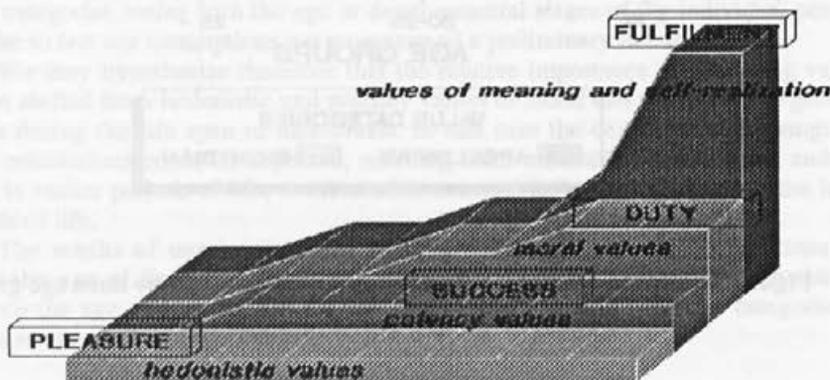


Figure 5. Developmental hierarchy of values.

The cultural space of Central Europe: Shared value system?

The results obtained from our studies show that implicit structure of values in the minds of Slovene subjects are in general agreement with many - if not all - value categories being traditionally highly credited (valuated) in Central, Western and Northern Europe. Unfortunately, we are lacking more precise empirical evidence which would allow exact comparison between the value systems of the adult population of Slovenia and other countries. By a rather rough inspection, the implicit values of our samples are closely shared with those parts of Europe, that belong to the so-called individualistic culture (Bond, 1988; Hofstede, 1980; Hui, 1986; Schwartz, 1990a, 1990b; Schwartz & Bilsky, 1990). On the other hand, they departed in many aspects from the value systems characteristic for the collectivist cultures, being more pronounced in some southern and eastern parts of Europe. This is not very surprising, considering the fact, that in past centuries the Slovenian region was dominantly influenced by the cultural impact from Central and Western Europe. Even the impact of the Protestant movement and consequently of Protestant ethics was significant in our country. It cannot be surprising therefore, that the value system of the people inhabiting Central Europe, including Slovenes, is quite similar.

The value conflicts and the crisis of values

A developmental hierarchy of values is interesting not only because it fits a traditional philosophy and even folklorist theory of values, but still more because it throws some new light on puzzling phenomena like the notorious value conflict between generations. It is possible that the conflict between generations reflects the different value orientations resulting from the normal, developmental change (or shift) in the hierarchy of values. In some way, for instance, the fifty year old are in a value conflict with themselves at twenty. The fact, that the value conflict between generations is a perpetuating phenomenon - not a characteristic of just two or more present generations - is quite in accord with this explanation.

A second puzzling phenomenon is the so-called crisis of values, what is maybe only another expression for spiritual crisis of mankind. This crisis should be properly understood in terms of conflicting and agonising value orientations and hierarchies between different individuals and different groups. It leads sometimes to the more serious and dangerous conflicts. From one point of view this crisis could be resolved if only we could to agree about a hierarchy of values, which would be acceptable to every one. But that is obviously an impossible, probably even not a very desirable goal. Still, from the viewpoint of the existing developmental hierarchy of values, some common basis for a more consensus agreement in value orientation could be attained, and, moreover this agreement would be founded on - let me say - natural psychological rule. If there is a developmental trend to shift from the hedonistic to the fulfillment values, why not accept this relative hierarchy as a leading principle in our life? Consequently, we can adopt the "natural" development of our value orientation as a leading principle in our life, that could enable us to cope with problems and avoid violent and extremely conflicting solutions. The developmental hierarchy teaches us simply - not to abandon our hedonistic and potency strivings, but to conform them to the moral, and especially to the fulfillment ideals - notably creativity, the meaning of life and love. We can seek pleasure, we can seek power, but we should do this in the service of our social concern and in the service of our personal growth in both the emotional and

spiritual sense. We can pursue our hedonistic and potency goals, but within the limits expressed by tolerance, concern for others, self-actualization and self-transcendence.

References

- Bond, M.H. Finding universal dimensions of individual variation in multicultural studies of values: The Rokeach and Chinese Value Surveys. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1988, 55, 6, 1009-1015.
- Hofstede, G. *Culture's consequences: International differences in work-related values*. Beverly-Hills, Sage, 1980.
- Hui, C.H., & Triandis, H. Individualism-collectivism: A study of cross-cultural researchers. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1986, 17, 222-248.
- Morris, C. *Varieties of human value*. Chicago, University of Chicago Press, 1956.
- Murray, H.A. & Kluckhohn, C. Outline of a conception of personality. In C. Kluckhohn, H.A. Murray and D.M. Schneider (Eds.) *Personality in nature, society and culture*. New York, Knopf, 3-49, 1951.
- Musek, J. The values as a subject of psychological research. *Anthropos (Ljubljana)*, 1991, 1-3, 233-256 (in Slovene).
- Musek, J. *Osebnost in vrednote*. Ljubljana, Educy, 1993.
- Rokeach, M. *The nature of human values*. New York, Free Press, 1973.
- Schwartz, S.H. Individual and cultural dimensions of human values: Alternatives to individualism-collectivism. *Proceedings of the International Conference on Individualism and Collectivism: Psychocultural perspectives from East and West*. Seoul, Korean Psychological Association, 1990a, pp. 40.
- Schwartz, S.H. *Cultural dimensions of values: Toward an understanding of national differences*. 1990b, manuscript.
- Schwartz, S.H., & Bilsky, W. Toward a psychological structure of human values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1987, 53, 550-562.
- Schwartz, S. H., & Bilsky, W. Toward a theory of the universal content and structure of values: Extensions and cross-cultural replications. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1990, 58, 878-891.
- Spranger, E. *Lebensformen*. Halle, Max Niemeyer, 1930.

Die Geisteskultur der Slowenen

BOGOMIR NOVAK, SLOWENIEN

POVZETEK

DUHOVNA KULTURA PRI SLOVENCIH

V referatu razvijam naslednje teze:

1. Čeprav je slovenska duhovna kultura specifični del evropske, pa še ni njen integralni del. Literarni humanizem je nujni, toda ne zadostni del naše politične samostojnosti. Ta humanizem je estetska stran naše eksistence.

2. Slovenci na nek način še ohranjamo tradicionalne občutke majhnosti, manjvrednosti, zamudništva in hlapčevstva, ki pa niso tako močni kot nekoč.

3. Katarza za novo kalokagatijo je možna prognoza za nastanek novih kultur.

Slovenska duhovna kultura se je najhitreje razvijala v času moderne pod vplivom avtoritarne, ideološke politike in šibkega gospodarstva. Pisatelji so pripisovali glavno vlogo v kulturi literarnemu humanizmu. Ne vemo, kako je možna osvoboditev s katarzo od predsodkov dosedanje razdvojene kulture homo duplexa.

Kot drugi majhni narodi, se tudi Slovenci zavedamo, da možnosti za preživetja naroda niso tako majhne kot se zdi na prvi pogled, ker naša odlika ni tehnologija kot pri velikih, ampak kultura. Nismo nezgodovinski narod. Naš nevrotični značaj se je ohranjal zaradi hlapčevstva v odnosu do tujih gospodarjev. Ločitev duhov pri nas že kar predolgo traja in pomeni pomanjkanje spravljalivosti, tolerance do drugače mislečih kot tudi odsotnost skupne politike.

Aurobindovo stališče, da se je doslej duhovna kultura pretežno razvijala na estetski in vzgojni ravni, ne pa še na emancipatorični duhovni velja tudi za našo kulturo. Zato se o napredku v duhovni kulturi še vedno razpravlja pretežno z umetniškega ali vzgojnoizobraževalnega vidika, manj pa s celostno duhovnega. Na vprašanje, ali nam državna samostojnost pomaga razvijati naše sposobnosti in z njimi kvalitetno kulturo in življenje, nimamo enoznačnega odgovora. Še vedno se soočamo z ogrožanjem s strani naših sosedov ter s preseganjem zamudništva in tipično značajskih slabosti.

Slovenci imamo dovolj vitalnih sil, samozavesti in vere v prihodnost za razvoj alternativne duhovne kulture. Danes smo priča vesternalizacije in orientalizacije slovenske kulture, ki prihajata prek duhovnih gibanj in drugih interkulturnih stikov. Slovenci bi potrebovali zaradi spremenljivih pogojev doma in ambivalentne funkcije evropskih vrednot več izbirnih modelov razvoja duhovne kulture, ne le Svetinovega.

Motto: Benutze dein Herz mit allen Fleiss, denn draus gehet das Leben!

(Martin Heidegger)

Thesen:

1. Die slowenische geistige Kultur ist ein spezifischer Teil der europäischen Kultur, die aber noch nicht in ihr integriert ist. Literarische Humanismus ist eine notwendige und nicht genügende Seite unserer politischen Selbstständigkeit. Dieser Humanismus ist die ästhetische Seite unserer Existenz.
2. Slowenen haben die traditionellen Gefühle: die Kleinlichkeit, Minderwertigkeit, Verspätung und Knechtheit, die aus dem Gefühl der Bedrohung wachsen, nicht mehr so stark betont wie in der Vergangenheit.
3. Die Katharsis für neü Kalokagathie ist eine mögliche Prognose für den Entwurf der neuen Kultur.

Ad1) Die Frage nach der Geisteskultur der Slowenen ist eine breite Frage, die mit der Frage europäische und weltliche Kultur wie ein Teil mit dem Ganzen verbunden ist. Darum beschäftige mich nicht mit jedem Gebiet unserer geistigen Kultur besonders, sondern nur in kurzer Skizze mit gemeinsamen Eigenschaften aller Gebiete.

Die bekannte These ist, daß die technische Zivilisation mehr entwickelt ist als die geistige Kultur. Jede Kultur ist der Raum der Entwicklung der schöpferischen Kräfte. Die geistige Kultur ist ein mehrdeutiger Ausdruck. Sie bedeutet (in üblichem Gespräch) allen Gebieten der geistigen Tätigkeit: Kunst, Religion, Philosophie und Wissenschaft. Die geistige Kultur ist mit der materiellen Kultur relativ verbunden. Die materielle Kultur ist ökonomische Basis der Gesellschaft mit den Produkten der materiellen Produktion. Sie ist nicht notwendige Bedingung der geistigen Kultur. Unsere Geisteskultur entwickelte sich in der Vergangenheit auch ohne reiche, materielle Bedingungen. Heute bedeutet die Frage des Leben und der Lebendigkeit der Geisteskultur ebenfalls die Frage der Kultur des Lebens. Wir sind nicht nur die Schöpfer der Kultur, sondern auch ihre Annehmer und Kritiker. Kultur entsteht aus verschiedenen Motiven: die Liebe zur geistigen Freiheit, die Hoffnung in die bessere Zukunft und Angst um die Existenz.

Slowenische Geisteskultur besteht nur im Kontext mit der europäischen und weltlichen (östlichen und westlichen) Kultur. Slowenien ist nämlich ein transitorisches Land. Unsere geistige Kultur ist mehr westlich als östlich, mehr europäisch als weltlich. Das Wesen der europäischen Kultur ist die Dignität der Persönlichkeit und das Recht auf die Verschiedenheit auf verschiedenen Ebenen des Lebens. Heute ist das Stichwort der Kultur die Qualität des Lebens. Wir leben in der Geschichte als ein Teil von Mitteleuropa. Wir haben die westliche Fähigkeit zu rationellem Denken (instrumentalische Rationalität bei Habermas) und die östliche Fähigkeit der Visualisierung. Unsere Geisteskultur entwickelte sich wesentlich in der Zeit der Moderne, in der eine dualistische Kultur mit 'Homo duplex' entstand. Das Spezifikum des slowenischen 'Homo duplex' ist eine vielleicht zu grosse Abhängigkeit von den äusseren (ausländischen) Einflüssen. Slowenische literarische Kunst entwickelte sich wesentlich in dieser Zeit vom Protestantismus (Trubar) bis zur Gegenwart. So sprechen wir vom literarischen Humanismus und vom literarischen Syndrom der Kultur. Ein solches Bild (image) von uns selbst schufen unsere Schriftsteller. Der literarische Humanismus kann in Europa oder irgendwo nicht ein wahrer, wirklicher Humanismus werden. Wir sprechen schon lange von einer Krise des Humanismus und des europäischen Bewusstseins. Die Frage nach der Geisteskultur ist die Frage nach dem

Menschen als Geistes- und Kulturwesen. Diese Frage überschreitet die nationalen Grenzen, weil der partielle Mensch sich nicht als ein Geisteswesen erkennen kann. Auf diese Frage können heute noch nicht alle lebendigen Geisteskulturen antworten, weil sie allzusehr verschieden sind. In nationalistisch geschlossenen Kulturen negiert der Mensch seine Freiheit nach Entwicklung. Die slowenische Kultur ist nur teilweise geschlossen, sonst ist sie mehr offen zur Nachbarkultur, als in der Vergangenheit. Die neuen Integrationsprozessen in Europa und die neuen Kommunikationsmöglichkeiten führen zur grösseren Offenheit der slowenischen Geisteskultur seit jeher.

Leider verstehen wir nur teilweise unsere ganze Kultur. Erstes Argument dafür ist, daß wir sie nur oberflächlich in der Schule kennengelernt haben. Die Schule hat eine verantwortungsvolle erzieherische Rolle beim Erkennen der west-östliche Kultur, die sie aber nur teilweise ausführt (Svetina, 1992). Zweites Argument sind die überwiegend, materiellen Bedingungen unseres Lebens. Drittes Argument: mit unserer geistigen Kultur haben wir noch nicht die animalischen unbewussten Kräfte überwältigt. Die 'Ungeheuer unseres Unterbewusstseins' ist der zivilisatorische und kulturelle Druck den fremden Staaten mit ihren Ideologien auf unsere Existenz. Viertes Argument ist in der Erkenntnis, daß die bestehende Geisteskultur ein Reservoir der noch nicht erlebten Schöpfungsenergie bedeutet. Im Sinn der noch nicht bestehenden Kultur ist der Mensch 'noch nicht Seiende' (Bloch).

Ein Mythos des Sozialismus war, daß wir die ganze Geschichte überwältigen können. Die Kultur des Dialoges ist noch nicht genug entwickelt. Wir streiten oft miteinander, haben Neid und negieren das Ansehen. Das sind die Eigenschaften unserer Kleinlichkeit. Das Verständnis der Kultur heisst ein zeitweiliges Verständnis uns selbst-was wir können, aber nicht dürfen, welche sind unsere starken und schwachen Seiten, was wir sind und was wir sein sollen. Wir schaffen die geistige Kultur darum, damit wir uns auf unsere Hauptfragen antworten. Insofern unsere Existenz problematisch bleibt, müssen wir immer neu Kultur produzieren. Jede offene Kultur ist in einem permanenten Prozess der Transformation. Die industrielle Moderne hat auch in unserem Raum viele negative Seiten entwickelt. Unsere geistige Kultur wird noch einige Zeit nicht so sehr postmodern als modern.

Ad2) Wir potenzieren oft unsere Gefühle gegen über starken Nachbarnationen. Wir sind sehr selbstkritisch, so daß wir besser die negativen als die positiven Seiten unseres nationalen Charakters sehen. Das ist die subjektive, ästhetische (psychologische) Stufe unserer Kultur. Es gibt einige Konzepte für die Erklärung dieser Situation. Wohlbekannt ist die Theorie der Kompensation unserer Kleinlichkeit, Minderwertigkeit, Bedrohtheit und weniger bekannt ist die Theorie der Befriedigung unserer geistigen Bedürfnisse. Wir können nicht mehr Kulturinteressen befriedigen als wir haben. Die Slowenen sind nicht mehr die "unhistorische Nation" (Marx'scher Ausdruck für die slawischen Nationen). Als unhistorische Nation hatten wir keine aktive Beziehung zu der Weltgeschichte. Darum konnten wir keine Phänomenologie des Geistes als Deutschen haben. Die Slowenen hatten in der Zeit des Pangermanismus oder Panlawismus im 19. und 20. Jahrhundert kein Bedürfnis nach einer solchen Phänomenologie. Imperialistische Kulturen mit assimilatorischen Tendenzen bedeuteten nicht, daß die Slowenen keine Geschichte hatten, wenn "die Geschichte die Kulturgeschichte" (Trstenjak, 1991) bedeutet. Es gibt zu wenig Geisteskultur in der Politik und zu wenig Politik in der Geisteskultur. Traditionell waren die Schriftsteller und Literaten Denker, was unsere Politiker nicht tun können oder wollen.

Die Hauptbedrohung für unsere Kultur geht nicht ursprünglich von den grossen Nachbarnationen aus, sondern von uns selbst. Wir haben einen neurotischen (Trstenjak, 1991) Bz. 'psychotizistischen' (Musek) mit den Eigenschaften: die Neigung

zur Aggressivität, Dominanz, Dogmatismus). Wir haben noch zu wenig Toleranz für die anders Denkenden und zu viel Neid. Die Trennung des Geistes bedeutet einen Schaden im historischen Sinn. Das bleibende Gefühl der Bedrohung ist auch ein Zeichen für die unkultivierte Animalität unseres Unterbewusstseins.

Die Slowenen werden in der Zukunft eine neue Sensibilität in dem Sinn 'comon sense' entwickeln müssen. Wir haben kein neues Programm des vereinigten Slowenien, obwohl wir das alte nicht realisieren (Kovačić- Peršin, 1993). Es ist nicht klar, was das für die Geisteskultur bedeutet. Wir erreichen die staatliche Selbständigkeit in der dürftigen Zeit. Heute ist die Zeit:

1. der Krise der technischen Weltherrschaft. Wir suchen die umweltpassende Technik,
2. des Endes der grossen Ideologien (zB. vom linearen industriellen Wachstum),
3. der neuen Integrationen und Desintegrationen,
4. des Endes des substantiellen Subjektes, das sich nicht historisch konkret operativieren lässt.

Die ökonomische und politische Selbständigkeit kann die Entwicklung der geistigen Kultur akzelerieren oder verhindern. Es fehlt uns die Konzeption und die Vision der geistigen Kultur und wahrscheinlich auch die entsprechende Stimulation. Unsere literarische Kunst hat in der Geschichte die Eigenschaft der Vertretung der fehlenden politischen Entscheidungen und so ist sie unser spezifischer Weg zur staatlichen Selbständigkeit. Nach der Selbständigkeit übernahm sie die Rolle der Korrektur der falschen Entscheidungen.

Wir sahen, daß wir uns am besten der ästhetischen, wenig aber der erzieherischen oder geistigen Stufe der Kultur bewusst sind. Die geistige Kultur müsste sich auch geistig manifestieren, sonst ist sie nur der anderen Gebieten den menschlichen Tätigkeiten untergeordnet. Zur Unentwicklung der Geisteskultur führt sowie die Betonung des Vorranges der Ökonomie und Politik in der Praxis. In dem Raum des ehemaligen Jugoslawien zeigt sich die Unterschätzung der gesamten Geisteskultur als verderblich mit den ethnozentrischen und ethnozidischen Konsequenzen. Es ist nötig, daß wir die egozentrische und ethnozentrische Idee von der Bedrohung der slowenischen Nation dezentrieren und in den Prozessen der diskursiven Rationalität und den Fragen der gesellschaftlichen und politischen Rationalisationen beobachten. Trotz der Prozesse der Rationalisationen und Demokratisierung, die nach dem Jahr 1980 begann, haben wir noch den traditionellen nationalen Charakter (Kolenc, 1993: 210). Die Frage nach der Kulturautonomie einer nationalen Minderheit ist noch immer sehr aktuell. In den politischen Prozessen Desintegration in den '90 Jahren zeigt sich, daß politische Selbständigkeit nicht kulturelle Selbständigkeit garantiert.

Ad3) In der Welt gibt es noch keine Synthese der west-östlichen Kultur. Jede Kultur hat Schwierigkeiten bei ihrer Entwicklung. Die grossen Nationen haben noch entsprechendes Verständnis für die kleinen Nationen (nationalen Minderheiten) und ihre Kulturen. Darum interpretieren auch die "kleinen Kulturen" sich selbst als die abhängigen Kulturen. Wird wirklich in 'Light age' eine interale Kultur mit den Idealen der Freiheit und der Weisheit entstehen (Gerken, 1990)? Es ist möglich, daß diese Idee nur abstrakt bleibt und nur in den Prozessen der Integration und Desintegration überleben wird. Die geistige Kultur wird niemals die nationale Identität und Kontinuität verlieren wegen der Prozesse der Individualisierung, Personalisierung und Regionalisierung der Welt.

Wir haben noch nicht genug hoch keine Art der Kultur entwickelt. Die Zerrissenheit unserer Kultur entspringt aus dem Gefühl der Bedrohung. Die Zerrissenheit symbolisiert 'Črtomir' -der Held aus dem Gedicht von Prešeren 'Die Taufe bei Savica'.

Črtomir ist auch ein Symbol des Übergangs unserer geistigen Kultur von der heidnischen zur christlichen Phase oder in einem abstrakten Sinn permanente Transformation unserer Kultur. Jetzt geht es um die Transformation aus Moderne in Postmoderne. Die Slowenen bekamen die Idee der Trennung des Geistes aus Deutschland schon im vorigen Jahrhundert (im Jahr 1870). Wir wissen noch nicht, wie bei uns die Versöhnung möglich ist, weil wir noch keinen dritten Weg zwischen Liberalismus und Klerikalismus finden. Der sozialistische Realismus mit künstlichen Darstellungen der historischen konkreten Revolution ist in den vormaligen sozialistischen Staaten nicht gelungen. Anstatt des sowjetischen kulturellen Uniformismus haben wir jetzt mit der amerikanischen Nivelisierung zu tun.

Aurobindo (1991) hat bis jetzt die Kunst nur ästhetische und erzieherische Funktion und noch nicht geistig emanzipatorische. Das gilt auch für unsere Kunst und die anderen Gebiete der Kultur. Das Argument für diese These ist der Fakt, daß wir nicht den höchsten Fähigkeiten entwickeln. Die geistige Kultur steht noch im Schatten der Politik. Wir haben noch nicht die Qualität von dem, was nicht die Qualität in der Kultur ist, abgesondert. Das Stichwort der geistigen Kultur ist: "Erkenne dich selbst". Nach den Kriterien unserer Kulturkritiker erkennen wir immer zuerst die anderen Kulturen. Darum sprechen wir bei uns immer über das Phänomen der Verspätung. Hegel hat die Entwicklung der Kultur als der gegensätzlichen Prozess der Erinnerung und Vergegenständlichung (Entausserung) beschrieben.

Diese Gesetze sind für jeden Kultur auf einer spezifischen Weise gültig. In der Zeit der postmoderne Moderne und der Phase der Postanthropozentrismus werden wir das Modell der organischen Verbindung der Welt vertreten. Das ist die Welt, die nach dem Konzept der einheitlichen Pluralität der Kultur, die kleine Nationen besser verstehen wird. Durch unsere höhere Kreativität und die Anerkennung der ausländischen Welt würden unsere negativen Gefühle von uns selbst langsam verschwinden. Diese Gefühle sind neben der stiefütterlich Beziehung der Politik zur Kultur ein Hindernis für die höhere Entwicklung unserer Kultur. Darum ist in unserer Politik zu wenig Geist und in der Geisteskultur zu wenig Politik. Die geistige Kultur sagte das, was die Politiker nicht tun können.

Svetina (1992) konstatierte die Bedingungen, unter welchen wir die besten Resultate der Kultur produzieren können, wenn unsere Nation die besten Resultate der weltlichen Kultur empfangen wird. Das Programm der Kulturentwicklung bedeutet:

1. breite offene Türen Reichtum der Weltkultur,
2. intensive Suche der eigenen, tiefsten Identität,
3. die stätige Vergrößerung und Bereicherung des Lebens durch Austausch mit anderen Nationen,
4. Die Ergänzung der Resultate der Kultur durch Reichtum des Wissens und Erfahrungen,
5. entsprechende Organisation der Erziehung und Ausbildung,
6. entsprechende kulturelle Nationalpolitik,
7. die Gesellschaft soll die Realisation dieser Ziele unterstützen,
8. Weit verbreitetes Ideal der nationalen und allgemeinen Kultur.

Svetina fragte sich nicht, wie unsere Schule das Programm der Entwicklung der Geisteskultur realisieren kann. Für die Entwicklung der Kultur zu der höheren Stufe müssen wir die Katharsis der bestehenden Vorurteile und Lebensbedrohungen machen. Es ist nicht klar, wie das möglich ist. Die Integration des postmodernen Wissens verläuft auf den Gebieten der Wissenschaft, Kunst und Religion wegen der Einflüsse des New age und der Postmoderne. Die Wahrheit ist, daß diese Aufgabe leichter die Schulen, die wenig abhängig von der staatlichen Kontrolle oder des Kapitals z.B.,

Waldorfschule und die Schulen für die freie Erziehung, als die öffentlichen Schulen realisieren können.

Die Qualität der Kultur bedeutet auch die Qualität und den Sinn des Lebens. Die geistigen Bedürfnisse entstehen aus den höheren Sphären des Bewusstseins. Die Qualität des Lebens bedeutet die Verwirklichung von allgemeinen Werten. Die Geistesbedürfnisse sind bei uns noch schwach entwickelt und erscheinen nur selten in unserem Leben.

In der gegenwärtigen Geisteskultur geht es um die Entwicklung des postmodernen Wissens, das wissenschaftliche, philosophische, künstliche und religiöse Komponenten enthält. Wir Slowenen haben genug Lebenskraft (*wis witalis*), Selbstbewusstsein und Glaube in die Zukunft für die weitere Entwicklung der Geisteskultur. Nicht nur die slowenische, sondern auch die westliche Kultur muss sich von Innen erneuern. Der Mensch ist noch immer leichter das Tier als der Mensch, der die geistigen Werte realisieren kann. Svetina (1992) meinte, daß Menschsein bedeutet die Bedürfnisse nach dem abstrakten Denken, ethisch Guten, künstlichen Schönen zufrieden. Klerikalismus und Sozialismus pflegten die autoritative Untoleranz zu anders Denkenden.

Zusammenfassung:

Unsere Geisteskultur entwickelte sich in der Vergangenheit im Schatten der unterentwickelten Wirtschaft und ideologisierten Politik. Die Schriftsteller spielen die Hauptrolle bei der Entwicklung der Geisteskultur. Wir wissen nicht, wie wir von der alten Geisteskultur Abschied nehmen können. Die Potentiale der erschöpften Geisteskultur haben wir nicht ausgenutzt. Unsere Geisteskultur ist noch nicht auf einer höheren Ebene. Unser neurotischer Charakter ist die Eigenschaft des *Homo duplex*, der Trennung der Geister. Wegen der staatlichen Kontrolle sind die öffentlichen Schulen nicht in der Lage, die Geisteskultur im vollen Sinn erziehen zu können.

Bibliographie

- Aurobindo Šri (1989): *Umetnost in narod. Kaj pomeni za narod umetnost. (The National Value of Art)*. Radovljica, Didakta.
- Gerken Gerd (1990): *Die Geburt der neuen Kultur. Vom Industrialismus zum Light Age*. Düsseldorf, ECON.
- Grabnar Andrej (1988): *Človek*. Celje, Mohorjeva družba.
- Kermauner Taras (1990): *Kristus in Dioniz. Razprava o slovenski dramatikni zadnjega pol stoletja*. Ljubljana, DZS.
- Kolenc Janez (1993): *Politična kultura Slovencev. Raziskovanje odnosov med civilno družbo in državo*. Ljubljana, Karantanija.
- Kovačič Peršin Peter (1993): *Zaveza slovenstvu*. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Rupel Dimitrij (1987): *Besede božje in božanske*. Ljubljana, CZ.
- Stanič Janez, Macura Dušan (ured. 1992): *Demokracija in politična kultura*. Ljubljana, Enajsta univerza.
- Svetina Janez (1992): *Slovenci in prihodnost*. Radovljica, Didakta.
- Trstenjak Anton (1991): *Misli o slovenskem človeku*. Ljubljana, Založništvo slovenske knjige.
- Vodnik France (1983): *Dialektika in metafizika Slovenstva*. Ljubljana, ČGP Delo.

Reflections of the Word "Socialism" in Three Historical Periods and Three Countries

VID PEČJAK¹, SLOVENIA

ANDRAS FARKAS, HUNGARY, JANA PLICHTOVA², SLOVAKIA

POVZETEK

REFLEKSIJA NA BESEDO "SOCIALIZEM" V TREH ZGODOVINSKIH OBDOBJIH IN V TREH DEŽELAH

V obdobju "realnega socializma" naj bi bila v vzhodnih evropskih deželah ideja socializma glavna vrednota takoimenovanega "novega človeka". Vprašanje pa je, koliko se je ta ideja v resnici vtisnila v zavest ljudi in koliko se je ohranila tudi po spremembi političnega sistema.

Namen prve študije je bil odkriti in analizirati tipične besedne asociacije na besedo socializem pri ljubljanskih študentih v treh zgodovinskih obdobjih: leta 1969, 1991 in 1993. Namen druge študije pa je bil odkriti in analizirati proste besedne asociacije pri slovenskih, madžarskih in slovaških študentih v letu 1992. Beseda socializem je izzvala več afektivno in vrednostno pozitivnih odgovorov leta 1969 kot leta 1991 ter več leta 1993 kot leta 1991, istočasno pa manj negativnih asociacij leta 1969 kot 1991 ter manj leta 1993 kot 1991. Eden od možnih razlogov je razočaranje. Številna pričakovanja se niso uresničila, zato ljudje niso več tako zelo kritični do prejšnjega sistema.

Pojavile so se tudi nekatere vsebinske spremembe. Kategorija ljudje je bila leta 1969 pomembnejša kot leta 1991 in 1993. Socializem je postal tudi bolj konkreten pojem, čeprav je njegova ideološka komponenta še vedno dominantna. Negativne asociacije so najbolj značilne za Slovake, nato Madžare in nato za Slovence. Eden od mogočih razlogov leži v razlikah njihovih nekdanjih političnih sistemov. V bivši Češkoslovaški je bil režim opresivnejši kot na Madžarskem ali v nekdanji Jugoslaviji.

1 The author collected data for the first study, which is a part of a broader project.

2 The authors, together with the first author, collected data for the second study, which is a part of a broader project.

Human values, attitudes, interests, opinions and similar subjective structures are constitutive parts of human spiritual culture. Moreover, there is no objective culture which is not transmitted and mediated by them.

During the period of "real socialism" in East European countries the idea of socialism was prevalent. It was considered by official ideologists, politicians and educators as the prime value of the so-called new man. Any deviation from the official conception was criticized and often punished. From this standpoint all social phenomena were interpreted; even language, nations, religion and sexual relations.

Yet the question is, how this official conception was reflected in one's mind, or, in another words, how much it penetrated internal values, attitudes and opinions? And how much is it preserved after the collapse of the regimes?

The first study aims to find out and to compare the typical verbal associations given to the word *socialism* by Slovenian students in three important historical periods: in 1969, when the communist regime was firm and able to control most intellectual activity; in 1991, when the communist regime collapsed and some countries proclaimed their independence; and in 1993, when the new authority consolidated its state. The second study aims to find out and to compare the typical verbal associations given to the word *socialism* by Slovenian, Hungarian and Slovakian students in 1992.

The method of free association was chosen because of some advantages over the method of interview or questionnaires. They investigate only the surface structure of attitudes, values and opinions, whereas the method of free association discloses also their deep structure. When subjects answer the questions, like "do you agree with the idea of socialism: yes, moderately, not at all," they are much more conscious about their response. But when they react with "the first word, which appears in their mind after hearing the word socialism," they do not know or know only vaguely that they are expressing their attitudes, values and other structures which mediate the responses. Therefore the self-controlling mechanism is weaker.

There are also some other advantages of the indirect techniques such as the method of association. The subject is free to answer with any word which appears in his or her mind, whereas in the interview these possibilities are limited.

The method of association discloses not only the evaluative component of the internal structures, but also the denotative one. It detects its semantic content more exhaustively than any other technique.

Method

First study: In the framework of a broader investigation (Szalay and Pečjak, 1979), the data were collected from student groups at the University of Ljubljana and University of Maryland in 1969. In Ljubljana the testing was repeated in 1991 and in 1993. Each group consisted of 50 students, males and females.

Second study: In 1992 the association test was performed in four national student groups: Slovenian, Slovak, Hungarian and Spanish. The testing was a part of some broad cross-cultural investigation. The Spanish group was included later for comparison because of some similarities to the three East European groups (Spain too had a totalitarian role and the level of development is similar).

The associative *Group Analysis Technique*, developed by L. Szalay and J. Brent (1967), was used. The subjects were asked to give as many responses as they could in

one minute to the word *socialism* (besides some other words, e.g. capitalism, which are not treated in the paper). The subjects were told to avoid responding to their own previous associations. Most subjects gave 7 to 10 responses. Here is one example:

Stimulus word: SOCIALISM

Individual responses:

Communism

east

Tito

Capitalism

utopia

past

Marx

By excluding from the further analyses all the responses, given by only one member of the group, the AGA technique deals only with more stable, shared responses, giving more reliable information about trends of associations.

Each response is given a score indicating weighted order of its occurrence. The scale of scoring was elaborated by Szalay on the basis of stability of the rank of responses. The weights assigning to responses beginning with the first in the sequence are: 6, 5, 4, 3, 3, 3, 3, 2, 2, 1, 1.

Group scores (frequencies and the sums of weights for particular responses) indicate the salience of responses for the individual groups of subjects. Here is one example:

SOCIALISM
Some group data for the Slovenes

	f	sw
Yugoslavia	16	82
communism	18	72
Tito	16	52
Stalin	11	50
Utopia	7	23
decline	7	22
red	7	22

The responses are grouped into categories based on their semantic similarities; e.g. the responses "Yugoslavia" and "Russia" are grouped together into the category entitled "countries", and the responses "bad" and "cruel" into the category "negative references".

Results

The scores of each category and each concept were established and compared across the Slovenian groups in three periods and A cross four national groups. About one third of differences is significant ($< .05$).

First study: the scores of the Slovenian groups in three historical periods:

	1993	1991	1969	USA 19693
People, society	103	110	214	
Ideas, Symbols	94	127	95	
Social systems	109	90	129	(83)
Negative references	137	165	47	(19)
Positive references	74	56	126	
Countries	142	75	101	(169)
Names	98	40	81	(88)

Dominant values (the responses with the highest scores):

1993: Yugoslavia 72, communism 62, Tito 58, poverty 30, past 28

1991: Capitalism 55, Yugoslavia 45, utopia 38, decay 33, east 30

1969: Yugoslavia 76, capitalism 63, communism 61, Engels 57, Tito 46

Second study: the scores of the national groups

	Slovenia	Slovakia	Hungary	Spain
Negative references	134	251	113	63
Political references	204	122	104	116
Countries	198	31	43	0
Names	160	23	121	37
Ideas	76	63	97	18
Positive references	64	38	95	151
Economic references	18	33	34	37
Time	27	19	54	0
Authority, power	14	20	38	0
People	23	32	35	35

Dominant values:

Slovenia: Yugoslavia 84, communism 72, Tito 52, Stalin 50, east 43,

Slovakia: totalitarian 41, restriction 32, communism 28, utopia 24, USSR 20.

Hungary: utopia 51, equality 47, Kadar 30, Soviet Union 29, communism, 21 (ideology 21).

Spain: equality 101, left 34, democracy 36, freedom 35, Marx 23.

3 The U.S. data are taken only partially into consideration because only some categories are the same and directly comparable with the categories of the Slovenians.

$$\text{Index of Evaluative Dominance. IED} = \frac{\sum f \text{ positive resp.} - \sum f \text{ negative resp.}}{\sum f \text{ all resp.}}$$

Slovenia 1969: + .46

Slovenia 1991: - .49

Slovenia 1993: - .29

Slovenia: - .36

Slovakia: - .74

Hungary: - .09

Spain: + .41

The Index of Evaluative dominance is considered by Szalay as an index of the evaluative component of attitudes and corresponds to the evaluative factor of the Semantic Differential. It varies from -1 to +1.

Discussion

Slovenians in 1969, 1991, 1993:

The word *socialism* elicited more positive associations in 1969 than in 1991, and in 1993 more than in 1991, though still less than in 1969. At the same time it elicited less negative associations in 1969 than in 1991, and in 1993 less than in 1991, though not so little as in 1969. One possible reason could be disappointment. People's expectancies have not been fulfilled and many strange things have come to pass (e.g. unemployment and corruption). Therefore they are not so critical of the former socialist system as they were in 1991.

The results do not agree with the findings of M. Ule and Vlado Miheljak (1993), who found a pretty negative attitude towards socialism. They applied the interview method among 17 years old high school pupils. The difference can be due to different characteristics of groups (university students are a selected group) or to different methods of detection. It is possible that on the surface they are conforming to the prevalent social trend, but internally their refusal of socialist *idea* is less pronounced.

In 1969 the category *people* was more salient than in 1991 and in 1993, when the responses like worker and working class almost disappeared. In 1993 *socialism* became a more concrete concept (high scores for countries and names), but the ideological component (ideas, symbols) has remained strong too.

The national groups:

The negative score of IED is the highest for Slovakia, then Slovenia and then Hungary. One possible reason are the differences of their former socialism. In Czechoslovakia the regime was much more repressive than in Hungary with its "Goulash Socialism" or in Yugoslavia with its "Selfmanaging Socialism". It is harder to explain the difference between Hungarian and Slovenian data. It could reflect the

political situation in these countries. In both of them the change of system was relatively gradual and peaceable, yet in Hungary it happened earlier and it was initiated by some communists who rehabilitated the revolution in 1956.

The Spanish IED is the only one which is positive. Spaniards do not have experiences with "real socialism"; they have more experiences with fascism, which is considered to be on the opposite side of socialism. Besides, they probably connect socialism more with their own socialist party, though the name Marx is frequently mentioned.

For the Slovenian group the word *socialism* has quite concrete denotation, and it is more saturated with political meaning than for the others (especially for Spaniards). Its meaning is also slightly less saturated with economic component. These reactions could reflect the strong influence of politics in today's Slovenia. For all three East European groups, and especially for the Hungarian group, socialism is still a very ideological concept. *Utopia* is a common association. This denotation is probably the result of past indoctrination.

Literature

- Szalay L.B., Brent J.E., The analysis of cultural meanings through free associations. *Journal of Social Psychology*, 72, 161-187, 1967.
- Szalay L.B., Pečjak V., A comparative analysis of US and Slovenian sociopolitical frame of reference. *Political Anthropology*, Mouton, 354-389, 1979.
- Ulc M., Miheljak V., Mladina 1993, *Republika* 1993

Thaumázein Von der Unmöglichkeit eines Endes der Philosophie

CVETKA TÓTH, SLOWENIEN

POVZETEK

THAUMÁZEIN-NEMOŽNOST KONCA FILOZOFIJE

V pričujočem prispevku gre za krajšo študijo o Blochovih nazorih v zvezi z njegovim pojmovanjem čudenja. Problemski okvir te študije je njegovo prepričanje v nemožnost konca filozofije, ki ga je vehementno utemeljeval ravno s čudenjem. Čudenje je tako podlaga za nastanek filozofije in hkrati njen trajni temelj, podlaga in izvor. Pri tem študija sledi opozorilu Karla Jaspersa, da je thaumázein treba pojmovati kot izvor filozofije in manj kot začetek. Jaspers namreč s tem razlikovanjem želi pojasniti, kaj sploh omogoča, to pa je ravno izvor, zgodovinsko ugotovljiv začetek nastanka filozofije.

Ernst Bloch je zelo odločno zavračal idejo o koncu filozofije, ki je pri mnogih sodobnih mislecih prešla skoraj že v nekakšno verovanje. Pri tem gre le za dobrodošel izgovor za lastno miselno nemoč in nesposobnost filozofa, ki se je izčrpal in se samo ponavlja, svari Bloch. Filozofija ostaja do zaklinjalcev konca filozofije ravnodušna.

Zanimiv je vpogled v to, katere dele zgodovine filozofije in njene konkretne prispevke raziskuje Ernst Bloch, saj iz mnogih, navidez absurdnih naukov izhaja neverjeten ustvarjalni duh mišljenja, ki ohranja nemir in páthos čudenja. Bloch opozorja na t.i. vmesne svetove v zgodovini filozofije, ki so bili krivično odrinjeni, nepriznani ali izpostavljeni prisilni pozabi. Tako kot so bila izpuščena obdobja v zgodovini filozofije, tako so bili izpuščeni deli filozofije pri tem ali onem filozofu. Pri Akvinskem, v Descartesovem nauku o vrojenih idejah, pri Leibnizu so še po Blochu vmesni svetovi. To velja tudi za Kantovo zgodovinsko pojmovanje svobode in celo za poznega Schellinga in dele njegove mitologije. Bloch s tem naštevanjem ponudi kar nekaj sugestivnih tem za nov in drugačen pristop razumevanja zgodovine filozofije, za pristop, ki je izziv in drzen poskus upreti se strašni moči navade.

Vsekakor zelo pritegne Blochovo opozorilo o tem, kako ostaja čudenje dejavno v velikih filozofskih sistemih, tudi pri Heglu. Študija z Blochovo pomočjo preučuje, kako ostaja čudenje dejavno na poti od njegovih začetnih poskusov izgradnje sistema, pa vse do izoblikovane celote svoje filozofije, ki jo je naslovil z izrazom Enciklopedija. Pri tem je nujno upoštevati še Heglove nazore o thaumázein iz Filozofije zgodovine, kjer razpravlja o grškem svetu in elementih grškega duha. Hegel namreč opozarja, da celo starogrški pogled na svet izhaja iz čudenja. Gre

seveda za svet, ki še ne pozna abstraktnega sovraštva med čutnostjo in duhovnostjo. Vprašanje, ki si ga študija kritično zastavlja v svojem sklepnem delu je v tem, če ostaja čudenje, kot človekov pogled na svet, vse do danes samo prestiž starih Grkov? V imenu česa se je človeštvo odreklo thaumázein in ali ga danes recimo lahko ponovno priklíče in obudi sodobna, ekološko ozaveščena misel?

I. Ernst Bloch (1885-1977) sei ein Phänomen, denn er könne so philosophieren, als ob die gesamte heutige Philosophie nicht existierte, d.h. auf eine Art, wie Aristoteles oder Hegel philosophierten. So würdigten ihn schon seine Mitarbeiter aus der Jugendzeit.¹ "Ich bin ein Philosoph, der in seinem eigenen philosophischen Gebäude wohnt",² sagte Bloch selbst über sich ein Jahr vor seinem Tod.

Bloch starb am 4. 8. 1977 in Tübingen im Alter von 92 Jahren. Es war ein sehr langer Weg, den der Philosoph Ernst Bloch aufrechten Ganges zurückgelegt hatte. Dabei können wir fragen, woher dieser aufrechte Gang kam. Unter dem, was er geschaffen und uns hinterlassen hat, muß sein unbeugsamer Glaube an die Existenz der Philosophie hervorgehoben werden - auch an die gegenwärtige Philosophie - und an die Kraft des Philosophierens, die allen Menschen zu allen Zeiten gegeben ist. Dies dürfte der keinesfalls unbedeutende Grund für sein reiches philosophisches Erbe gewesen sein. In einem posthum veröffentlichten Werk aus dem Jahr 1982 mit dem Titel "Denken heißt Überschreiten", das von seiner Frau Karola Bloch und Adelbert Reif veröffentlicht wurde, ist ein von Reif mit Bloch geführtes Gespräch zu finden, das darauf hindeutet.³

Als Ausgangspunkt zu diesem Gespräch wurde ein aktuelles Thema gewählt, und zwar eine Reflexion über das "Ende der Philosophie". Es handelt sich um ein Thema, das vielen zeitgenössischen Philosophen zu denken gab, darunter: "Ist die Philosophie am Ende?" (Karl Jaspers, 1961), "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" (Martin Heidegger, 1969), "Wozu noch Philosophie?" (Jürgen Habermas, 1971). Der Frage, ob die Philosophie heute tatsächlich am Ende sei, wie einige ihrer Vertreter glaubten, stimmte Bloch nicht zu. Im Gegenteil, er widersetzte sich entschieden solch einem Standpunkt und protestierte heftig dagegen. In seinen Erwägungen sind jedoch keine polemischen Diskussionen mit einzelnen Standpunkten aus den oben angeführten Werken enthalten.

Die Idee vom Ende der Philosophie ist bei einigen zeitgenössischen Denkern schon fast zu einem Glauben geworden, was jedoch für Bloch minder wichtig ist. Bloch warnt vor dieser willkommenen Ausrede für die geistige Impotenz und Unfähigkeit des Philosophen, der sich offensichtlich erschöpft hätte und sich nur noch wiederhole. Nach Bloch verhalte sich die Philosophie gegenüber diesen Beschwörern eines Endes der Philosophie gleichmütig. Alle Prophezeiungen vom Ende der Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts - und es gab nicht wenige - habe die Philosophie überlebt. Nur das eigene Epigonentum könne einen Philosophen zu die-

1 Georg Lukács: Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog, Frankfurt 1981, S. 59.

2 Arno Münster (Hrsg.): Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch, Frankfurt 1977, S. 101.

3 Das Gespräch wurde veröffentlicht unter dem Titel "Das Zeitalter des Systems ist abgelaufen". Ein Gespräch mit Adelbert Reif. Siehe: Karola Bloch, Adelbert Reif (Hrsg.): "Denken heißt Überschreiten". In memoriam Ernst Bloch (1885-1977), Frankfurt 1982, S. 17-26.

sem Schluß führen, der freilich für die Philosophie und deren weitere Entwicklung unbedeutend sei.

Woher aber diese souveräne Überzeugung von der Unmöglichkeit eines Endes der Philosophie? Als erstes sieht Bloch hier die unbestrittene Tatsache, daß die Fragen, die von der Philosophie gestellt werden, weiter bestehen bleiben, da sie nie endgültig gelöst werden können. Der Gegenstand, mit dem sich die Philosophie und einzelne Philosophen beschäftigen, ist demnach dauerhaft.

Als zweites gibt es bei Bloch etwas, was seine selbständige philosophische Haltung wesentlich geformt hat und das sich überzeugend in folgender Aussage Blochs widerspiegelt: "Nach wie vor gibt es das große Staunen und Stutzen, das thaumazein als der Anfang der Philosophie, wie Aristoteles sagt, das immer weitergeht und es ist daher fast gleichgültig, daß die Unbegabten einer billigen Modetorheit zum Opfer fallen."⁴ Das beständige Fundament der Philosophie und des Philosophierens bleibt nach Bloch erhalten im Staunen, Stutzen, in dem, was schon Platon einst mit dem Begriff *thaumázein* benannt hatte.

Es ist dieses Staunen, diese Verwunderung,⁵ durch das Platon in "Theaitet" 155D die Beschreibung der Gemütsverfassung des Philosophen bzw. der Wahrheit des menschlichen Denkens als allumfassende geistige Leidenschaft (*páthos*) ermöglicht wird, das der Philosophie sogar die vermittelnde Funktion zwischen Himmel und Erde zuweist.⁶ Nach Platon "ist thaumázein und nichts anderes die arché für die Philosophie". Auch Aristoteles brachte das in seiner "Metaphysik" 982b mit folgender Behauptung zum Ausdruck: "Denn die Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens". Darin liegt die *arché* für die Philosophie als ihr dauerndes Fundament, als Grundlage und Ursprung. Daher sei, nach ausdrücklichem Hinweis von Karl Jaspers, *thaumázein* als *Ursprung* der Philosophie und weniger als *Anfang* aufzufassen. Jaspers möchte mit dieser Unterscheidung klarstellen, was den geschichtlich feststellbaren Anfang der Philosophie ermöglicht.⁷

Der Ursprung des Bedürfnisses nach Philosophie und Philosophieren kann aufgrund der Tatsache des Bestehens der Wirklichkeit, der Welt und des Menschen verstanden werden, der sich wundert, bewundert, staunt, der hingerissen davon ist, daß die Welt ist, daß es dies und jenes gibt, und nicht nichts. Gerade durch das Staunen, durch das Verwundern über die Welt und das, was ist und existiert, beginnt der menschliche Gedanke auf der Suche nach Wahrheit und Sinn fortzuschreiten. Was ist seinem Wesen nach das, was ist? Diese Art des menschlichen Begreifens, Nachdenkens und Suchens nach der Wahrheit gilt noch heute. Und solange es den Menschen gibt, wird es diese seine ausgezeichnete Eigenschaft geben, daß er denken, sich wundern und staunen kann.

Als Aristoteles davon sprach, worüber sich die Menschen verwunderten, sagte er, das seien anfangs völlig einfache Dinge gewesen, die in ihrer unmittelbaren Umgebung erreichbar waren. *Thaumázein* dringt freilich auch zu so entfernten und unerreichbaren Dingen vor, wie es die Planeten, Sonne, Mond und Sterne sind, und

4 Ebd., S. 18.

5 Die Ausdrücke, die Bloch für *thaumázein* verwendet, sind: Staunen, Verwunderung, Stutzen, staunendes Verwundern, fragendes Staunen. Schon in der ersten Ausgabe vom "Geist der Utopie" wird das Staunen auf folgende Weise formuliert: "Die Gestalt der unkonstruierbaren Frage", womit der Inhalt des Staunens und seine endgültige symbolische Intention auf eine typisch Blochsche Art wiedergegeben werden. Das aber ist eine sehr wichtige Voraussetzung für die Konstruktion seines eigenen philosophischen Gebäudes.

6 Auf der selben Stelle in Theaitet erklärt Platon, aus welchem Mythos er das Symbol für die vermittelnde Funktion der Philosophie übernommen hat, nämlich aus der Überlieferung, daß Iris - die geflügelte Göttin, Gottesgesandte - Tochter des irdischen Vaters Thaumás gewesen ist.

7 Karl Jaspers: Was ist Philosophie? Ein Lesebuch, München 1986, S. 39.

zum Verwundern gesellt sich noch der Zweifel darüber hinzu, ob wir das Geschehen auf diesen Dingen auch erkennen können. So weist Aristoteles darauf hin, daß, wer sich wundert, zweifelt, somit feststellt, daß er manches nicht weiß. Da seiner Überzeugung nach "alle Menschen von Natur nach Wissen streben", was schon "Metaphysik" 980a besagt, ist für den menschlichen Wissensdrang und Fortschritt des Erkennens der Wahrheit der Zweifel schöpferisch mitbeteiligt.

Der Mensch überlegt, ob Dinge ihrem Wesen nach das sind, was sie nach außen zeigen, ob also ihr Sein und ihr Wesen Übereinstimmen. Es tritt Zweifel darüber auf, ob das, was ist, seinem Wesen nach gut ist, und ob es nicht besser sein könnte. Der Gedanke überschreitet das Gegebene, und in diesem Sinne formuliert Bloch seine Auffassung des Denkens mit den Worten "Denken heißt Überschreiten".

Im Unterschied zu Platon und den meisten anderen Philosophen, die das Staunen nur an den Anfang setzen, definiert Bloch diese Kategorie anders: "Platon nannte das Staunen den Anfang der Philosophie; indes es ist nicht nur ihr Anfang, sondern ebenso ihre Mitte und ihr offenes Ende, ja es kulminiert am Ende."⁸ So gründen seine vehemente Ablehnung der Idee vom Ende der Philosophie, die Gestalt der unkonstruierbaren Frage, und die Auffassung der Utopie und Hoffnung gerade auf der Verwunderung.

Für ein besseres Verständnis der Blochschen Philosophie, dessen, was in allen seinen Werken anwesend ist, sind laut seinem Hinweis⁹ aus dem Jahre 1976 folgende zwei Sätze zu beachten. Der erste aus den "Spuren", den er, wie er sagt, in seinem letzten Werk "Experimentum Mundi" wiederholt. Es handelt sich um folgenden Satz: "Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst."¹⁰ Thematisch auf der gleichen Ebene ist die Frage aus dem "Prinzip Hoffnung": "Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?"¹¹ Mit diesen Fragen ist nach Bloch der Gegenstand seiner philosophischen Untersuchungen angedeutet, die immer wieder die Bedeutung der Kategorie *thaumázēin* aktualisieren.

Die Blochsche Einstellung ist durch das Fragen geprägt. Er sagt: "Frage ist ja der Grundtenor meines Philosophierens."¹² Doch sollte man dieses Fragen nicht als eine "Frage, die wir stellen", verstehen, "sondern als Frage, die der Gegenstand selber stellt, die der Gegenstand selber ist, die mit dem Experiment etwas zu tun hat".¹³ Es geht um eine Frage also, die auf das uns Nächste gerichtet ist, auf das unmittelbar Erlebte, noch in Dunkel Gehüllte. Bloch hat diese grundlegende philosophische Haltung sehr treffend schon im "Geist der Utopie" ausgedrückt als "die unkonstruierbare Frage".

Nach Bloch ist "die Welt selber eine Frage" und der Affekt, den sie auslöst, der der Staunens. "Das Staunen ist die Mutter des Fragens überhaupt."¹⁴ Die grundlegende philosophische Frage, deren Ursprung er im kindlichen Staunen sieht, ist de facto "ein Staunen als absolute Frage". Unkonstruierbar ist sie zunächst nur deshalb, weil die Existenz der Welt, des Seins, des Menschen keine Konstruktion, sondern ein Faktum ist. Dieses Staunen blüht weiter und setzt sich fort, nicht nur in der Philosophie, sondern sogar in der wissenschaftlichen Naturforschung. Es ist wie ein Mittel, mit dessen Hilfe

8 Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, GA 10, S. 149. (Die meisten Werke Blochs werden zitiert aus: Ernst Bloch: Gesamtausgabe in 16 Bänden, Frankfurt 1977.)

9 Arno Münster (Hrsg.): Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch, S. 127.

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Ebd.

14 Ebd., S. 129.

wir den Gegenstand "umarmen", so, daß der Gegenstand zum "Sichbewußtwerden" gelangt. Erst durch das Staunen wird es möglich, die Prozessualität in der Welt zu erfassen, aber auch den Sinn der Welt und ihre Entwicklungstendenzen.

Auf die Frage, was die Philosophie sei, weist er in einer kurzen Schrift mit dem Titel "Was ist Philosophie, als suchend und versucherisch" darauf hin, daß fast so viele Definitionen von Philosophie vorlägen, wie es bedeutende Philosophen gegeben habe. Das sei freilich weniger wichtig; wichtiger sei zu begreifen, wodurch die Philosophie ermöglicht und erhalten werde. Die Philosophie beginnt mit der Reflexion, und der reine Materialismus (in dem Sinne, daß der Mensch zuerst überlebt und sich erhält) stimuliere zum Denken. Aus diesem Bedürfnis gehe das Staunen hervor, das fragende Staunen mit seinem Stachel, ein Stutzen, das fragt: "Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?"¹⁵

"Ein erstes rein philosophisches Licht"¹⁶ erscheint schon bei Thales und anderen griechischen Denkern als das, was Verwundern durchdringt. Die ersten griechischen Philosophen haben nie das Verwundern vergessen und vernachlässigt und "wandeln sein gesellschaftlich immer neu gehemmt oder eröffnetes Fragen methodisch wie inhaltlich ab".¹⁷ In ihrem Suchen und Fragen bleibt "der erste stachelnde Antrieb" anwesend. Das Bewahren des Bewußtseins vom Verwundern, durch das ein Stutzen zum Denken zum Begriff vordringt, ist die dauernde Quelle und Möglichkeit des Philosophierens. Im "Prinzip Hoffnung", geschrieben in den Jahren 1938-1948, herausgegeben im Jahre 1959, nennt und versteht Bloch das Staunen aufgrund dessen fragenden Wesens sogar als "die absolute Frage",¹⁸ d.h., als die Frage aller Fragen. Ernst Bloch wiederholt immer wieder, daß Staunen als etwas Beharrliches und Beständiges, als "das bohrende Staunen" darin liegt, daß es "nicht nur anfangend" bleibt, "sondern es geht als ungelöstes, ungelöschtes Fragen überall mit".¹⁹

Die Identität des Seienden ist nach Bloch keineswegs dadurch endgültig bestimmt und ausgeschöpft, daß sie ist, was sie schon ist, bzw. durch die Kategorie der Wirklichkeit (*enérgeia*), sondern gerade durch das Noch-Nicht-Sein, also durch die Kategorie der Möglichkeit (*dýnamis*). Das bereits Vorhandene, Ausgemachte, in Form dieser oder jener Antwort genügt nicht. In dem schon erwähnten Gespräch mit Adelbert Reif versucht er zu beweisen, daß es keinerlei Grundlagen für die Idee eines Endes der Philosophie gibt: "Die ganze Philosophie lebt doch von diesem Fortbestehen des Verwandtseins, des Staunens, auch davon, daß die Antworten nicht genügen, nicht reif sind."²⁰ Deshalb ist es wichtig, daß bei allen bereits gegebenen Antworten die Kraft des Fragens nicht nachläßt, betont er im "Experimentum Mundi".

Die neue Identifikation der Welt, die aus dieser Voraussetzung als einer Suche nach etwas Humanerem hervorgeht, faßt die Welt als ein Experiment auf. So geht es Bloch wortwörtlich um ein *experimentum mundi*. Nur durch die Kraft des Fragens kann der Stachel des Staunens aktiviert werden an etwas Neuem, Noch-Nicht-Entdecktem, dem Anschein nach Unwichtigem, Marginalen und Unbekanntem.

Bei allen großen Philosophen habe sich das *thaumázzein* an etwas entzündet, was bis dahin noch nicht Bestandteil der Philosophie gewesen sei und was nicht mit bekannten Inhalten gestillt werden konnte. Obwohl bei jedem dieser Stachel verschie-

15 Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, S. 395.

16 Ebd., S. 396.

17 Ebd.

18 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, GA 5, S. 336.

19 Ernst Bloch: Experimentum Mundi, GA 15, S. 240.

20 Karola Bloch, Adelbert Reig (Hrsg.): "Denken heißt Überschreiten". In memoriam Ernst Bloch (1886-1977), S. 21.

den sei und durch Verschiedenes, Neues und bisher Unentdecktes wirksam wird, führe er früher oder später zu grundlegenden Fragen. So sei es auch bei Descartes gewesen, wenn ihn ein vorübergehender Mensch fragen machte, ob das nicht vielmehr eine automatische Puppe sei, und ihn weiter hielt, ob nicht alle Dinge Täuschungen seien. So auch bei Leibniz, wenn ihm an abgeplückten Blättern aufgefallen sei, daß keines ihrer einem anderen gleich sei und sich die Frage gestellt habe, ob nicht ein ausnahmsloses *principium individuationis* in der Welt herrsche. Damit erklärt Bloch das heuristische Prinzip in der Philosophie in der Form des Staunens.

Wenn Bloch das Ende der Philosophie bei einem konkreten Philosophen zuläßt (weil dieser in seinem Denken zuließ, daß in ihm das Verwundern erloschen ist), so widersetzt er sich entschieden der Möglichkeit eines Endes der Philosophie, bedingt durch die Tatsache, daß der Mensch existiert und denkt. Wie er zu Adelbert Reif sagte, dauere die Philosophie so lange, wie ihre Probleme dauerten, die nicht nur ihre Probleme seien, sondern Probleme der Welt, des Weltseins, das die Philosophie reflektiert und behandelt. Auch wenn die Menschen sagen, es gäbe keine Philosophie mehr oder sie sei nicht möglich, existiert die Welt und bleibt "philosophisch rätselhaft".

Schon der Augenblick, in dem wir sprechen, ist für Bloch philosophisch bedeutsam und rätselhaft, er bringt Philosophie hervor. Daß es sich hier um einen grundsätzlichen philosophischen Ausgangspunkt handelt, ist anhand der Werke zu beweisen, die er vierzig Jahre früher zu diesem Thema geschrieben hat, im "Geist der Utopie" in der ersten (1918) und zweiten (1923) Fassung. Es ist keinesfalls Zufall, daß er in späteren Arbeiten immer wieder zu diesem Text zurückkehrte, was auch für "Spuren" gilt, wo er in Form einer biographischen Selbstreflexion zu erklären versuchte, was der Topos seines eigenen "Überbaus" ist.

Auf die Tatsache, daß seit Kant und Hegel keine eigenständigen, in sich geschlossenen Denksysteme entstanden sind, erwidert Bloch im Gespräch mit Adelbert Reif selbstbewußt, daß es auch vor Kant und Hegel solche Systeme in der Geschichte der Philosophie nicht gegeben habe. Aufschlußreich ist seine Feststellung, die fast wie eine Warnung klingt, daß wir nach den zwar philosophisch überzeugenden Beiträgen Kants und Hegels einen Kult mit dem System zu treiben pflegten. Nach Bloch ist es in der zeitgenössischen Philosophie möglich, vom Paradox des offenen Systems zu reden. Heidegger aber sei manchmal sogar so weit, kein System zu brauchen.

Sehr interessant ist Blochs kritische Beurteilung der bekannten und populären Prophezeiung von Engels vom Ende der Philosophie, die Adelbert Reif im Gespräch mit Bloch nicht umgehen konnte. Dieser marxistischen Voraussage gemäß sollte von der Philosophie und ihrem "Reich des reinen Gedankens" nur die Logik und Dialektik übrigbleiben. Dialektik ist nach Bloch keinesfalls nur das Prestige des Marxismus; im Gegenteil, es sei die Dialektik, die den Marxismus doch erst möglich machte. Bloch betont ausdrücklich, daß "dialektische Philosophie aber noch nicht dasselbe ist wie marxistische";²¹ das Wissen von der Dialektik hat schon Heraklit übermittelt. Dieses Wissen durchdringt das philosophische Bewußtsein vom Staunen und der Verwunderung darüber, daß Widerspruch und Gegensatz zum Wesen der Sache selbst gehören. Daher soll das Konstatieren des Endes der Philosophie im marxistischen Kontext als banal und vulgär angesehen werden.

Bloch sieht die Unmöglichkeit eines Endes der Philosophie in "der Sache selbst", d.h. im Gegenstand, mit dem sich die Philosophie befasst, und in der Existenz des

21 Ebd., S. 20.

Weltseins und des Menschen. Von dieser Voraussetzung her sollte man den Werdegang und die Entwicklung der Blochschen Philosophie verfolgen.

Im Jahre 1930 erschien sein Werk "Spuren". Als Einleitungsmotto des Abschnitts "Das Staunen"²² wählte Bloch eine Szene aus dem Werk "Pan" des norwegischen Schriftstellers Knut Hamsun (1859-1952), in dem beschrieben wird, wie ein kleines Mädchen den Augenblick erlebt, in dem es zu regnen beginnt. Der erste Regentropfen löst eine Verwunderung aus, das Denken wird tätig, sporn an, es folgen Fragen. Wie schon gesagt, für Bloch ist das Staunen die Mutter alles Fragens überhaupt. Es ist bemerkenswert, daß Bloch in fast allen seinen Werken immer wieder zur Analyse dieser Beschreibung des Augenblicks zurückkehrt, wo das Mädchen sagt: "Ja, denken Sie nur, es regnet!"²³ Nach Bloch geht es hier offensichtlich um eine überzeugende Beschreibung des Erlebnisses, wie "unheimlich, wie übermächtig seltsam ist es, zu 'sein'" und "nicht weniger rätselvoll" zu denken, "daß nichts wäre",²⁴ denn alles was ist, könnte auch anders sein. Die Spur, die zur Entdeckung von etwas führt, was noch nicht ist, beginnt mit dem Staunen, mit der Verwunderung, und gerade diese Spur ist etwas Wirkliches, sie existiert, sie ist.

In Blochs "Spuren" begegnet man dem wichtigen Hinweis, daß die Philosophen, wenn sie das Bewußtsein von dem pflügten, was Platon als den Anfang der Philosophie verstanden hat, wahrscheinlich nicht über das Ende der Philosophie zu diskutieren brauchten. Bloch stellt sich kritisch die Frage, wieviele Philosophen tatsächlich das *thaumázein*, diese *arché* der Philosophie bewahrt haben als "Wegweisung des Anfangs". Er stellt fest, daß keiner von ihnen "das fragende Staunen" länger bewahrt habe als bis zur ersten Antwort; niemand messe mehr die Probleme am Staunen. Es ist nicht einfach, vom Staunen zum Fragen zu kommen, noch schwerer ist es eine Sprache zu finden, die Antworten liefert im Einklang mit bzw. unter gleichzeitigem Fortgang des Staunens, also mit dem, was Bloch "das mittönende 'Selberstaunen'"²⁵ nennt.

Dieses mangelhafte Bewahren des Bewußtseins vom Staunen ist seiner Meinung nach der Grund dafür, daß die Philosophie nicht mehr imstande ist, ihre Probleme mittels dieser Kategorie zu entwickeln. Gleichzeitig aber weist er darauf hin, daß das *thaumázein* bei den großen Philosophen doch bewahrt wird. Das Staunen ist sogar in den großen Systemen anwesend, es macht eine schon ausgeformte Philosophie unruhig und unsicher. In den "Spuren" findet sich ein Abschnitt, wo Bloch darauf verweist, daß große Metaphysiker das *thaumázein* gepflegt haben. Mit Blochs suggestiver Sprache ausgedrückt, kann ein Philosoph, dem das gelungen ist, noch im hohen Alter die Spur zu etwas Frischem, Jugendlichem bewahren. Das *thaumázein* beruht im Bewahren der Spur zwischen der "Weisheit des Alters in der frühen, unbetrügelichen Frische siebzehnjährigen Urstaunens".²⁶

Bloch hat mit diesem Vergleich das heuristische Prinzip in der Philosophie treffend erläutert. Es ist wie eine parallele Bohrung, eine Quelle, die nicht versiegen darf bei allem angehäuften Wissen des späten Alters. Im Blochschen Stil gesagt, handelt es sich um eine Unruhe, die uns als Utopie weitertreibt und uns mit sich reißt. Bloch rät uns sogar, dies zeitweilig als eine Art morgendlicher Meditation zu pflegen, was den Instinkt für das Verständnis der vielen sonst zugedeckten Geheimnisse dieser Welt vertieft. Wie sollen wir diesen Instinkt für das Verständnis von noch etwas Unent-

22 Ernst Bloch: Spuren, GA 1, S. 216.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd., S. 217.

26 Ebd.

decktem und nicht Übermitteltem verstehen? Hier dient als Stütze Adornos Würdigung der "Spuren", die deshalb interessant ist, da sie sich besonders ausführlich mit der Analyse der Blochschen Sprache unter dem Aspekt einer bestimmten Philosophie der Sprache befaßt. Adorno hat das Verfahren der Blochschen Denkweise als "erzählend wie das apokryphe Modell" bezeichnet, das an eine "Abenteuergeschichte von der Reise zum utopischen Ende"²⁷ erinnert. Der Unterton dieser "Erzählung" macht emphatisch auf etwas aufmerksam, "das anders wäre als das Immergleiche".²⁸ Bloch "bietet das Paradoxon einer naiven Philosophie; Kindheit, unverwüßlich durch alle Reflexionen hindurch, verwandelt noch das Vermittelteste in Unmittelbares, das berichtet wird".²⁹

In einer nicht geringen Anzahl seiner Werke bemerkt Bloch fast schalkhaft, daß Philosophen Menschen seien, denen das Denken schwerer falle als anderen, und daß sie einen stärker entwickelten Sinn fürs Staunen hätten; siehe die "Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte" (1977) und "Erkennbarkeit der Welt" (1980). Staunen, Verwundern und Stutzen über das, was ist, weckte Fragen, wie man in einer für den Menschen so unwirtlichen und unbequemen Welt überhaupt überleben könne. Erkennbarkeit der Welt heißt auch Veränderbarkeit der Welt aufgrund der Erkenntnis.

Die Welt sei unendlich groß, konstatiert Bloch in "Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte", und in ihr sei alles vorhanden. Das Denken werde durch das Bedürfnis, darin zu überleben, in Gang gesetzt, wobei das Wissen zugleich Bewußtwerden eigener Bedürfnisse ist; das erste heißt leben und überleben, wobei das Denken lediglich als Mittel gebraucht wird, um sich in dieser unendlich großen Welt eine Heimstatt einzurichten. Diese Tatsache war eher da als die Frage *warum?*, und alles zusammen ist Voraussetzung für die "Menschwerdung".³⁰

Bloch versteht in der Zeit seines Aufenthaltes in der DDR "auch das extrem Menschliche des Verwunderns, des *thaumázeín*", das den "Anfang der Philosophie ausmacht", als "die Geburtsstätte jeder Problemstellung",³¹ die immer gründlicher ihre wichtigsten Bedürfnisse erkennt. Das ist bei Bloch der am stärksten materialistisch ausgeprägte Akzent - jedoch nicht dogmatisch -, wenn man den Ursprung und das Entstehen der Kategorie *thaumázeín* in Betracht zieht.

In der Einleitung zu diesem Werk, das auch unter dem Titel "Aus Leipziger Vorlesungen" bekannt ist, betont Bloch, daß das Denken aus der Arbeit hervorgegangen ist, doch wird schon im nächsten Satz gesagt, daß dieser Ursprung bereits verdrängt war beim Einsetzen der griechischen Philosophie. Eine Antwort auf die Frage, warum Bloch so ausdrücklich auf der Aktualisierung des *thaumázeín* als dem reinsten Ursprungs des Denkens und der Philosophie insistierte, beruht darin, daß er sich Dogmatismen aller Art widersetzte, also allen "endgültigen" Antworten.

Alle Menschen seien als Philosophen geboren, doch nur wenige sind fähig, diese außerordentliche Qualität zu behalten, wenn sie der Kindheit entwachsen, meint Bloch. Der philosophische Grundaffekt zeigt sich schon darin, daß man mit offenem Mund vor etwas steht und fragt: Warum regnet es denn? Warum ist das Brot auf einer Seite dunkel und auf der anderen hell? Warum dies und warum das? Das Sich-Wundern bei einem Kind dauert meistens nur so lange, bis es die Antwort bekommt. Den Philosophen aber gelingt es, den Sinn für das Staunen zu behalten und ihn zu pflegen,

27 Theodor W. Adorno: Blochs Spuren. Zur neuen erweiterten Ausgabe 1959. Zitat aus Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften 11, Frankfurt 1974, S. 235.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Ernst Bloch: Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte, GA 12, S. 12.

31 Ebd.

da das Staunen die Voraussetzung für das fragende Denken ist, ohne welches das Denken keine Fortschritte machen kann.

Es ist interessant, daß Bloch die bekannte Frage, warum überhaupt etwas sei und nicht nichts, als eine "echte Kinderfrage" auffaßt, die auch von Erwachsenen nicht beantwortet werden könne. Auch wenn eine Antwort möglich wäre, läßt sich echtes Fragen damit nicht beruhigen und befriedigen, weil das fragende Denken endgültige Antworten ablehnt. Diese Haltung könne nach Bloch sogar als das Wachhalten des Antimythischen im Denken verstanden werden. Dabei handelt es sich nicht um eine Kritik des Mythos in der prometheischen Überlieferung, auch nicht um eine Reaktualisierung des Mythos im Platonismus oder beim spätem Schelling, sondern um eine Kritik jener Denkweise, die endgültige, unveränderbare Antworten liefert. Darin sieht Bloch die Größe des Grundsatzes der Kantschen Aufklärung, nach welchem die Unmündigkeit des Denkens nur darin besteht, daß es sich von etwas anderem führen läßt und nicht von sich selbst. Gerade diese substantielle Beziehung des Denkens -Substantialität im Sinne einer Selbstdefinition, nicht durch einen anderen, oder mit Kant gesprochen, in Form des Imperativs *sapere aude* - ist es, die Bloch in "Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte" für das Wichtigste und Entscheidende in der Geschichte der Philosophie hält.

Daß *thaumázein* einen wesentlichen Platz im aufklärerischen Denkgrundsatz einnimmt - Aufklärung als Entschlossenheit und Mut, sich der eigenen Vernunft zu bedienen -, läßt sich auch mit Kant selbst und seiner Art des Philosophierens begründen. Kant sagt am Ende der "Kritik der praktischen Vernunft" folgendes: "Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir."³² Dies sei nicht außer uns zu erwarten und zu suchen, sondern sei "unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz"³³ verbunden. In der "Kritik der Urteilskraft" (§ 29, § 62) betont er das Dauerhafte am Staunen im Prozeß des philosophischen Nachdenkens. Verwunderung als Affekt, der durch die Vorstellung von etwas Neuem hervorgerufen wird, ist wie die Bewunderung, die nicht aufhört; sie ist etwas Dauerndes (§ 29), bedeutet "eine immer wiederkommende Verwunderung" (§ 62).³⁴ Sie löst zwar einen Prozeß des Untersuchens aus, was ihr jedoch durchaus nicht Genüge leistet. Um das wahre Wissen zu formieren, braucht das Staunen eine strenge wissenschaftliche Methode, und es ist Kants Anliegen, jene Weisheit zu begreifen, die das beherrscht. Beschützer dieser Weisheit aber muß jeden Moment die Philosophie bleiben, betont er in seiner "Kritik der praktischen Vernunft".

II. Es ist wichtig sich anzusehen, welche Abschnitte der Geschichte der Philosophie und ihre konkreten Beiträge Ernst Bloch untersucht, denn aus vielen, scheinbar absurden Lehren geht ein unglaublicher schöpferischer Geist des Denkens hervor, der die Unruhe und das Pathos der Verwunderung bewahrt. Bloch weist auf die sogenannten "Zwischenwelten" in der Geschichte der Philosophie hin. Die Zwischenwelt ist nicht als intermundan im epikureischen Sinne zu verstehen. In der Einleitung zu "Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte" werden eingangs einige verworfene

32 Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Werkausgabe, Band VII, Hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt 1978, S. 300.

33 Ebd.

34 Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe, Band X, S. 311.

und vergessene Teile der Geschichte der Philosophie behandelt, die Bewunderung und Staunen erregen aufgrund des schöpferischen Denkens. In der Geschichte der Philosophie gibt es nicht wenige Beiträge, die zu Unrecht verdrängt, nicht anerkannt und dem aufgezwungenen Vergessen ausgesetzt waren. Bloch führt verschiedene Epochen an: die mittelalterliche Scholastik, die Philosophie der Renaissance als eigenständige Philosophie, die Naturlehre des Scotus Eriugena, der Nominalismus Roscellinis, die christliche Mystik u.a. Alles dies seien "Zwischenwelten".

So wie verschiedene Epochen in der Geschichte der Philosophie ausgelassen wurden, wurden auch verschiedene Teile der Philosophie bei diesem oder jenem Philosophen ausgelassen. Nach Bloch gäbe es solche Zwischenwelten zum Beispiel bei Thomas von Aquino, in Descartes' Lehre von den *ideae innatae* und bei Leibniz. Das gleiche gilt für den geschichtsphilosophischen Freiheitsbegriff bei Kant und sogar für den späten Schelling und Teile seiner Mythologie. Mit diesem Aufzählen eröffnet er einige Themen für ein neues und andersartiges Verständnis der Geschichte der Philosophie, für einen neuen Zugang, der eine Herausforderung darstellt. Man muß zugeben, daß er erfolgreich ist, vornehmlich dort, wo man die Gültigkeit und das Heimatrecht in der Philosophie für die ideologischen Imperative - und es gibt viele davon - mit Hilfe der Blochschen Art zu denken bestreiten kann, weil das Ideologische kein Fachkriterium ist.

Die Feststellung, daß das Staunen auch in großen philosophischen Systemen aktiv bleibt, finden wir nicht nur in "Spuren", sondern auch im Gespräch mit Adelbert Reif wieder. Wie ist das erkennbar? Wo zum Beispiel bei Hegel bleibt das Staunen tätig auf dem Weg von seinen anfänglichen Versuchen, ein System aufzustellen, bis hin zur endgültigen Gestalt seiner Philosophie, die er Enzyklopädie nennt? Und noch wichtiger: Gibt es am Ende des Systems trotzdem etwas, das die Unruhe des Staunens im Sinne eines möglichen Fortschreitens, Suchens und Weiter-Fragens aufrecht erhält? Wie und womit ist das bei Hegel ausgedrückt? Sehr aufschlußreich ist diesbezüglich das abschließende Kapitel in "Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte", wo Bloch in zwei kurzen Texten über Hegel spricht ("Zu Hegels Gestaltlehre", "Kalkülwesen und Prinzip").

Wie wir wissen, war Hegel schon in seiner Jugendzeit bestrebt ein System aufzubauen, was er auch selbst in einem seiner Briefe an Schelling (2. 11. 1800) beschreibt. Es gab nur wenige Denker, die sich diesbezüglich so viel mit der Frage der Voraussetzung für einen Anfang der Philosophie beschäftigt hatten. Durchaus berechtigt kommentiert deshalb Bloch, daß in dieser Hinsicht die Philosophie Hegels durchaus eine "Anamnesis des Anfangs" bleibe, verwandt der platonischen Urerinnerung. Was jedoch die Ganzheit der Hegelschen Philosophie betrifft, so wird von Bloch die populäre These, nach der die Hegelsche Philosophie in eine sogenannte progressive Methode und ein konservatives System zerfällt, für absolut unannehmbar erklärt.

Wie aus der "Vorrede" zum "System der Wissenschaft. Erster Theil. Die Phänomenologie des Geistes" aus dem Jahr 1807 ersichtlich ist, ist die Methode "nichts anderes als der Bau des Ganzen, in seiner reinen Wesenheit aufgestellt".³⁵ Das Ganze aber wird erst zusammen mit seinem Werden zum wirklichen Ganzen, da "der Zweck für sich das unlebendige Allgemeine ist"; es ist "das nackte Resultat", das "die Tendenz hinter sich gelassen" hat.³⁶ Hegel ist bestrebt, eine dialektische Methode zu finden, die als die einzig wahre Methode der philosophischen Wissenschaft imstande ist, den Gang der Sache selbst zu vermitteln. Die fundamentale Voraussetzung der

35 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe, Band 3, Frankfurt 1976, S. 47.
36 Ebd., S. 13.

dialektischen Methode ist nach Hegel die Theorie des konkreten Begriffs, und schon in der "Phänomenologie" ist der Begriff "die Bewegung des Wissens".³⁷

Das ist ein unübersehbarer Grund dafür, daß Hegel das Ganze seiner Philosophie im Jahr 1817 unter dem Titel "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" herausgibt, denn, wie Bloch in seinem Werk "Subjekt-Objekt" bemerkt, handelt es sich dabei darum, daß Hegel "ein Denken, das nur um seiner selbst willen geschieht, jederzeit verspottet"³⁸ hat. "Sein Begriff hatte Augen" und "war von vornherein enzyklopädisch angelegt".³⁹ Daher Enzyklopädie und kein System!

Wenn wir Hegels "Enzyklopädie" näher betrachten - unter dem Einfluß der Blochschen Interpretation könnten wir sie einfach mit dem Ausdruck "Augen des Begriffs" bezeichnen - und sie als das Ganze seiner Philosophie ansehen, dann läßt sich die Bezeichnung eines geschlossenen Systems nicht anwenden. Bloch vergleicht die Enzyklopädie sehr originell mit einem Gebäude, das gleichzeitig aus einer zentrifugalen und zentripetalen Bewegung besteht. Totalität als Ganzheit in Form der Enzyklopädie bleibt jedoch noch immer die Substanz als Subjekt, als "utopisch-offene Totalität", sagt Bloch in seinen "Leipziger Vorlesungen". Denn: "Das Verfahren dieser Totalität ist nicht feste Deduktion, sondern Dialektik", die nicht der logischen Notwendigkeit entspringt, sondern dem materiellen "Bewegungsprozeß in der Welt".⁴⁰ Dieser Prozeß kann nicht abgeschlossen sein wie ein Buch über ein System. Folglich also Blochs Beschluß: "Das Neue an dieser Philosophie ist die Philosophie des möglich Neuen."⁴¹

Die Blochsche Analyse in "Experimentum Mundi" ist in jeder Hinsicht sehr aufschlußreich. Es handelt sich um einen relativ bescheidenen Beitrag, in dem Bloch Hegel behandelt, und die Frage zu klären versucht, wie der Anfang seiner "Phänomenologie des Geistes" zustande kam. Die Originalität der ersten Seiten der "Phänomenologie" liegt gerade darin, daß Hegel mittels des Stachels des Staunens über die Frage nach dem Anfang nachsann, als er über die Fragwürdigkeit der Wahrheit der sinnlichen Gewißheit sprach. Das ist zugleich ein interessanter Vorschlag von Bloch, wie man Hegel auf eine neue, andere Weise lesen kann. Darauf beruht auch eine der wenigen konkreten Antworten auf die Frage, wie *thaumázein* innerhalb der Hegelschen Kategorie der Vermittlung wirkt und damit innerhalb seiner Dialektik. Die dialektische Flüssigkeit seiner Begriffe liegt darin, daß das Fragen allen möglichen Antworten überlegen ist. Dadurch bleibt "das Problem eines Problems offen".⁴²

Es ist Bloch zweifellos gelungen, mit allen diesen Hinweisen zu zeigen, wie Hegel im Prozeß seines Denkens die reflexive Spannung der Vernunft bewahrte, d.h. die Unruhe des Denkens, das immer fortschreitet und in diesem Sinne in Anbetracht des Ganzen seiner Philosophie in sich die Fähigkeit des fragenden Staunens pflegt.

Was die in der Philosophie produktivste Art zu denken und fortzuschreiten betrifft - da doch die Philosophie de facto vorhanden ist -, scheint Hegel in seiner "Geschichte der Philosophie", im Kapitel über Sokrates, dem Zweifel zugeneigt zu sein. Diese Vorliebe für den Zweifel - besonders, wenn man den Zweifel als die einzige Möglichkeit, in der Philosophie fortzuschreiten, auffaßt - haben viele mit Argumenten Platons zu bekämpfen versucht, denn jeder, der zweifelt, muß nachgedacht haben. Der Zweifel ist also ein Resultat des Denkens und nicht sein Anfang. Das trifft

37 Ebd., S. 137.

38 Ernst Bloch: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, GA 8, Frankfurt 1988, S. 179.

39 Ebd.

40 Ernst Bloch: Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte, S. 334.

41 Ebd., S. 335.

42 Ernst Bloch: Experimentum Mundi, S. 244.

auch für jene philosophischen Richtungen zu, die wir als Skeptizismus bezeichnen. Skeptizismen beginnen nicht mit Skeptizismus - ähnlich wie Agnostizismen -, sondern enden damit, als das abgeschlossene Wissen nach einem Prozeß des Nachdenkens. Es ist aber immerhin in den Ansichten von Hegel über das *thaumázēin* etwas, was die Aktualität dieser Kategorie für immer bewahrt, sogar im vorphilosophischen Sinne.

In der "Philosophie der Geschichte. II. Teil", wo Hegel über die griechische Welt spricht, bezieht er unter die wesentlichsten Elemente des griechischen Geistes gerade das *thaumázēin* mit ein. "Wie Aristoteles sagt, daß die Philosophie von der Verwunderung ausgehe, so geht auch die griechische Naturanschauung von dieser Verwunderung aus."⁴³ Die Verwunderung, deren Inhalt auch Hegel durch das Fragen bestimmt, ist nicht nur ein Merkmal der Philosophie. Die Auffassungsweise und die Weltanschauung der Griechen werden durch zwei Kategorien bestimmt: "Diese Verwunderung und dieses Ahnen sind hier die Grundkategorien."⁴⁴ Hegel betont, daß dieser altgriechische geistige Anfang keine spätere aufgezwungene Interpretation der Griechen sei, sondern daß sie es selbst sind, ihre Art die Welt zu sehen, wodurch sie den Sinn und die Bedeutung alles Seienden begreifen und bestimmen. "Von Ahnung und Verwunderung geht der griechische Geist aus, und geht dann weiter zum Setzen der Bedeutung fort."⁴⁵ Was die Griechen begreifen und annehmen, gestalten sie zu etwas Geistigem. Auch die Art, wie sich die Menschen untereinander verbinden und in Gemeinschaften vereinigen, enthält und erhält etwas Geistiges, d.h. Gesetz und geistige Sittlichkeit, und nicht die Blutsverwandtschaft.

Was aus dem Leben, der Kultur und den Ansichten der Menschen verschwunden ist und bezüglich der Griechen das unerreichbare Vorbild bleibt, das konnte die Philosophie bewahren. Was zwang die Menschen, daß sie sich vom *thaumázēin* abgewandt haben? Könnte es heute unser umweltbewußter Geist wieder ins Leben rufen? Soll die Verwunderung als Weltanschauung bis in die heutigen Tage nur das Prestige der alten Griechen und ihrer Kultur bleiben? Das sind Fragen, die auch nach Hegels Analyse der Elemente des griechischen Denkens offen bleiben.

In seinem bekannten Buch über Hegel "Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel" sagt Bloch folgendes: "Philosophie selber beginnt und bemißt sich erst mit dem Niveau, auf dem die Probleme gestellt werden, und mit den Implikationen, die von diesem Niveau her aufgehen. Philosophie, die alte Wissenschaft des Staunens, ist so selber in ihrer Ausführung nichts als die Wissenschaft von den Implikationen. Doch eben, es ist allemal nur der mächtig-einfache Grundgedanke, der dieses Niveau in seiner Durchführung setzt und diese Implikationen, als welterschließende, verfolgt, zusammenhält."⁴⁶ Einer der Grundgedanken in Bezug auf das Verschwinden der Kategorie *thaumázēin* aus unserer modernen Weltanschauung bleibt aber die Tatsache, daß die Welt der Griechen noch nicht den abstrakten Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Geist kennt. Das Heilige existiert in dieser Welt im Unterschied zu der fast total profanen Welt der Gegenwart.

III. Wir müssen Ernst Bloch unsere Anerkennung aussprechen, daß er auf den Ursprung des Philosophierens, auf das *thaumázēin*, und auf die Fähigkeit, es weiter zu pflegen, hingewiesen hat. Dieser Kontext ermöglicht ein erneutes Lesen und Aktual-

43 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie-Werkausgabe, Band 12, Frankfurt 1978, S. 288.

44 Ebd.

45 Ebd., S. 293.

46 Ernst Bloch: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, S. 34.

isieren dieses oder jenes Philosophen oder sogar einer ganzen Epoche aus der Geschichte der Philosophie. Bei all dem aber ist der Versuch, die Frage zu beantworten, wodurch die Philosophie und das Philosophieren erhalten bleiben, weitaus einfacher als es zu sein scheint.

Der zeitgenössische, aktuelle Kontext der Wiederaufnahme - oder sogar Neuentdeckung - der philosophischen Kategorie *thaumázein* würde nach der Auffassung Blochs darin bestehen, daß wir versuchen zu beobachten, wie die großen Philosophen verhindert haben, das Licht der Möglichkeit eines Verwundersn erlöschen zu lassen. Und Bloch selbst ist zweifellos eines der besten Beispiele dafür.

Ähnlich wie schon Leibniz und Schelling, wiederholt auch Bloch immer wieder die Frage, warum überhaupt etwas und nicht nichts sei, ohne dabei auf die jüdisch-christliche Auffassung vom Ursprung der Welt zurückzugreifen. Diese Frage wird nach Bloch dialektisch aufgehoben durch die Tatsache, daß ich bin, daß wir sind, daß die Welt ist; auch auf der Suche nach dem Sinn dessen, was noch nicht ist.

Das Staunen intendiere in diesen und anderen Symbolintentionen "eine Antwort auf die zentrale Frage der Welt, nämlich auf die: was wir selber sind, was alle Dinge ohne Abstand von sich selber sind, in einrückender Umgebung".⁴⁷ Das Staunen gebe zwar keine Antwort darauf, aber es stelle diese Fragen unabgelenkt und mache Selbstbewegung. Und da der Inhalt dessen, was wir sind, sowohl im Dunkel des gerade gelebten Augenblicks wie im real Möglichen verschlossen sei, so sei auch der Inhalt des Staunens allemal ein existenziell-utopischer. "Das Staunen als oberstes Organ für das noch Ungewordene, ist derart das Organ für das Real-Mögliche im gleichen Augenblick, wo es sich anzeigt."⁴⁸

Tiefer und weiter geht nach Bloch das unerlöschte Staunen auch in der Ergründung des Vergangenen. Das, was ergründet wird, wird dadurch transparenter; transparent als eine Frage und als Fragen und nicht als eine Antwort; ebenso das Mittel, mit Hilfe dessen es ergründet wird. "Solches Verwundern, gerichtet auf den Keim wie Kern alles Fragens, auf das dunkle Bin- und Ist-Sein, auf sein ungelöstes In-der-Welt-Sein, hält sich die Treue zum diesseitigen Mysterium."⁴⁹ Obwohl nach den ersten Antworten das Staunen viel zu schnell erlischt, ruft Bloch aufmunternd mit der lateinischen *Maxime "sursum corda!"*, wenn es darum geht, das Bewußtsein vom fragenden Staunen aufrechtzuerhalten, "aber nicht theologisch, sondern durchaus transzendierend, in die Immanenz transzendierend".⁵⁰

47 Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, S. 148.

48 Ebd., S. 147.

49 Ernst Bloch: *Experimentum Mundi*, S. 245.

50 Karola Bloch, Adelbert Reif (Hrsg.): "Denken heißt Überschreiten". In memoriam Ernst Bloch (1884-1917), S. 26.

Deutschland und Mitteleuropa - geistige und politische Ursachen für eine gestörte Beziehung

HUBERTUS KNABE, DEUTSCHLAND - SLOWENIEN

POVZETEK

NEMČIJA IN SREDNJA EVROPA - TEZE O NEKEM TEŽAVNEM RAZMERJU

Medtem ko so države srednje in vzhodne Evrope, ki so po koncu komunizma postale neodvisne, z velikimi pričakovanji zrle na Nemčijo, je na nasprotni strani prevladovalo precejšnje nezanimanje in nepoznavanje. Vzrok za to leži v sukcesivnem "razpletanju" obeh kulturnih prostorov, ki se je od ustanovitve Nemčije odvijalo v večih korakih: oblikovanje novih nacionalnih držav kot rezultat prve svetovne vojne, izgon nemškega prebivalstva iz srednje in vzhodne Evrope kot posledica druge svetovne vojne ter postavitve železne zavesne kot izraz konfrontacije med vzhodom in zahodom. Medtem ko so se tradicionalno intenzivni odnosi Nemčije z vzhodom in jugovzhodom v večji meri razbili, nov začetek odnosov - kot denimo s Francijo - pa je izostal, se je s povezavo Zvezne republike Nemčije z zahodom težišče nemških interesov in orientacij čedalje bolj prestavljalo proti zahodu. Ker povezava NDR z vzhodom ni povzročila niti približno primerljivih prepletanj v vzhodni in srednji Evropi, je tudi združena Nemčija še vedno pretežno usmerjena na zahod. Prispevek, ki v tezam podobni formi skicira vzroke in posledice nemškega obrata na zahod, pride do sklepa, da bo podobno kot srednjeevropske države v procesu notranje transformacije - tudi Nemčija potrebovala veliko časa, da se bo politično, gospodarsko in predvsem duhovno ponovno odprla proti vzhodu.

1. Einleitung:

Große Erwartungen aus Mitteleuropa an Deutschland - wirtschaftlich, politisch, kulturell (für die meisten Länder wichtigster Handelspartner)

Deutsche Außenpolitik bemüht sich, diesen Erwartungen gerecht zu werden - doch von einem lebendigen Austausch von Gedanken und Menschen weit entfernt (im Gegensatz zum Verhältnis zu Frankreich, England oder USA).

- evtl. Hinweis deutsch-poln. Jugendwerk

In Deutschland: Desinteresse, Unkenntnis, Sprachlosigkeit - im Gegensatz zur Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg

2. Ursachen:

Ursachen liegen auf verschidnen Ebenen: Geschichte, Religion, politische Kultur etc.

2.1. Geschichte:

Während die Westgrenze des deutschen Sprach- und Staatsgebietes früh fixiert wurde und auch relativ stabil blieb, war die Ostgrenze jahrhundertlang fließend - Ursache für gewaltsame Expansion, aber auch für kulturelle Befruchtung und geistigen Austausch mit den Völkern Ost- und Mitteleuropas. Mit dem Zweiten Weltkrieg endete diese ambivalente Beziehung: Hitlers gewaltsamer Expansionsversuch nach Osten führte schließlich zur Aussiedlung der Deutschen aus Ost- und Mitteleuropa und zur Errichtung des Eisernen Vorhangs.

2.1.1 Zweiter Weltkrieg:

Schwere Hypothek lastete auf der Beziehung zwischen Deutschland und Mitteleuropa:

- Unvorstellbare Verbrechen an vielen ost- und mitteleuropäischen Völkern
- Ungeklärte Ostgrenze (kein Friedensvertrag)
- Große Zahl von Vertriebenen

Kein einfaches Anknüpfen an Vorkriegszeit möglich.

2.1.2. Eiserner Vorhang:

Bildung des sowjetischen Blocks und sozialistischer Regime in Ost- und Mitteleuropa unterbrach die traditionellen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Beziehungen.

Kein Neubeginn - wie gegenüber Frankreich - möglich.

Teilung Europas führte - trotz der Existenz eines "östlichen" deutschen Staates - zu einer wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Umorientierung Deutschlands nach Westen: eine neue, westorientierte politische Kultur entstand und verdrängte das alte Selbstverständnis Deutschlands als Mitte und Mittler Europas.

A. BRD:

2.2. Politische Kultur:

2.2.1. Politik:

Mit der Gründung der Bundesrepublik Deutschland verlagerten sich Deutschland und deutsche Politik nicht nur geographisch nach Westen (neue Hauptstadt: Bonn), sondern es entstand eine ganz und gar vorrangige Bindung an den Westen, wie es vorher nur in der Zeit Napoleons und des Rheinbundes gegeben hat: NATO-Mitgliedschaft, EG-Mitgliedschaft, WEU-Mitgliedschaft -Orientierung der deutschen Außenpolitik auf USA, Frankreich, England, Benelux.

2.2.2 Wirtschaft:

Abgeschnitten von ihren traditionellen Handelspartnern in Ost- und Mitteleuropa, orientierte sich die deutsche Ökonomie nunmehr vorrangig nach Westen: Intensive Handelsbeziehungen, gut funktionierende internationale Zusammenarbeit, gemeinsame Investitionen führten zu einem immer engeren Zusammenwachsen mit den westlichen Ökonomien.

Diese West-Einbindung hatte einschneidende kulturelle Folgen:

2.2.3 Kultur:

Öffnung Deutschlands gegenüber westlicher Kultur (Sprache, Fremdsprachen, Lebensweise, wissenschaftlicher und kultureller Austausch): "Amerikanisierung" (in gewisser Weise war darum die DDR zuletzt der "deutschere" Staat). Verlust des Bezuges zu kulturellen Traditionen und Entwicklungen in Ost- und Mitteleuropa.

Weitgehende Unkenntnis oder Gleichgültigkeit gegenüber den dortigen Diskussionen, selbst wenn sie Deutschland betrafen (Mitteleuropa)

2.2.4 Reisen:

Urlaub in Italien, Frankreich, England, Spanien; deutsch-französischer Jugendaustausch; Schülersprachreisen nach England und USA etc.

Wer aber fuhr nach Prag, Warschau oder gar nach Bukarest?

B. DDR:

Paradoxerweise fand die West-Einbindung der Bundesrepublik keine auch nur annähernd vergleichbare Entsprechung in Form einer Ost-Einbindung der DDR.

Trotz der Integration Ostdeutschlands in den RGW und den Warschauer Pakt, trotz intensiver wirtschaftlicher Beziehungen nach Ost- und Mitteleuropa, trotz Spracherwerb, kultureller und wissenschaftlicher Zusammenarbeit sowie Reisen ist die geistige und kulturelle Verankerung Ostdeutschlands in Ost- und Mitteleuropa merkwürdig schwach geblieben. Es war eine verordnete Bindung, keine von unten gewachsene, die das enge Korsett der zwischenstaatlichen Beziehungen im sowjetischen Machtbereich nicht sprengen durfte (Bestes Beispiel: Beziehungen zu den sowjetischen Soldaten).

Selbst die kritischen Intellektuellen, Dissidenten und Oppositionsgruppen, die beim Sturz der sozialistischen Diktaturen in Ost- und Mitteleuropa eine Schlüsselrolle spielten, fanden in der DDR auf merkwürdige Weise zu gänzlich anderen Orientierungen als in den Nachbarstaaten und waren in den mitteleuropäischen intellektuellen Diskurs kaum eingebunden: Sie hielten an der sozialistischen Perspektive fest, als diese in Ost- und Mitteleuropa längst zu Grabe getragen worden war - oder sie gingen in die Bundesrepublik und verloren sich dort im westlich orientierten Diskurs. Die Opposition in dem ostdeutschen Halbstaat unterschied sich aber auch noch in anderer Hinsicht: Sie wurde geprägt und geschützt durch den Protestantismus, der im übrigen sowjetischen Machtbereich nur eine marginale und in der Regel staatsloyale Rolle spielte. Die geistigen Beziehungen aus dieser Zeit haben deshalb für die Gestaltung der Zukunft nur einen begrenzten Wert.

3. Perspektiven:

Neue Situation: Vereinigung; Deutschlands neue Rolle in Europa als wichtigster wirtschaftlicher und politischer Partner Ost- und Mitteleuropas.

Gleichwohl fraglich, ob es gelingt, die Beziehungen zwischen Deutschland und Ost- und Mitteleuropa in kurzer Zeit auf eine neue Grundlage zu stellen.

- Deutschland ist zur Zeit vor allem mit sich selbst beschäftigt (Vereinigungslasten)

- wirtschaftliche Kooperation stößt an administrative und finanzielle Grenzen

- Ostdeutsche Wirtschaft hat ihre Märkte in Osteuropa größtenteils verloren

- Unsicher, ob man EU und NATO wirklich nach Osten öffnen will (Konsequenz: Verlangsamung des Integrationsprozesses)

- Migrationsströme belasten die Beziehungen

- Tourismus beschränkt sich auf wenige Reiseziele

Änderungen brauchen Zeit - so wie der politische und ökonomische Prozeß der Neustrukturierung in Ost- und Mitteleuropa insgesamt.

Universalismus und Pluralismus. Ein Entwurf

SULEJMAN BOSTO, BOSNIEN UND HERZEGOVINA

Im Bezug auf die Universalismus- bzw. Pluralismusfrage müßte ich zuerst eine Vorfrage stellen, die Frage nämlich nach dem Grund solcher Fragen: wozu, also, die Frage nach dem Universalismus/Pluralismus? Wie bekannt, betrifft sie jene gegenwärtige Konstellation der menschlichen Welt(en) und der Welterfahrung(en), die sich im Zeichen der Zersplitterung der traditionellen Einheitsvorstellungen von der natürlichen und geschichtlichen Welt des Menschen herausgebildet hat. Die genannte Konstellation wird eigenartig im philosophischen Denken thematisiert, das seit langem darüber klar ist, daß der uralte Anspruch auf das einheitliche, einziges, allumfassendes, allgemeingültiges, in sich widerspruchloses, notwendiges, usf., Wissen oder Erfassen der Welt und des Menschen, heute nicht mehr gilt. Dies betrifft nicht nur die Begriffe der Welt, des Menschen, der Geschichte und dementsprechende Wissensformen, oder die Erkenntnisformen in den verschiedensten Bereichen der menschlichen Welterfahrung: von der Wissenschaft bis zur Kunst und Moral; dies wird besonders in den "Gegenstandsgebieten" der Geisteswissenschaften einsichtig, wo die Sachlage weit komplizierter als in den Naturwissenschaften aussieht (die, wie bekannt, auch ein Wandel des Universalismusparadigma erfahren), besonders aber nach der philosophischen Legitimierung des Begriffes der Lebenswelt, des der Kontingenz, als auch des Begriffes des Zufälligen, oder, anders ausgedrückt, des Relativismus gegenüber dem Absolutismus u.s.f.); die Krisis des Universalitätsanspruches betrifft aber auch die Philosophie selbst und ihre Problemlage wo wir die Wandlungen erfahren haben in dem man weiß, - um mich z.B. auf Rortys *Philosophy and the Mirror of the Nature* zu berufen (vgl. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of the Nature*, Princeton University Press, 1980) - daß die Weltbeziehung des Menschen, oder ein philosophisches Verhalten zur Welt nicht mehr als "universalistische" möglich ist. "Universalistisch" heißt hier vorerst "erkenntnis-universalistisch", ist aber auch auf andere Erfahrungsgebiete anwendbar. Nach Rorty ist die Zeit vorbei, in der der Mensch als Spiegel des Universums und seines einheitlichen Wesens galt, wobei die Wahrheit als eine und einheitliche gelten sollte. Durch diese Perspektive sollte der Mensch auch ein einheitliches Denk- und Sprachinstrument entwickeln, das die Unifikation von allen Diskursen fordert. Dies gilt aber nicht nur "erkenntnistheoretisch" sondern auch, darf ich sagen, lebens-praktisch, sozial-geschichtlich, politisch usf. Schlußwort ist dabei der vorausgesetzte Unifizierungsanspruch, d.h., Gleichsetzung, Nivelierung, oder, wenn man will, verabsolutisierende Idealisierung des Allgemeinen, oder gar das Abstrahieren der Differenzen und der Differenziertheit der Welt(en), der Natur, der Geschichte, des Lebens, der Welterfahrungen, der Denkweisen, der Kulturwelten und des praktischen menschlichen Handelns.

Ist also der Universalismustraum wirklich ausgeträumt? Die Universalismusfrage ist auf jeden Fall eine äußerst strittige Frage, mit der wir uns auch im Kontext unserer Tagung auseinandersetzen sollten, oder mindestens zur Kenntniss zu nehmen müsste. Auf dem Hintergrund von einführenden Andeutungen möchte ich hier einen Entwurf anbieten in dem ich versuche diese Frage nicht ausschließlich als erkenntnistheoretische, oder als bloß theoretische, sondern auch als eigenartige lebenspraktische, oder, wen man will, als kultur-politische Frage (die durch einige Problemdeutungen nur entworfen werden soll) zu verstehen.

Von der These über die Ermüdung des Universalismus ausgehend, darf ich hier eine Pluralismusperspektive ins Spiel setzen, oder gar die Pluralismusperspektive im theoretischen als auch im praktischen Sinne verteidigen. Zugleich müßte hier sozusagen ein positiver von einem negativen Sinne des Universalismus unterschieden werden. Wenn man nämlich den Universalismus in Frage stellt, dann werden die negativen Implikationen des Universalitätsanspruchs und seine lebenspraktische Verkehrtung (vorerst im Spielraum der sozial-geschichtlichen Machtstrukturen) problematisiert, wobei aber (jenem "negativen" Sinne gegenüber) etwas "Universales" (was explizit oder implizit erfordert wird) als etwas immer wieder wirksames in unserer Welterfahrung unausweichlich besteht, das doch mindestens als ein Korrektiv für die schlechte Unendlichkeit des vollkommenen Relativismus gilt oder gelten kann. Hier stelle ich also das Schlechte am Universalismus in Frage. "Das Schlechte" bezieht sich in erster Linie auf einen gewalttätigen Aspekt des Universalitätsanspruchs. Der Universalismus im "negativen" Sinne also wird hier als das Synonym für das Reduzieren der wesentlich pluralistischen Welt- und Lebensverfassung (im natürlichen, geschichtlichen, sozialen, kulturellen, moralischen als auch im politischen Sinne) gebraucht. Der genannte Reduzierungszwang kommt aus dem Verallgemeinerungswillen der Erkennenden als auch aus der dem Handeln vorschreiben praktischen Vernunft. Anders gesagt, der Universalismus kann auch als (philosophischer, moralischer, kultur-theoretischer oder politischer) *Monismus* gedacht werden. Als solcher impliziert er eine gewalttätige Potenz, die besonders in der politischen Wirklichkeit einsichtig wird. Universalismus in diesem Sinne wird hier mit der Logik des Unterordnens und mit der Logik der Gewalt synonymisiert, die sich in den Ideologiestrukturen und in den real-politischen Praktiken verwirklicht.

Hier skizzierte These berücksichtigt den Problemzustand in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion wo die Universalismusfrage als ein wichtiger Streitpunkt fungiert. Die gegenwärtige Philosophie, wie man weiß, ist sich seit langem darüber bewusst, daß (mindestens geschichts-philosophisch betrachtet) die geschichtsphilosophische Versöhnungsutopien (mögen sie auch theo-teleologisch, idealistisch, materialistisch oder "konkret-utopistisch" gedacht werden, oder wie immer), die absolutistischen Wahrheitsansprüche, die Idee von einem einheitlichen Sinne der Geschichte, - daß also die allgemeinverpflichtenden Konzepte der Identitätsphilosophien zu seinem Ende kamen, nicht als die Verwirklichung, sondern als Verfall der Utopien.

In der Geistesgeschichte Europas als auch in der europäischen politischen Geschichte haben universalistische theoretische Vorbilder ihre Verwirklichungsequivalenz in den politischen Geschehnissen der Neuzeit gefunden, wo das was theoretisch unmöglich schien, durch "praktische" Operationalisierung versucht wurde: durch Erwachen einer neuen Form der Vernunft, nämlich durch die politische Vernunft die (wie wir a posteriori wissen) gar nicht mit dem Vorbild der politischen Vernunft im antiken Sinne zu tun hat, sondern sich als Mißgeburt des gewalttätigen zynischen Bewußtseins der *pragmatisch kalkulierenden Machtstrukturen*, die sich

unter dem Zeichen der angeblichen universalen "Freiheit", "Gerechtigkeit", "Einheit" usf., erwiesen hat. Solche politische, ideologisch vermittelte, universalistische Projekte (die, faktisch, totalistische Machtansprüche sind) wollten, utopienmäßig, einheitliche, eindeutige, uniformierte (Lebens)welten errichten.

Um also Universalismusproblematik in dieser Perspektive darstellen zu können, sollte man diese Problemvoraussetzungen im Blickfeld behalten. Zugleich aber darf ich betonen, daß es hier nur um einen Problementwurf geht, als auch daß der Universalismusbegriff nicht durch diese Perspektive ausgeschöpft werden kann. Es bleibt nämlich vorauszusetzen, daß der Universalismus vielfältige Dimensionen (z.B. erkenntnistheoretische, moralpraktische, kultur-philosophische, usw.) hat, die hier nicht thematisiert werden können. *Ausgangspunkt*, also, soll ein philosophischer Hintergrund sein, *Schlußthese* (die zur Diskussion offen bleibt) ist eine *lebenspraktische* Betrachtung des Universalismus durch die Ergebnisse der vulgären Praktizierung der Universalistischen Denkweisen. Dies betrifft vor allem die politische Anwendung des Universalismus. Demgegenüber sollte die Verteidigung des Pluralismusprinzips als lebenspraktischer Grundsatz impliziert werden.

Dabei kann ich mich berufen auf einige, meiner Meinung nach vorbildliche Diskussionen in der gegenwärtigen Philosophie, die für das Universalismusproblem ohne weiteres eine große Bedeutung haben. Bei dieser Gelegenheit denke ich an die wertvollen Einsichten von Odo Marquard, die er in seinem Buch "Apologie des Zufälligen" ausgelegt hat. Nur einige Akzente daraus werde ich hier erwähnen: auf der Problemebene der *geschichtsphilosophischen* Konzeptionen, die genannten universalistischen Projekte können sich, vor allem, durch eine alte aber nicht veraltete Bestimmung erkennen. Sich auf Friedrich Schillers Antrittsvorlesung in Jena im Jahr 1789 beziehend, sagt Marquard daß Schiller "hat...die klassische Definition der Universalgeschichte - der allgemeinen, der Weltgeschichte - gegeben: jener Geschichte, die universal ist, weil sie alle Geschichten in eine wendet, in die einzige Fortschritts- und Vollendungsgeschichte der Menschheit" (vgl. Odo Marquard: *Universalschichte und Multiversalgeschichte*, in: *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart, 1986, S. 54. ff.). Gegenposition zu dieser klassischen Definition, und nach der Erfahrung des Zerfalls des Universalen - wobei wir nicht nur die Zersplitterung der Welt und die Erfahrungen in der Wissenschaft, der Kunst, der Moralverfassungen usf. erfahren haben, sondern auch eine gründliche Umwandlung der Grundbegriffe bekennen müssen, wie z.B. die Begriffe der Welt oder der Natur, wobei in der gegenwärtigen wissenschaftlich-technischen Zivilisation die Welt ins Weltbild umgewandelt oder zu einem Simulacrum wird; oder, andererseits, wo die Pluralität der *Kulturwelten* eine scharfe Dissonanz gegenüber den universalistischen Tendenzen der instrumentalen-technischen Vernunft macht, weswegen das berühmte Vergleichen der technisch "vereinigten" Welt mit den "globalem Dorf lächerlich aussieht wenn wir wissen, in welchem Ausmaß solche "Globalisierung" bedeutet auch allumfassende Anonymisierung der eigenartigen Identitäten)-, könnte jene Gegenposition, d.h. auch als Gegenposition zu der Universalisierung der Geschichte, als das was Marquard als "Supersingularisierung" der Geschichte erkannt und bestimmt hat, bestimmt werden. Es geht nämlich darum, daß den Universalisierungsprozessen (im Denken als auch im Handeln) die Pluralisierungsprozesse gegenüberstehen, die seine Legitimierung und Geltung auch politisch fordern. Aus diesen Gründen spricht man über den Zerfall von Universalitätsansprüchen, was seinen Ausdruck auch terminologisch hat: anstatt der Universalgeschichte führt Marquard den Terminus *Multiversalgeschichte* ein. Per analogiam könnte man auch über den Pluralismus der Kulturwelten sprechen, die in seiner Differenziertheit nicht unifiziert oder gar vernichtet werden dürften. Trotz allen

Unifizierungstendenzen (die zwar einen Moment der Wahrheit, im Sinne der unausweichlichen weltumfassenden *zivilisatorischen* Prozesse, in sich haben, nicht aber ein absolutes Recht für die Uniformierung der Welt unter der Bedingung von exklusiver Gewaltanwendung der Machthaber) bleibt immer etwas Irreduzibles, Einheitliches, Nicht-identisches. Insofern kann man nicht mehr über die einzige oder einheitliche Weltgeschichte sprechen. Als eine scharfe Gegentendenz erwähnt Marquard, sich auf Arno Borst berufend, sogar ein Versuch einer "Weltgeschichte einiger Details" (vgl. a.a.O. S. 56). Daraus entsteht Marquards antiuniversalistische Position, die mir als fruchtbar und annehmbar scheint, nämlich die Position die er als "Lob der Bundheit" versteht. Nach dieser Perspektive entdeckt man die Möglichkeit für den Menschen "viele Geschichte zu haben". In diesem Sinne, als auch auf die Voraussetzung des einzig wirklich geltenden "Universalen", d.h. aus der universal geltenden Endlichkeit unseres Daseins, die für alle Menschen absolut gilt, führt Marquard fort, daß "erst sobald sie / d.h. die Menschen, Anm. B.S. / viele Geschichte haben, werden sie von jeder Geschichte durch die jeweils anderen Geschichten relativ frei dadurch fähig, eine je eigene Vielfalt zu entwickeln, d.h. ein Einzelner zu sein, und sei es ein verzweifelter Einzelner, der weiß: nur eines hilft *wirklich* über die Verzweiflung hinweg: die nächste. Weil endliche Wesen sich sterblichkeitbedingt - nicht ex nihilo selber bestimmen können, besteht ihre Freiheit - *divide et fuge* - nur durch Gewaltenteilung: durch die Teilung schließlich auch noch jener Gewalten, die die Geschichte sind...durch Teilung der einen Geschichte in viele Geschichten" (a.a.O., S. 72).

Durch ein solches Bewußtmachen, das durch das Existenzbewußtsein im tieferen Sinne vermittelt wird, eröffnet sich hier auch eine praktischphilosophische Möglichkeit einen neuen lebenspraktischen Diskurs aufzubauen. Er sollte sich auf der Anerkennung des Pluralismus der Lebensformen als seinem Grundsatz gründen, so auch als eine Norm oder Korrektiv für moralische, kulturelle und, letztlich, auch für politische Handlungsmodelle gelten. Dies sollte nicht nur der Willkür der jeweiligen politischen Machtkonfigurationen überlassen werden, sondern fordert die Bildung einer neuen Lebens- als auch einer demokratischen Kulturpolitik und politischer Kultur. Der erste Schritt dazu könnte auch eine Begriffsdiffenzierung und die Nachprüfung der Denkparadigmen in der Philosophie selbst sein.

Wir wissen natürlich ganz gut, daß die gesellschaftliche d.h. auch die kulturelle, politische, moralische, usf., Wirklichkeit keine widerspruchlose und konfliktlose ist. Man weiß auch, daß extreme, autistische, xenofobische Partikularismen in der politischen und kulturellen Wirklichkeit bedeuten auch etwas "Gegennatürliches" und dem Leben selbst Unangemessenes. Während auf der Seite der Universalisierung/Nivelierung steht eine fast illusionistische idealisierende Erwartung, daß alle Menschen "in einem Sinne und in einer Wahrheit" einig sind und einig sein sollen (die Erwartung die in den real-politischen Praktiken meistens durch Gewalt durchgesetzt wird), das Einzelne, das Individuelle, das Partikuläre, das Eigenartige, verschwindet unter dem Zwang der Allgemeinheit der ideologisch vermittelten "Gesamtinteressen", praktisch: als diszipliniert, als verstummt. Das Gefährlichste ist, also, die Ideologisierung des Universellen. Was aber die Gegenposition betrifft, zeigt sie sich in der uns bekannten philosophischen Einführung der Strategie der Kontextualisierung in der Auslegung nicht nur von Naturerkenntnissen sondern vorerst von lebensweltlichen Erfahrungen die jenseits der Allgemeingültigkeits- und des Universalismusanspruchs stehen. Anstatt der Notwendigkeit haben wir jetzt (mit Rorty, z.B.) Kontingenz (der Lebensformen, der Existenz, der Sprache, der Kultur usw.) zu tun.

Nicht hier in die Einzelheiten von dieser Perspektive eingehend, möchte ich nur noch zugeben, daß diese Perspektive bedeutet gar nicht eine schlechte Hoffnungslosigkeit oder Nichtperspektivität, ein "Anarchismus" oder Wertanarchismus, wie es die Vertreter des harten Universalismus vorwerfen könnten (als ob dies hieße daß man damit jede normative oder regulative Instanz verliert, wie z. B. eine intersubjektiv geltende Evidenz). Die Auseinandersetzung mit solchen Problemen geht weit über den Rahmen dieses Entwurfes. Für diese Gelegenheit kann jene fruchtbare Perspektive erwähnt werden, die bei Albrecht Welmer als die Idee einer neuen liberalen Kultur zur Sprache kam. Es geht zuerst um eine Kultur des Denkens die ein kultivierte, gewaltlose Lebensverfassung als die Verfassung von verschiedensten "Sprachspielen" oder Lebensformen voraus setzt und fordert. Wenn man Welmers Programm ganz kurz zusammenfassen kann, könnte es durch fast programatische und, (es scheint mir) hochverpflichtende Worte dargestellt werden:

"Mehr an Toleranz, die Bereitschaft mit Pluralitäten zu leben, die Bereitschaft nach neuen Beschreibungen oder Interpretationen alter Probleme, oder die Bereitschaft auf das zu hören, was andere zu sagen haben. Wenn die Anerkennung von Kontingenz schließlich die Anerkennung impliziert, daß "endliche, sterbliche, zufällig existierende menschliche Wesen" den Sinn ihres Lebens aus nichts herleiten können als auch aus "anderen endlichen, sterblichen, zufällig existierenden menschlichen Wesen" (aus: Richard Rorty: Kontingenz, Ironie und Solidarität, Ff/M, Suhrkamp, 1989, S. 86), dann muß jeder Versuch theologisch, metaphysisch oder wissenschaftlich inspirierte Sinnesentwürfe gesellschaftlich verbindlich zu machen, als zutiefst diskreditiert erscheinen. Wenn aber die Anerkennung von Kontingenz.../.../ die Destruktion der intellektuellen Grundlagen von Dogmatismus, Fundamentalismus, Intoleranz und Fanatismus impliziert", dann behauptet Welmer einen "Zusammenhang zwischen den Argumenten von Kontingenz und denen für eine liberale Kultur"(vgl. Albrecht Welmer, *Endspiele: Die universöhnliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1993, S. 168. f.) Jetzt aber beginnen die Probleme: wie sich, nämlich, ohne Universalansprüche in der Welt des Kontingenten doch orientieren. Hier müßte offensichtlich doch ein regulatives Prinzip wieder gefunden werden, etwas "Universelles", was uns alle als Menschenwesen verbindet, nicht aber durch den Zwang und nicht gewalttätig. Für Welmer ist es neuer *moralischer Universalismus*, der von neuem formuliert werden soll. Dies ist aber nur eine Aufgabe, die für unsere endliche und vielleicht zufällige Existenz die uns gemeinsam ist immer offen steht. Mit der Sympathie für Welmerschen Ansatz, den wir mit vollem Ernst zur Kenntnis nehmen sollten und in eine schwere Diskussion erst stellen können, schließe ich diesen Entwurf.

ČASOPIS ZA PSIHLOGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE HUMANISTIČNIH VED

Anthropos izhaja pod pokroviteljstvom Univerze v Ljubljani; izdaja ga Društvo psihologov Slovenije, Slovensko filozofsko društvo in skupina družboslovnih delavcev.

Izdajateljski svet:

dr. Ljubo Bavcon, Martin Čokl, dr. Božidar Debenjak, dr. Janez Gregorač, dr. Andrej Kirn, dr. Alojz Kodre, dr. Edvard Konrad, dr. Cvetka Mlakar, dr. Janek Musek, dr. Borut Pihler, dr. Marko Polič, dr. Hubert Požarnik, dr. Vojan Rus, dr. Jože Šter (predsednik sveta), dr. Andrej Ule, dr. Slavoj Žižek.

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo), dr. Milica Bergant (pedagogika), Zvonko Cajnko (sociologija), dr. Gabi Čačinovič-Vogrinič (psihologija), dr. Ludvik Čarni (sociologija), dr. France Černe (ekonomija), dr. Frane Jerman (filozofija), dr. Stane Južnič (politologija), dr. Valentin Kalan (filozofija), dr. Boris Majer (filozofija), dr. Vid Pečjak (psihologija), dr. Vojan Rus (filozofija), Stane Saksida (sociologija).

Odgovorni urednik: dr. Janek Musek, dr. Vojan Rus, dr. Frane Jerman

Tehnična urednica in tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektor: Mihael Hvastja

Časopis ima 4-6 števil letno. Rokopisov ne vračamo.

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 2;
telefon: 1769200

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na žiro račun
50100-678-46236

Cena te številke je 1500 tolarjev.

Oblikovanje ovitka: d.i.a. Metka Žerovnik

Računalniški prelom: MEDIT d.o.o., Notranje Gorice

Tisk: SKUŠEK

Naklada: 400 izvodov

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

Časopis izhaja s podporo Ministrstva za znanost in tehnologijo, Ministrstva za kulturo in Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete v Ljubljani.

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije št. 415-222/92 mb z dne 4. 3. 92 šteje časopis ANTHROPOS za proizvod od katerega se plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev.

