Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 65 (1985)
Heft: 7-8

Buchbesprechung: Das Buch
Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Anton Krättli

«Es wänd zwöi Liebi zäme»

Metamorphosen eines alten Liedes

Die Geschichte von den zwei Liebenden, die nicht zusammenkommen konnten, weil das Wasser viel zu breit und viel zu tief war, ist literarisch in mancherlei Form überliefert. In *«Hero und Leander»* hat sie die Würde der antiken Sage. Schiller schrieb seine Ballade, Grillparzer die Tragödie von *«Des Meeres und der Liebe Wellen»*. Durch Ovid, der dem unglücklichen Paar zwei seiner Heroiden gewidmet hat, fand der Stoff ausserdem Eingang in die Dichtung des deutschen Mittelalters: unter anderem begegnet man ihm in einer mittelhochdeutschen Versnovelle aus dem vierzehnten Jahrhundert und in einem holländischen Gedicht aus dem *«Minnenloep»* des Dirk Potter. Bis auf den heutigen Tag aber leben Bangen und Trauer um den ertrunkenen Geliebten in den Herzen fort durch das Volkslied von den *zwei Königskindern,* das in einer fast unübersehbaren Fülle von Varianten überliefert ist und gesungen wird. In Schweden und Dänemark ist die Ballade schon früh bezeugt. Aus dem Westfälischen besitzen wir einen vollständigen Text, den Annette von Droste-Hülshoff aufgezeichnet hat. In den Niederlanden, am Rhein und an der Mosel, an der Havel und bis vor dem Krieg auch in Schlesien, in Ostpreussen und im Baltikum liess sich das Volkslied nachweisen. In Frankreich sind liedmässige Gestaltungen der Sage vom Schwimmer, der das Licht am Fenster seiner Liebsten sucht, gesammelt worden; Italien und Spanien kennen sie ebenfalls im Volkslied, und ausserdem muss der Stoff in der Ukraine, in Ungarn und gar in Syrien fortleben, denn auch in diesen Ländern wird die traurige Mär gesungen oder erzählt. Die Volksliedforschung ist ihr auf all diesen Wegen nachgegangen.

Eine eigene Fassung steuert der Aargau bei, und zwar – wie ich vermute – eine der schönsten. Sie verlegt den Vorgang an den hier einzig möglichen Schauplatz: an den Hallwilersee. Dort haben Ernst Ludwig

Rochholz und nach ihm Sigmund Grolimund siebzehn Strophen des alten Liedes aufgenommen.

Man kann also sagen, dass weder Raum noch Zeit der traurigen Liebesgeschichte unüberwindliche Hindernisse entgegensetzten. Das verwundert nicht, wenn man die Einfachheit und Grösse der Begebenheit bedenkt, die da erzählt wird. Zwei, die sich innig lieben, sind durch einen Meeresarm oder einen See getrennt. Das Mädchen will dem Geliebten mit einem Licht in dunkler Nacht den Weg über das Wasser weisen. Aber das Licht erlischt, vielleicht aus Unachtsamkeit, weil der Sturm es ausbläst oder weil böser Wille es löscht, und der Knabe ertrinkt. Aus Verzweiflung darüber, vielleicht auch aus einem Gefühl der Schuld folgt ihm das Mädchen im Tode nach. Das kann überall auf der Welt geschehen sein. Und überall werden sich an dieser einfachen Geschichte Sehnsucht und Treue überwältigend rein darstellen. Wie der Jüngling gegen die Wellen und gegen die Dunkelheit ankämpft: welch ein Bild des Mutes und der süssen Hoffnung! Wie das Mädchen voller Unruhe an den Strand eilt: welch ein Beispiel für die Ahnungskraft der Liebe! Und wie es dem Ertrunkenen im Tode nachfolgt: welch ein Zeugnis für der Liebe Gewalt! Unter allen Himmelsstrichen haben Liebende diese Sprache, so hart und unerbittlich sie klingen mag, im Tiefsten verstanden.

Indem wir aber die Sage, das Drama Grillparzers und die Volkslieder in einem Atemzug nennen, setzen wir voraus, es sei eins aus dem andern hervorgegangen oder es habe doch alles eine gemeinsame Grundlage. Eben das ist eine der Fragen, vor die sich die Forschung in diesem Fall gestellt sieht. Wanderte das Lied von den Königskindern vom Süden nach dem Norden oder vom Norden nach dem Süden? Welches ist denn seine ursprünglichste Gestalt, welches sind Spätformen? Die Frage, die ich hier stellen möchte, ist bescheidener. Ich frage mich, warum mir das Lied in der Form besonders rein und tief erscheint, in der es noch zu Rochholz' und Grolimunds Zeiten am Hallwilersee gesungen wurde. Lässt sich, was dem Gefühl selbstverständlich scheint, durch Vergleich und kritische Einsicht begründen?

Geringfügige Abweichungen der Fassung, die Rochholz und Grolimund gefunden haben, gegenüber dem Text der Annette von Droste-Hülshoff teilt unsere Form des Liedes mit andern. Wenn das Mädchen erwägt, dass sein Licht in der Höhe vom Wind, in der Mitte von den Kindern, in der Tiefe aber von einem bösen Weib ausgelöscht werden könnte, so deckt sich dieser Zug, den der westfälische Text nicht kennt, mit einer von Valentin Fuhrmann nach 1563 überlieferten Fassung. Dass es überdies «*ein böses Weib*» und nicht wie im Text der Droste «*eine falsche Nonne*» ist, die dem Schwimmer zum Verhängnis wird, ist eine auch sonst vor-

kommende Variante. Auch die Zahl und die Reihenfolge der Strophen wollen nicht allzuviel besagen. Die Droste gibt zwanzig, Rochholz/Grolimund geben siebzehn. Eine einzige Strophe leitet in der Aargauer Fassung nach dem Gespräch zwischen Mutter und Tochter sofort über zur Fischerszene, während es im westfälischen Text deren vier sind. Angesichts der zahlreichen Varianten, die das Deutsche Volksliedarchiv gerade für den Fall der «*Königskinder*» anbietet, sehen wir auch darin und in anderen kleinen Abweichungen der Stropheneinteilung nichts, was besonderer Erwähnung wert wäre.

Grössere Eigenständigkeit bekundet sich in der Sprachgestalt. Merkwürdig berührt gleich in der ersten Strophe das Präteritum *schrau,* das wohl durch Diphtongierung einer nach der Mehrzahl *schrûwen* gebildeten Einzahl entstanden sein könnte und für die Sprache unserer Fassung charakteristisch ist. Mundart und Schriftsprache scheinen sich darin die Waage zu halten. Ein ähnlicher Fall ist *sprung,* der zweimal vorkommt. Eigenklang haben natürlich die originellen Dialektwörter, die sich wie selbstverständlich in die Ballade einfügen. Das Anneli fragt sich etwa, wo es denn das Licht hinstellen solle, damit es nicht *abewütscht,* das alte Weib löscht die Flamme mit ihrem *Chib,* was der Mundartausdruck für Fluch ist, und der Fischer soll, um den Knaben zu suchen, dem blauen *Striemeli* nachfahren.

Von derartigen Äusserlichkeiten angezogen, die unsere sprachliche Beziehung zur Aargauer Fassung intimer gestalten, gewahren wir im Kern des Liedes, wie es bei Rochholz und Grolimund überliefert ist, wahre Kleinodien der reinen Empfindung, die unsere Vorliebe erklären und unser Urteil bestätigen. Schon dass Liebe und Tod nun nicht hochgestellten Partnern aus königlichem Geblüt widerfahren, rückt uns das aargauische Lied in menschlichere Nähe. Die Fassung, die am Hallwilersee gesungen wurde, verhält sich zum Lied von den zwei Königskindern wie ein bürgerliches Trauerspiel zu einer Königstragödie. Aber die volle Kraft der Anverwandlung, die hier gewirkt hat, spüren wir erst in drei ganz allein dem Aargauer Text gehörenden Wendungen.

Den meisten Fassungen, so verschieden die erzählenden Eingangsstrophen und der Schluss auch sein mögen, ist das Gespräch zwischen Mutter und Tochter gemeinsam, ein Topos offenbar. Der Typus des Dialogs, in welchem die Mutter ihre Tochter zurückhalten will und ihr die Begleitung durch Bruder oder Schwester empfiehlt, greift selbst über dieses bestimmte Volkslied hinaus. Hilde Kommerell, die in ihrer Tübinger Dissertation über «*Es waren zwei Königskinder*» ein reiches Material vorlegt, geht sogar so weit, dieses Zwiegespräch als den ursprünglichen Kern überhaupt, die an «*Hero und Leander*» anknüpfende Einleitung und den

Schluss als veränderliche Zusätze aus späterer Zeit anzusprechen. Sie gewinnt damit den Anschluss an eine ganze Reihe von Volksliedern und weist selbst Beziehungen zu Neidhart von Reuental nach, in dessen Tanzliedchen in der Tat auffallend ähnlich gebaute Wechselgesänge zwischen Mutter und Tochter, hier freilich in ganz anderem Zusammenhang, vorkommen. Das Mutter-Tochter-Gespräch bildet jedenfalls einen erstaunlich beständigen Bestandteil nicht nur in den zahlreichen Überlieferungen des Liedes von den Königskindern, sondern im Volksliedgut insgesamt, wovon man sich mühelos beim Blättern in «*Des Knaben Wunderhorn*» überzeugen kann. Die fast formelhaften Wendungen dieses gesungenen Dialogs scheinen der Abschleifung am stärksten widerstanden zu haben.

Aber gerade in diesen Strophen nun stehen im Aargauer Text die Abweichungen, die diese Fassung von allen andern unterscheiden und – wie ich meine – besonders auszeichnen. Wenn die Tochter begründen soll, warum sie ans Wasser will, gibt sie im Text der Droste an: «*Mine Augen dot mit der so wê.*» Etwa vom Weinen? Aber warum weint sie denn, wenn sie doch noch nicht wissen kann, was mit ihrem Liebsten geschehen ist? Im Lied vom Hallwilersee lautet die entsprechende Stelle:

Das Anneli sprung zu der Mueter:
Erlaubet mir's an den See!
I möcht mini Händeli chüele,
Si tüend mer im Härze weh.

Ihr Schmerz ist Herzensangst, und ergreifend einfach findet diese Angst darin ihren Ausdruck, dass sie ihre heissen Hände im Wasser kühlen möchte. Auch wenn wir das nur als eine rührend naive Ausrede verstehen wollen, welche Beklommenheit der Seele spricht aus diesen einfachen Zeilen!

Aus tiefster Seele wahr sind denn auch die andern Ausreden, die das Mädchen erfindet, um die Begleitung von Schwester und Bruder auszuschlagen. Im westfälischen Text hören wir sie sagen, das Schwesterchen sei noch ein Kind und pflücke alle Blumen am Ufer, und wenn es auch nur die wilden abreisse und die zahmen stehen lasse, so würden die Leute doch sagen, das habe das Königskind getan. Das Brüderchen aber schiesse alle Vöglein am Strand, so dass es dann wiederum heisse, das Königskind habe das getan. Wie aber begründet das Anneli vom Hallwilersee seine Ablehnung der Begleitung durch Bruder oder Schwester?

Ach Mueter, lieberi Mueter,
Mis Schwöschterli isch es Chind,
Es günnt die chline Blüemli ab,
Wo nonig zitig sind.

Ach Mueter, lieberi Mueter,
Mis Brüederli isch es Chind,
Es springt de chline Waldvöglene no,
Wo nonig gfäderet sind.

Dass Pfanze und Tier als Geschöpfe genommen werden, denen man ihre Zeit zum Leben lassen soll, gehört allein der Aargauer Fassung. Im Munde des Mädchens, das selbst den Tod vor der Lebensreife erleiden wird, gewinnt die zweifache Begründung an Tiefe und Bedeutung. Sie nimmt das Motiv des ganzen Liedes auf: ein Fund, der dem einfachen Volkslied den Adel höchster Kunst einträgt. Denn diese wenigen Retuschen erst schmelzen die «Ach-Mutter»-Strophen ganz ein und geben ihnen eine tragende Funktion. Mögen sie aus leichtfertigen Tanzweisen stammen, aus der mutwilligen Wechselrede zwischen Mutter und Tochter, bei der es darum geht, das Mädchen vor den Verführungen der Männer zu warnen, – mag auch überdies die Herkunft der Einleitungsverse umstritten sein und ihre Herleitung aus der Sage von Hero und Leander sogar hypothetisch: das Lied *«Es wänd zwöi Liebi zäme»*, das Rochholz und Grolimund aufgezeichnet haben, erscheint als ein kostbarer Fund und ein geschlossenes lyrisches Gedicht. Ganz zu Unrecht ist es weniger bekannt als das vielgesungene *«Im Aargäu sind zwöi Liebi»*. Schön Anneli allerdings, das schon lang einen anderen Mann hat, wenn sein Jungknab übers Jahr im anderen Sommer aus dem Krieg heimkehrt, bleibt seiner Untreue zum Trotz ein anmutiges Wesen. Warum auch musste in den Krieg gezogen werden, wo soviel Liebreiz nur der Eroberung harrte! Wenn aber die Flatterhaftigkeit dieser Schönen reizvoll sein mag, so gehört unsere tiefere Liebe doch dem anderen Anneli, das dem Liebsten über den Hallwilersee leuchtet und in seiner grenzenlosen Trauer über den Verlust dem Ertrunkenen in den Tod nachfolgt. Es büsst, nach der Meinung von Sophie Hämmerli-Marti, tausendfach seiner leichtfertigen Schwester Schuld. Schon aus Gründen ausgleichender Gerechtigkeit sollten wir es deshalb ebenso in Ehren halten.

Eine Geschichte wie die, von der dieses traurige Lied erzählt, darf natürlich nicht einem Land oder einer Nationalliteratur zugeschrieben werden. Sie ist Gemeingut. Daran aber, wie an einzelnen Orten dieses gemeinsame Gut aufgenommen, wie es angeeignet und bewahrt, vielleicht auch verändert worden ist, mag man den Grad der Teilnahme abschätzen, die ihm entgegengebracht wurde. Der Aargau verhielt sich im vorliegenden Fall vorbildlich. Er übernahm nicht nur. Er antwortete im Nehmen selbst mit Gegengaben, die das Geschenk veredelten.

Geschichte, Existenz und Selbstverständnis der Frau

Zu neueren Publikationen

Weiblicher Lebensentwurf – eine Sache der Privilegierten

«Die Geschichte der Frauen: Erlebt, erlitten, vergessen», so überschreibt die Historikerin *Monika Blöcker* eine Übersicht über die Geschichte der Frauen im Abendland, und sie begründet den Titel mit Fakten, die wir kennen und gern vergessen: *«Aus früheren Epochen besitzen wir kaum eigene Schriften von Frauen, und wenn es welche gibt, sind sie meist von der Sorge um andere bestimmt. Intime Tagebücher, die aus weiblicher Sicht Aufschluss gäben über ihre Sozialisation, ihre täglichen Erlebnisse und ihre Lebenserfahrungen schon gar nicht. Die Betroffenen äussern sich nicht; sie sind angehalten worden, zu schweigen»* [1] In einem Gedicht über die Grabstele der Hegeso schreibt *Marie Luise Kaschnitz* die folgenden Verse, welche die Normalbiographie einer privilegierten Frau in wenige Sätze zusammenfassen:

«Was gilt mir denn,
was mein Verdienst gewesen
Dass ich die Sorge trug
und euch verschonte
Dass ich euch Wünsche
von den Lippen lesen
Und schweigen konnte.» [2]

Wem sein Verdienst so wenig gilt, der oder die lebt auch nicht ein Leben, das zu einer aufzeichnungs- und erinnerungswürdigen Biographie werden könnte. Entsprechend selten sind, bis in die letzten Jahre, biographische Werke über Frauen. Über welche Frauen denn wüssten wir genug für eine Lebensbeschreibung?

Die *«Femmes célèbres»* sind, auch wenn sie in Leder gebunden erscheinen [3], nichts als ein Spezialfall der Geschichtsschreibung. Um so dankbarer ist man für die Doppelbiographie, welche die Soziologin *Elisabeth Badinter* zwei Frauen des 18. Jahrhunderts widmet: *«Emilie, Emilie. Weiblicher Lebensentwurf im 18. Jahrhundert.»* [4]

Um in dieser Zeit zu einem eigenen Lebensentwurf zu kommen, und nicht nur zu einem unter Zwängen zugebrachten Dasein, dazu musste man allerdings gerade als Frau eine Privilegierte unter Privilegierten sein! Das gilt für Emilie du Châtelet und Louise d'Epinay in hohem Masse: beide gehörten sie dem Adel an (dem hohen Adel die erste, dem Provinzadel die zweite), beide waren sie ungewöhnlich begabt, beide die Lieblinge eines um vieles älteren Vaters, der sie in einem unüblichen Mass geistig förderte; beide waren sie, obgleich nicht eigentlich schön, doch attraktiv genug, um die bedeutendsten Männer der Zeit als Gesellschafter, Freunde, Liebhaber zu gewinnen, und beide erfuhren sie zwar nicht durch ihre uninteressanten Ehemänner, wohl aber durch ihre Liebhaber jene Förderung und Anregung, ohne die eine Frau, in ihren Bildungsmöglichkeiten beschränkt wie sie war, sich geistig nicht entwickeln

konnte. Bleibt zu ergänzen: beide waren sie selbstdiszipliniert, intellektuell und eigenständig genug (Elisabeth Badinter sagt: ehrgeizig genug), um aus dem, was sie empfingen, auch ein Werk zu gestalten.

Dennoch sind sie in der Geistesgeschichte vor allem als Freundinnen und Geliebte der hochberühmten Männer bekannt geworden: Emilie du Châtelet durch Voltaire, Louise d'Epinay durch Rousseau (in Parallele zu dessen «*Emile*» nannte sie sich Emilie) und vor allem durch den Schriftsteller und Diplomaten Friedrich Melchior von Grimm. Elisabeth Badinter stellt dies richtig, ohne die Frauen zu überschätzen, zeigt, dass sie eigenständige geistige Persönlichkeiten mit einem ungewöhnlichen Durchsetzungvermögen und Durchhaltewillen waren. Die ungebräuchliche Form der Doppelbiographie, deren sie sich bedient, erweist sich als höchst anregend; sie ermöglicht Vergleiche, mit Parallelen und Gegenüberstellungen; es tritt klar zutage, was die beiden Frauen verbindet und was sie trennt:

Emilie du Châtelet war nach Lebensstil und Begabung die «männlichere» der beiden (vielleicht musste sie deshalb mit extravaganter, pompöser Kleidung ihre Weiblichkeit betonen); sie fand ihren geistigen Weg leicht und setzte ihn, früh eine autonome Person, unbeirrt fort; der Sitte ihres Standes entsprechend, kümmerte sie sich um ihre Kinder kaum, ging nicht selten über Wünsche und Bedürfnisse ihrer Freunde hinweg. Eine verlässliche und angenehme Partnerin war sie nur für wenige; sicher war sie es für Voltaire, mit dem sie ihr Interesse für Physik teilte. Ihm gegenüber erwies sie sich – hier nun «weiblich», wie es im Buche steht – als die Liebesfähigere und Treuere – sie litt entsprechend unter dem Erkalten seiner Leidenschaft – und war dann doch, nach einer langen Krise, stark genug, die Einsamkeit zu ertragen, die Arbeit wieder aufzunehmen und auch ihre Gefühle in einer letzten Liebe aufleben zu lassen.

Louise d'Epinays Leben war ungleich schwieriger, ihre Wege und Umwege entsprechend länger. Sie schien zunächst prädestiniert, ein Frauenleben zu führen, wie es den Idealen einer späteren Zeit, des Bürgertums, entsprach: als liebevolle Gattin und Mutter. Ihr Mann zerstörte die Liebesideale und -illusionen der jungen Frau im ersten Ehejahr; die sorgfältige Erziehung, die sie den Kindern zukommen liess, endete in Enttäuschungen. Was ihr half, waren ihre Freunde, waren ihre Liebschaften – war letztlich die Arbeit. Mit dieser wollte sie zunächst im Verborgenen bleiben, nach alter Frauenart ihre Verdienste verschweigen (ihre Theaterkritiken erschienen anonym, ein Roman blieb unveröffentlicht). Erst das letzte, für sie zentrale Werk, zeichnete sie mit ihrem Namen: sie trat damit keinem Geringeren als Rousseau entgegen, indem sie für eine gleichwertige Bildung der Mädchen eintrat. Die *Conversations d'Emilie*» wurzeln in ihrer eigenen, in einer ganz weiblichen Erfahrung: in ihrer aufopfernden Betreuung und Erziehung ihrer Enkelin. Und doch sind sie gegen den Strich der geltenden Frauenerziehung, gegen das geltende Frauenideal geschrieben – ein Signal der Emanzipation.

Als vorbildlich will Elisabeth Badinter die beiden Frauen auch verstan-

den wissen. Ihre Biographie hat ein Programm: sie soll beweisen, dass Ehrgeiz kein Geschlecht hat, dass er auch das Leben einer Frau bestimmen kann und ihr angemessen ist. Ehrgeiz hat kein Geschlecht: die Tonart ist heute und in unserem Lande ungewöhnlich; häufiger hören wir, dass Ehrgeiz unweiblich und bei Frauen unsympathisch sei. *«Emilie, Emilie»* wirkt in dieser gedämpften Atmosphäre wie ein heller, befehlender Fanfarenstoss. Dennoch scheint mir Elisabeth Badinter den Begriff «Ehrgeiz» zu weit zu fassen: sie packt in diese – scheinbar fest umrissene – Eigenschaft vieles, was vermutlich ineinanderspielt, ohne doch zusammenzugehören: Ehrgeiz im Sinne der Ehrsucht, wie sie dem 18. Jahrhundert eigen war, aber auch das, was man heute, etwas modisch, als «Selbstverwirklichung» bezeichnen würde – dazu einen Leistungswillen, wie er mit Ehrgeiz nicht identisch ist; dazu geistige Interessen, die bei beiden Frauen so stark im Spiel sind und die vom Ehrgeiz weder hervorgerufen noch gelenkt werden können. Eine grössere Differenzierung wäre hier wichtig – dies um so mehr, als gerade heute – bei Männern wie bei Frauen – eine berechtigte Skepsis gegen den blossen Ehrgeiz (als Teil einer auf Konkurrenz begründeten Leistungswelt) besteht. Diesen vom Schimpfwort «unweiblich» getrennt zu haben, das allerdings dürfte Elisabeth Badinter gelungen sein.

Die Kehrseite der Medaille

Ehrgeiz, Leistungswille, geistige Interessen, Lebensentwurf – Fremdwörter für die meisten Zeitgenossinnen der beiden Emilies, wie auch global gesehen, für die meisten der unseren. Überleben heisst zumeist das Lebensthema nicht nur bei Frauen; es ist oft das einzige. Sich dessen bewusst zu werden, sich auch der eigenen exzeptionellen Situation bewusst zu werden, dazu gibt es Publikationen genug, die das Lebensbild der beiden Emilies ergänzen, korrigieren. Für schweizerische Verhältnisse z. B. eine beachtenswerte Sondernummer der Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte, unter dem Titel *«Frauen: Zur Geschichte weiblicher Arbeits- und Lebensbedingungen in der Schweiz»* [5]. Da wird vielseitig, konkret und solid informiert über die verschiedenen Arbeitsbereiche und deren ökonomische Bedingungen, über Abtreibung, über die Rationalisierung der Hausarbeit.

Dass die ökonomische Benachteiligung der Frau – umso gravierender, je tiefer die soziale Schicht – zwar in der Gegenwart wesentlich gemildert, aber nicht aufgehoben ist, das übrigens beweist ein Aufsatz von *Carola Möller («Frauenarmut / Ein Strukturprinzip unserer patriarchalisch-kapitalischen Gesellschaft»)* [6]. Und als unerwartet ergiebig erweist sich ein Buch aus dem angelsächsischen Bereich, dessen Thema auf den ersten Blick allzu biologistisch erscheint und das sich doch als Beitrag zur Sozialgeschichte der Frau verstanden wissen will und einen solchen Beitrag auch leistet: *Edward Shorter: «Der weibliche Körper als Schicksal»* [7]. Geradezu programmatisch ergänzt und korrigiert der Autor das Bild, das man aus Biographien wie derjenigen von Elisabeth Badinter gewinnt: er beschäftigt sich nicht mit den Eliten,

sondern mit dem, was er etwas treuherzig, aber durchaus klar als das «einfache Volk» bezeichnet; er beschreibt, wie die Bauers- oder Handwerkersfrau ihren Körper erfuhr, wie sie durch ihn tatsächlich zu einem Opfer wurde: ein Opfer der Männer, zu deren sexueller Verfügbarkeit sie verurteilt war; ein Opfer der Familie, die sie zu einem dauernden Existenzkampf zwang; ein Opfer der Natur, indem sie von Krankheiten heimgesucht wurde, die sich an den zahlreichen und häufig schwierigen Geburten anschlossen. Die Aufzählung zeigt, dass Biologie und soziale Situation sich verbinden, in einer Wechselwirkung, die für die einzelne Frau ein eigentlicher Teufelskreis war: ihre physische Anfälligkeit vor allem im Prozess der Fortpflanzung liess sie als zweitklassiges Wesen erscheinen – und sie konnte sich gegen dieses Verdikt nicht wehren, weil ihr, unterernährt (in grösserem Mass unterernährt als der Mann) und durch das Kindbett geschwächt, wie sie war, die Kraft dazu fehlte, aber auch, weil sie aus vielen Gründen dieses Verdikt internalisiert hatte.

So speziell, ja abwegig, das Thema wirkt: die Ergebnisse können vieles erhellen. Dies schon deshalb, weil der Autor ganz verschiedenartige Quellen benützt und in Zusammenhang bringt: Fakten der Sozialgeschichte, Berichte von Ärzten, aber auch Sprichwörter und volkstümliche Heilmethoden. Besonders die letztgenannten Dokumente illustrieren, wie gross die Frauenverachtung in früheren Jahrhunderten war, wie stark auch die Angst vor der Frau, der man gerade in der Zeit der Schwangerschaft und Geburt dämonische Kräfte zutraute. Indem die Männer sich vor den vermeintlichen Dämonen schützen wollten, liessen sie die Frauen in ihren schwierigsten Lebensphasen allein – und diese wiederum halfen sich gegenseitig in ihrer Isolation und Gefährdung, indem sie sich zu Frauengemeinschaften fanden, die ihrerseits die Männer ausschlossen. Was wir heute, in der Zeit der Frauenbewegung, als eine Art Segregation der Frauen kennen, hat also, Shorters Darstellung zufolge, durchaus eine Vorgeschichte in früherer Zeit.

Shorter vertritt die interessante und bedenkenswerte These, dass eine Frauenbewegung von einiger Durchsetzungskraft erst entstehen konnte, als die Frauen durch den Fortschritt der Medizin körperlich und in der Folge auch in ihrem Selbstgefühl genügend erstarkt waren – und als die auf Angst gegründete Feindschaft und Trennung zwischen den Geschlechtern wenigstens im privaten Bereich abgenommen hatte. Die oben erwähnte Segregation der Frauenbewegung hält er deshalb – auch dies eine bedenkenswerte These – für eine vorübergehende Erscheinung; die Emanzipation der Frau ist für ihn eine Sache, an der beide Geschlechter ein Interesse haben.

Es genügt, die Bücher von Badinter und Shorter nebeneinanderzustellen, um zu begreifen, in was für einer Breite der Themen und Vielfalt der Methoden sich heute die feministische Forschung bewegt. Eine Übersicht wäre nur mehr durch einen gigantischen Forschungsbericht zu gewinnen – eine Auswahl wie die hier getroffene, ist notwendig eklektisch, fragmentarisch. Und doch drängt sich auf, die Ergebnisse, die in speziali-

sierten Untersuchungen gewonnen wurden, auch wieder in Beziehung zueinander zu setzen: gibt es doch keinen Bereich der Gesellschaft (von der Ökonomie bis zur Ästhetik), der nicht aus der Frauenperspektive auf neue Art gesehen werden kann. Das zeigen die verschiedenen Sammelbände, die es zu diesem Thema gibt: z. B. das von *Luise F. Push* herausgegebene «*Handbuch*» mit dem provokativen Titel «*Inspektion der Herrenkultur*»[8] oder, aus schweizerischer Sicht, sachlich im Titel wie im Ton, eine Ringvorlesung an der Universität Zürich: «*Frau – Realität und Utopie*»[9].

Ungewöhnlich ist bei diesem Band der Einstieg durch einen sehr persönlich gehaltenen Beitrag von *Gret Haller,* in dem die Politikerin (heute Schuldirektorin der Stadt Bern) sich selbst auf ihr Verhalten in einer ausgesprochen männlichen Berufswelt befragt, fest entschlossen, das, was sie die «weibliche» (= ganzheitliche) Welt nennt, nicht zu verraten, ohne sich doch auf eine Insel zurückzuziehen, das heisst, beispielsweise, Unsicherheit nicht gegen vorgetäuschte Sicherheit einzutauschen, verletztlich zu bleiben, ohne den Kampf aufzugeben.

Ich erwähne diesen Beitrag, auch wenn er nicht typisch ist für den ganzen Band, sondern daraus eher einen Farbtupfer persönlicher Art darstellt. Auf die einzelnen Referate einzugehen, fehlt der Raum, einige davon hervorzuheben wäre ungerecht. Die Spannweite der Themen ist beeindruckend: sie reicht von Fragestellungen, die konkret den Körper betreffen («*Frau und Sport*», «*Frau und Krankheit*») bis zu der weiblichen Perspektive in der Kunstgeschichte und der Frage nach einer weiblichen Ästhetik in der Literatur. Mit Recht hebt *Brigitte Weishaupt* in ihrem abschliessenden philosophischen Beitrag hervor, dass im Ganzen der Vorlesungen das Utopische gegenüber der Information über das Bestehende zu kurz komme: es wird sozusagen der Philosophie delegiert – und müsste doch, meine ich, in allen Beiträgen vorhanden sein, aus der konkreten Erfahrung herauswachsen und noch etwas von deren Erdgeruch an sich tragen. Einige zentrale Themenkreise werden nicht berührt: so die feministische Theologie (die das Element des Utopischen ohne Zweifel verstärkt hätte), so der Themenkreis Frau und Gewalt – und die feministische Linguistik, deren Fehlen besonders auffällt, geht es doch in zahlreichen Referaten um Sprache oder um die Sprachlosigkeit der Frau – und benützen doch alle Referentinnen, mehr oder weniger bewusst, die Sprache. Gerade die feministische Wissenschaft müsste ihren Sprachgebrauch streng kontrollieren (und nicht nur auf sexistische Elemente hin). Wenn ich lese, dass die Frauen «*literarisch heute auf dem Vormarsch sind*» (der Satz wird zitiert), zucke ich zusammen. Wie verträgt sich die militärische Metapher mit der sensiblen Sprache, die gerade bei den weiblichen Schriftstellern auffällt? Und wer von ihnen möchte denn marschieren, womöglich im Gleichschritt? Feministische Linguistik müsste das Sprachbewusstsein auch in dieser Hinsicht schärfen – anders gesagt, Lesende und Schreibende müssten es sich schärfen lassen – und nicht nur auf die im engsten Sinn sexistischen Elemente achten. Sich dieser bewusst zu werden, ist allerdings wichtig – es ist oft genug auch amüsant.

Feministische Linguistik – ein Pflichtfach für Männer?

Doch braucht es vielleicht einen weiblichen Blickwinkel, um festzustellen, dass die feministische Linguistik einer der anregendsten Zweige der gegenwärtigen linguistischen Forschung ist. Oder, anders gedreht, dass die feministische Sicht sich an der Sprache in einem besonders hohen Mass bewährt, indem sie darin Mechanismen und vor allem Atavismen aufdeckt, deren man sich bis in die letzten Jahre nicht bewusst war. Etwa den Atavismus (ist es nur ein Atavismus?), der Mann sei der Inbegriff des Menschen; etwa den Atavismus einer herablassenden und manchmal fast liebevollen Frauenverachtung.

Es ist kein Zufall, dass die feministische Linguistik Aufmerksamkeit erregte – und zugleich, als besonders «männerfeindlich» provozierte. Es verlangt offenbar ein ungewöhnliches Mass an Einfühlung, wenn ein männlicher Sprachbenützer begreifen und nachvollziehen soll, eine wie starke Wertung in den Adjektiven *«herrlich»* und *«dämlich»* gleichsam eingefroren ist – oder sich vorstellen, wie das wäre, als Mann von nicht ganz jungen Jahren als *«Herrlein»* angesprochen zu werden. Solche Vorstellungen wären aber eine wunderbare Übung in dem schwierigen Unternehmen, sich an den Platz des/der anderen zu versetzen, die Welt wenigstens für Augenblicke aus deren Augen wahrzunehmen [10].

Die feministische Linguistik – als Analyse des schriftlich fixierten Sprachbestands – hat allerdings kaum greifbare Wirkungen erzielt – mit wenigen Ausnahmen: die Anrede *«Fräulein»* könnte doch eines langsamen Todes sterben; Pluralformen könnten sich durchsetzen, die beide Geschlechter umfassen (etwa *StudentInnen*). Andere Änderungen (*jedermann/jedefrau*) werden nur in einem kleinen, geschlossenen Zirkel praktiziert – und wirken auf die meisten gekünstelt.

Dass aber durch die Analysen der feministischen Linguistik – unter anderem durch die bewusst satirischen Glossen von *Luise F. Push* [11] – unser Sprachbewusstsein geschärft wurde – und ich meine dabei das Sprachbewusstsein von Frauen *und* Männern, das ist zum mindesten zu hoffen – es ist zu hoffen vor allem für einen speziellen Bereich der feministischen Linguistik, den stark sozialwissenschaftlich bestimmten Vergleich des Redeverhaltens von Männern und Frauen. Hier stellt sich die Sprache sozusagen in jedem Augenblick selber her, ohne noch lexikalisch fixiert zu sein; hier wären deshalb Änderungen eher möglich (allerdings nur zusammen mit der Änderung unserer Gewohnheiten und vor allem unserer Vorstellungen vom unterschiedlichen Rang der Geschlechter). Die Ergebnisse, die *Senta Trömel-Plötz* in einer ersten Untersuchung vorlegte (sie sind inzwischen in einem von ihr herausgegebenen Sammelband verfeinert, präzisiert, auch verschärft worden) [12], seien hier plakativ und vereinfacht zusammengefasst:

In öffentlichen Diskussionen melden Frauen sich weniger häufig zum Wort als Männer, sie reden durchschnittlich weniger lange als sie – und werden doch häufiger unterbrochen. Sie leiten ihre Voten gerne mit einem abschwächenden *«ich glaube, ver-*

mute», «es ist meine Meinung», ein – während Männer ihre Ansichten als Fakten oder allgemeine Erkenntnisse präsentieren. Frauen nehmen häufig auf die Voten anderer Bezug, stützen sich auf sie oder grenzen sich gegen sie ab; auf ihre Voten dagegen wird selten Bezug genommen, und wenn, werden sie unter dem Namen des männlichen Gesprächsteilnehmers, der sie aufgreift, weitergegeben. So wird im Gespräch – offenbar unbewusst – eine hierarchische Rangordnung zwischen den Geschlechtern markiert, der sich auch die Frauen fügen, vermutlich ohne zu durchschauen, was sie tun, wenn sie ihrerseits die Voten der Männer wichtiger nehmen als die der Frauen.

Revision der Männersprache als einer Herrensprache: in der mündlichen Kommunikation vor allem wäre sie am Platz, könnte sie fruchtbar sein. Dazu müsste sie nicht nur von den Frauen wahrgenommen werden (die in der wissenschaftlichen Beschreibung lachend oder auch verärgert ihre eigene Situation wiedererkennen), sondern auch von den Männern, die darin ihr eigenes Sprachverhalten wie in einem Spiegel betrachten könnten. Kein angenehmer Anblick – aber ein Ansatz zur Veränderung der Kommunikation und damit implizit des Zusammenlebens der Menschen.

Gibt es eine weibliche Moral?

Frauen – so behauptet die feministische Linguistik, und sie belegt es in vielen Untersuchungen – Frauen haben einen anderen Redestil als Männer: eher kooperativ als kompetitiv, Gemeinsames suchend, persönlich gefärbt. Ähnliches behauptet und belegt die amerikanische Psychologin *Carol Gilligan* in bezug auf die Urteils- und Entscheidungsfindung in moralischen Konflikten. Was die feministische Linguistik anhand der Sprache zeigt, erläutert sie im Denken; zusammen mit anderen amerikanischen Psychologinnen ist auch sie auf der Suche nach einer neuen, einer den Frauen angemessenen, nicht nach männlichen Kategorien geformten Sprache. Nicht zufällig heisst der Titel der Originalausgabe ihres Buches *«In a different Voice»* – *«Voice»* hier zu lesen im Sinne von *«Ausdruck, Sprache»*. (Der Titel der deutschen Übersetzung heisst *«Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau».)* [13]

Carol Gilligan argumentiert gestützt auf drei eigene Untersuchungsreihen und anhand einer differenzierten Auseinandersetzung mit führenden Entwicklungspsychologen. Frauen – so stellt sie dar – bleiben im Urteil und in der Entscheidungsfindung stärker kontextbezogen als Männer; sie suchen den an der konkreten Situation beteiligten Einzelnen gerecht zu werden, sie möglichst wenig zu verletzen; sie sind kaum auf die eine, absolut richtige Lösung ausgerichtet, suchen vielmehr – scheinbar weniger anspruchsvoll, aber wohl realistischer – jene, die den Beteiligten am wenigsten schadet; dabei lassen sie sich nicht von einem abstrakten Rechtsbegriff leiten, sondern von Werten wie Fürsorge und Verantwortung. Misst man – zusammen mit vielen männlichen Entwicklungspsychologen – dem höchsten Grad der Abstraktion auch den höchsten moralischen Wert bei, dann sind die Frauen tatsächlich den Männern unterlegen. Aber man braucht nur zu

bedenken, welche Zerrformen der Entscheidung die männliche «Gerechtigkeitsmathematik» hervorbringen kann (Stichwort: *«fiat justitia pereat mundus»*), um einzusehen, dass der Parameter der weiblichen Entscheidungsfindung, die *«interpersonale Moral»* zum mindesten lebensfreundlicher ist.

Eine Testfrage (aus einer bei Carol Gilligan zitierten, nicht von ihr entwickelten Untersuchung) mag als Beispiel für die unterschiedliche Denkart dienen: Ein Mann – er heisst in der fingierten Situation Heinz, und entsprechend wird der Konflikt das «Heinz-Dilemma» genannt – braucht für seine todkranke Frau ein kostspieliges Medikament; doch fehlt ihm das Geld, und der Apotheker weigert sich, das Medikament ohne Bezahlung zu geben. Soll Heinz es nun stehlen, oder soll er seine Frau sterben lassen? Während offenbar die männlichen Befragten – darunter jugendliche so gut wie gestandene Männer – den konstruierten Konflikt mehrheitlich akzeptierten und den Erwartungen des Untersuchungsleiters entsprechend die beiden Rechtsbegriffe – einen juristischen und einen menschlichen – gegeneinanderstellten, bekundeten Frauen aller Altersstufen Mühe, auf die Alternative einzugehen, die sie offensichtlich als an den Haaren herbeigezogen empfanden. Sie verweigerten die gewünschte und erwartete Antwort, schugen andere, pragmatische, weniger dramatische Lösungen vor – und wurden vermutlich vom Untersuchungsleiter so lange als unreif angesehen, bis er sich einmal entschloss, den Parameter ihres Denkens als dem der Männer gleichwertig anzusehen.

Fast ein Scherzo zum Abschluss

Wer es unternimmt, über ein Frauenthema – gleichgültig welcher Art – zu reden oder zu schreiben, der/die wird früher oder später gefragt werden, ob er/sie damit nicht bloss eine künstliche Trennung schaffe. Schliesslich seien wir nicht vor allem Geschlechtswesen, sondern insgesamt Menschen, Individuen nämlich. Und ob man nicht fürchte, die Frauen, indem man von ihnen in besonderen Kapiteln, gar Büchern rede, gleichsam in ein Getto einzuschliessen. Da kann man nur zurückfragen: ob die Männer es denn anders gehalten hätten, wenn sie, jahrtausendelang, unter Männern über Männerfragen sprachen (Fragen, die bekanntlich von der militärischen Strategie bis zur Harmonielehre reichen). Darauf folgt, vermutlich, die abschliessend gemeinte Antwort: das sei, natürlich, nicht das gleiche; wenn Männer über Männer sprachen, so meinten sie damit – umfassender – den Menschen, wenn nicht gar die Menschheit. Da müsste man postulieren, dass Frauen, wenn sie unter sich von Frauen sprechen, auch nichts anders meinen als dies: den Menschen.

Wie dem auch sei: der Dialog zwischen Mann und Frau dürfte, in einem umfassenden, gleichsam geschichtlichen Sinn genommen, nach wie vor zum Schwierigeren gehören, was uns aufgegeben ist. Ich weiss vorläufig nur wie er *nicht* aussehen darf. Ein konkretes Beispiel: nicht so, wie neulich in einer Fernsehdiskussion zum Thema *«Kind und Karriere»*. Da diskutierte eine Frauengruppe unter Beizug *eines* Mannes. Der Alibimann – den gibt es neuerdings auch, wie

jahrelang die Alibifrau – allerdings mit der offenbar immer noch üblichen Verbeugung vor dem herrschenden Geschlecht: der Alibimann nämlich kommt als Fachmann. Beim genannten Thema ist es – dreimaliges Raten bringt es nicht an den Tag – ein Frauenarzt. Ein «lieber Herr Doktor» also – warum eigentlich bei *diesem* Thema nicht mit ebensoviel oder mehr Recht irgendein anderer: ein Lehrer, Pfarrer, Fabrikdirektor, Zirkusartist – oder ein Arbeitsloser, dessen Frau halt notgedrungen etwas beginnen muss, was man in ihren Kreisen nicht Karriere nennt!

Das Thema *(Kinder und Karriere: die beiden neuen grossen K!)* wäre aber wie kaum ein anderes dazu geeignet, von Männern und Frauen gemeinsam diskutiert zu werden. Denn es betrifft den Mann auch ohne Umweg über das, was seine Frau tut: auch er müsste sich fragen, wie er beides in Einklang bringt (oder eben in Disharmonie lässt), seinen Beruf und *seine* Kinder. Die beiden neuen grossen K – sie bezeichnen sehr genau die Nahtstelle, die unser öffentliches und unser privates Leben verbindet oder trennt. Trennen freilich dürften sich die beiden Bereiche nicht; doch wie sie sich durchmischen, davon zu reden, ergäbe nicht weniger als einen neuen Aufsatz.

Hinweise zu einem solchen erhält man aus vielen Publikationen der feministischen Wissenschaft. Um noch einen, und einen letzten Titel zu nennen: *Margarete Mitscherlich: «Die friedfertige Frau.»* [14] Die Autorin versucht, aus den psychoanalytischen Prämissen – und teilweise gegen sie – ein Frauenbild zu gewinnen, dem nichts von der Passivität und Insuffizienz anhaftet, die Altvater Freud der Frau zuwies: eine weibliche Existenzform zu entwerfen, die in den öffentlichen Bereich hinausreicht, ohne dass dabei die Eigenschaften verloren gehen, welche die Frau durch ihre Erziehung für den privaten Bereich erwarb. Versucht sie damit die Quadratur des Zirkels – oder entwirft sie eine Möglichkeit, die fern am Horizont erscheint?

Elsbeth Pulver

[1] Monica Blöcker-Walter, Die Geschichte der Frauen: Erlebt, erlitten, vergessen. In: Frau – Realität und Utopie. Hrsg. von Christa Köppel und Ruth Sommerauer, Verlag der Fachvereine, Zürich 1984. – [2] Marie Luise Kaschnitz, Gesammelte Werke, Bd. 5, Insel, Frankfurt 1984, S. 45. – [3] Les femmes célèbres, Editions d'art, Paris 1960. – [4] Elisabeth Badinter, Emilie, Emilie. Weiblicher Lebensentwurf im 18. Jahrhundert, Piper, München 1984. – [5] Sonderausgabe der schweizerischen Zeitschrift für Geschichte, Jg. 34, Nr. 3, 1984. – [6] In: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik, Heft I, Februar 1985. – [7] Edward Shorter, Der weibliche Körper als Schicksal. Zur Sozialgeschichte der Frau, Piper, München 1984. (Originalausgabe: History of the Woman's Body, Basic Books, New York 1982.) – [8] Feminismus, Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch. Hrsg. von Luise F. Push, edition suhrkamp 1983. – [9] Frau – Realität und Utopie, a.a.O. (vgl. Anmerkung 1). – [10] Luise F. Push, Das Deutsche als Männersprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik. edition suhrkamp 1984. – [11] Luise F. Push zitiert Heine: «Je wichtiger ein Gegenstand ist, um so lustiger muss man ihn behandeln.» (Das Deutsche als Männersprache, a.a.O., S. 12. – [12] Senta Trömel-Plötz: «Frauensprache, Sprache der Veränderung», Fischer Taschenbuch 1980;

Hrsg.: Gewalt durch Sprache. Die Vergewaltigung von Frauen in Gesprächen. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1984. – [13] Carol Gilligen, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau. Piper, München 1984. – [14] Margarete Mitscherlich, Die friedfertige Frau. Eine psychoanalytische Untersuchung zur Aggression der Geschlechter. Fischer, Frankfurt 1985.

Eine Tat, einen Tod erfinden

Zu Fritz H. Dinkelmanns Roman «Das Opfer»

In seiner grossangelegten sozialhistorischen Studie *Geschichte des Todes* hat Philippe Ariès die Hintergründe der modernen Todesangst aufgezeigt: Durch die Tabuisierung des Todes, durch seine Verdrängung aus dem Raum öffentlicher Anteilnahme ins isolierte Sterben der Intensivstation ist der Tod wieder wild und grausam geworden. Weil der Tod aus der Gesellschaft ausgebürgert worden ist, hat er sich erst recht in jedem einzelnen niedergelassen. Hier wirkt der Tod weiter, in illegaler Schwarzarbeit. Nicht nur vor dem Sterben, als Todesangst, sondern auch nach dem Tod, indem den Überlebenden die Trauer verweigert wird. Trauer gilt als Krankheit, der Leidtragende kommt zur Vermeidung von Ansteckung in Quarantäne. Die Totenstille ist heute die Stille über den Tod.

Fritz H. Dinkelmann hat bisher in seinen Gerichtsreportagen *Nach eigener Aussage* reale Fälle – Kriminalfälle, Todesfälle – geschildert. In seinem Erstlingsroman *Das Opfer* setzt er diese «Aussagen» nun um in Fiktion[1]. Er erzählt die Geschichte eines Todes. Doch sie ist mehr als die blosse Illustration der Erkenntnisse von Ariès, den Dinkelmann bei den «Quellen» seines Buches aufführt. Dinkelmanns Roman ist mehr auch als ein solchermassen sozialgeschichtlich unterbauter Kriminalroman, obwohl sich seine Handlung durchaus im Stil dieser Gattung erzählen liesse: Der prominente Rechtsanwalt Dahinden ist auf grausamste Weise ermordet worden. Als Täter stellt sich der Lastwagenfahrer Lampart der Polizei. Diese fahndet nur noch – vergeblich – nach seinem Tatmotiv. Im konventionellen Kriminalroman hätte nun der Detektiv, die personifizierte Aufklärung, aufzutreten. Bei Dinkelmann tritt an seine Stelle die Frau des Ermordeten, die junge Lehrerin Christa Dahinden. Doch die Aufklärung, die sie leistet, ist nicht eine kriminalistische; der Prozess, den sie durchmacht, ist kein juristischer. Um sich über sich selbst und ihre Beziehung zu ihrem Mann klarzuwerden, nimmt sie eine Beziehung zu seinem Mörder auf. Dies ist der dramatische Paukenschlag, mit dem Dinkelmann auf der ersten Seite der Erzählung den Leser raffiniert in ihr Zentrum bringt: «*Sehr geehrter Herr Lampart, Sie haben meinen Mann getötet. Darüber möchte ich mit Ihnen reden. Christa Dahinden.*»

In Rechtsanwalt Dahinden, wie er sich in Christas Erinnerung darstellt, zeichnet Dinkelmann das Psychogramm moderner Todesverdrängung. Höchstens im Western ist das Sterben noch ein Knalleffekt. Sonst liegt der Tod *«unter der Schallgrenze»*. Auch Dahinden schafft es nicht, diese Grenze zu überspringen und über den Tod zu sprechen. Er schreibt einen Abschiedsbrief, gewissermassen auf Vorrat, er sammelt Uhren, als müsste er den Countdown seiner Lebenszeit mit rechtsanwältlicher Präzision messen. Hypochondrisch beobachtet er sich äusserlich, obwohl der Tod innen ansetzt – so wie er sich schon in Dahindens Namen leise andeutet. In seinem harten Schädel, in den seine Frau nicht eindringen kann, ist die Angst vor dem Tod eingepanzert. Dieser Angst vor dem Tod kann erst der Tod selbst ein Ende setzen; erst dann entweicht sie seinem Schädel, als dieser durch die Steine des Täters buchstäblich zerschmettert wird.

Der Angst vor dem Tod entspricht seine Verdrängung nachher. Als Überlebende muss Christa Dahinden erfahren, wie man sie mit dem Rat, «zur Tagesordnung überzugehen», an ihrer Trauerarbeit hindert – auch dies ohne Sprache, nur durch Verhalten: *«‚Zur Tagesordnung übergehen.' Dieser Satz kam Christa in den Sinn. Niemand hatte ihn ausgesprochen, niemand hatte das von ihr verlangt, aber alle benahmen sich so, dass einem gar nichts anderes übrigblieb.»* Die gesellschaftliche Verdrängung des Todes zahlt sich der Hinterbliebenen heim. Nur im Kreis ihrer türkischen Freunde kann Christa etwas von ihrer Trauer an eine Gemeinschaft abgeben, die in archaischer Weise den Tod noch nicht als Fremdkörper eingekapselt hat, dafür aber selbst ein Fremdkörper in der Gesellschaft bleibt – die Türken sind sowenig eingebürgert wie der Tod. Doch gegenüber ihren Kollegen und den Kollegen ihres Mannes, vor allem aber gegenüber der Justiz erfährt Christa ihre Trauer als Isolationshaft. Christa gelingt es, aus ihr auszubrechen. *«Trauer ist der Weg zurück mit verkehrten Meilensteinen.»* Christa, die sich immer wieder auf langen Waldläufen Luft macht, legt diesen Weg unkonventionell zurück: Sie nimmt mit Lampart, als Täter seinerseits in realer Isolationshaft, Kontakt auf. In gekonnter Schnitt / Gegenschnitt-Technik führt Dinkelmann beide zusammen; der Erzähler vermittelt, was Justiz und Öffentlichkeit – diese manipuliert durch die Boulevardpresse – im Rollenspiel alltäglicher Verbrecherjagd streng getrennt halten. Dinkelmann überlagert die beiden inneren Monologe von Christa und Lampart und schafft damit für den Leser einen Raum möglicher Teilnahme, der viel weiter ist als das enge überwachte Besuchszimmer im Gefängnis, wo sich beide treffen.

Dieser Raum ist der Raum der Fiktion. In ihm wird der Tod Dahindens zum Fluchtpunkt, an dem sich Christa mit dem Mörder ihres Mannes trifft. Doch dies nicht im Stile des Kriminalromans, als endgültige Aufrechnung aller Motive und realer Vorgänge, mit der das Dossier geschlossen und das Urteil eröffnet werden könnte, sondern als Erzählung. Lampart, der sein Opfer nach Arbeitsschluss zufällig getroffen hat, der selbst die eigene Tat nicht versteht, gelingt es schliesslich gegenüber Christa, den Hergang der Tat zu erzählen. Nicht,

wie er «wirklich» gewesen ist, sondern, wie er sich erzählen lässt: Lamparts Tat, Dahindens Tod – wie beides hätte gewesen sein können. Damit überspringt Dinkelmann nicht nur die fragwürdige «Lösung», welche die Justiz und die mit ihr verschwisterte Gattung des Kriminalromans ihren «Fällen» zu geben pflegen, sondern auch die Tabuisierung des Sterbens, wie sie Ariès diagnostiziert hat. Der Tod wird beredt, wenn man ihn erzählt. Aus der Geschichte des Todes werden Geschichten des Todes. Christa und Lampart einigen sich auf eine von ihnen, auf eine Fiktion. Nicht zufällig spielt die Geschichte von Dahindens Tod, wie Lampart sie erzählt, auf eine archaische Form des Todes an, in der dieser noch ein gesellschaftliches Phänomen war: am nächtlichen Tatort habe Dahinden mit Lampart einen makabren Totentanz getanzt. Der Tod, so erzählt, scheint magisch beschworen und aufgehoben in einem Ritual, das die Menschen über dem gemeinsamen Nenner der Sterblichkeit zusammenführt. Darum greift dieser erzählte Tanz am Ende der Begegnung von Christa und Lampart auf diese über und wird, fast surrealistisch, zum Tanz der Versöhnung.

Diese Versöhnung geht nicht auf Kosten des Opfers. Im Gegenteil: Indem sich Christa und Lampart auf eine Fiktion der Tat einigen, wird die Wahrheit auf eine Weise gefunden, für die Dahinden als Rechtsanwalt immer plädiert hatte: *«Er suchte Berührungspunkte, suchte die Nähe derer, die beschuldigt waren, die sich vergangen hatten an den Übereinkünften der Mehrheit.»* Recht finden heisst für Dahinden die Tatsituation mit all ihren Hintergründen erfinden; *«er war letztlich der Erfinder jener Verbrechen, die vor Gericht verhandelt wurden.»* Indem Dahinden auf den *«Menschen als Fiktion»* setzt, verlangt er die Ablösung des juristischen Racheprinzips durch Verständnis – dass die Justizmühlen anders mahlen, stürzt Dahinden in eine tiefe Depression, an deren Ende sein Tod steht. In Christas und Lamparts Verständigung auf eine Fiktion von Dahindens Tod aber wird dessen Methode ins Recht gesetzt. Insofern ist auch Dahinden in die Versöhnung einbezogen. Gleichzeitig gelingt es Christa, im Nachvollzug von Dahindens Denkweise, auf die sie zu Beginn des Romans fast penetrant fixiert erscheint, sich von Dahinden zu lösen. Jene Trauerarbeit, an der sie die Justiz und ihre Umgebung zu hindern versuchen, wird so trotz allem vollzogen, ohne dass ihre Bindung an das Opfer des Verbrechens einfach durch eine Bindung an den Täter ersetzt würde. Am Ende steht an Stelle ihrer gehetzten Läufe durch eine verständnislose Gesellschaft eine gemächliche, fast schlendernde Gangart.

«Das Opfer» – der Titel von Dinkelmanns Roman, der sich zunächst nur auf Dahinden, das Opfer des Verbrechens im kriminalistischen Sinn, zu beziehen scheint, weitet sich im Laufe des Textes aus. Obwohl anklingt, dass letztlich alle drei Hauptfiguren des Romans das Opfer der herrschenden *«Gedankenlosigkeit»* sind, verzichtet Dinkelmann darauf, in einer blossen Umkehr der Vorzeichen den Täter zum wahren Opfer zu machen. Gegenüber einer Psychologin, die ihm von Amtes wegen ein «Schicksal» samt zugehöriger «schwe-

rer Jugend» konstruieren will, bleibt Lampart resistent. Lampart verweigert eine normierte Form der Entlastung, so wie Dahinden eine normierte Form der Rechtsprechung und Christa eine normierte Form der «Bewältigung» des Todes verweigert. Keine der drei Figuren geht einfach zur «Tagesordnung» über. Jede stellt auf ihre Weise das eingeschliffene Verhalten zu Kriminalität und Tod in Frage. Anvisiert ist damit letztlich die moderne Rationalität, die den Tod verdrängt und an seine Stelle den Täter setzt, um diesen abzuurteilen. Statt aber seinerseits mit der Justiz und der gesellschaftlichen Todesverdrängung kurzen Prozess zu machen, erzählt Dinkelmann seine Kritik als schöne, lange Geschichte.

Peter Utz

[1] Fritz H. Dinkelmann, Das Opfer, Roman. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985.

Rudolf Pannwitz als Religionsphilosoph

Rudolf Pannwitz (1881–1969), Dichter und Philosoph, ist der Verfasser eines unabsehbaren Werks, das noch längst nicht im vollen Umfange publiziert wurde. Unsere Aufmerksamkeit gilt seiner Religionsphilosophie. Von Pannwitz könnte man sagen, dass jeder seiner Sätze, in einem weiten Sinne, ein religionsphilosophischer Satz ist. Denn es ging ihm in seinem Werk um den «unendlichen Horizont» der Religion. Wir haben als Unterlage für unsere Arbeit zwei Bücher ausgewählt, in denen die religionsphilosophischen Äusserungen gedrängter und dichter erscheinen: «*Das Werk des Menschen*» (1968) und das Christus-Buch «*Der Gott der Lebenden*» (1973).

Stirbt die alte Religion?

«Notwendig ist eine neue Religion, nachdem die alte wirkungslos geworden ist.» [1] Und er fragt sich auch, ob eine neue Religion möglich sei. Den Menschen können wir uns ohne Religion nicht denken, ist doch, nach Pannwitz, sein Schreiten immer auch ein Überschreiten, ein Schreiten in Transzendenz. So ist die Krise der Religion auch die Krise des Menschen selbst. Aber das Überschreiten, so wie es im Sinne der alten Religion geschieht, genügt nicht. Es muss zugleich auch ein Fortschreiten sein. Die sich überstürzende Entwicklung von Wissenschaft, Wirtschaft und Technik spielt sich «ausserhalb» der Religion ab. Ausserhalb? Gewissermassen doch auch innerhalb. Denn wir wissen um die «Säkularisierung» der Religion, um den «innerweltlichen Asketismus» des kapitalistischen Puritanismus, um die Anlehnung an alte Utopien, auch des Marxismus, die ja von Ernst Bloch besonders hervorgehoben wurde. Die Religion wäre also «unbewusst», wäre

zu einer «Sachreligion» geworden. Für C. G. Jung ist die unbewusste eine minderwertige Form der Religion. Für Pannwitz ist entscheidend, dass die historische Religion ihr Vollgewicht auf Überschreitungen legt, die sich vor der «sinnfälligen Wirklichkeit und ihrer Wissenschaft» so wenig wie «vor dem sich verantwortenden Denken» [2] behaupten können. Die alte Religion hat, was Pannwitz den «Daseinsabgrund» nennt, geschlossen. Da die Entwicklung aber über die alte Religion hinweggegangen ist, hat er sich wieder geöffnet. Wissenschaft, Wirtschaft und Technik bieten «endliche Ziele». Sie gleichen einer Zahlenreihe, eine Zahl kommt nach der andern, die Endlichkeit präsentiert sich in der Gestalt von Positionen, die sich zwar in eine Unendlichkeit erstrecken, aber nicht das *Gefühl* der Unendlichkeit vermitteln. Es fehlt der «unendliche Horizont» der Religion. Da das Gesamtgefühl der Unendlichkeit fehlt, fehlt auch deren Gesamtbegriff. Dadurch fällt das Streben des Menschen in die Anarchie. Die ökologische Krise ist nur ein Beispiel dafür. Da die unbewusst gewordene Religion trotzdem noch weiter wirkt, entzieht sie sich insofern unserer Kritik, als man nur bewusst Gewordenes kritisieren kann, was für Rat und Tat in Wissenschaft, Technik und Wirtschaft von grosser Wichtigkeit wäre. Innen und Aussen des Menschen sind auseinandergefallen, Natur und Geist, leibliche Innenwelt und leibliche Umwelt. Pannwitz möchte das «Sterben» der alten Religion überwinden, indem er die Position der alten Religion, aber auch einer kommenden neuen *bewusst* macht. Und da sieht er am Horizont dämmern die Religion eines *Humanismus,* des Humanismus seiner Vorstellung.

Die neue Religion

Pannwitz zitiert Schiller:

> Mein Glaube
>
> Welche Religion ich bekenne?
> Keine von allen,
> Die ihr mir nennt. –
> Und warum keine? –
> Aus Religion.

Die Ablehnung der positiven Religion und der Humanismus als Überreligion. Es ist aber nicht einfach, die Position Schillers, die Pannwitz wiederholt, auch nicht diejenige Lessings (die Parabel von den drei Ringen). Pannwitz sucht nach einer Lösung aus einer gegebenen konkreten Situation heraus, die wir nicht als historisch bezeichnen können, weil sie für uns Gegenwart ist, eine konkrete Situation, die er schildert. Die alte Religion behauptet eine Transzendenz, die wir als solche nicht mehr erleben. Die moderne Entwicklung in Wissenschaft, Wirtschaft und Technik geht an der alten Transzendenz vorbei oder behauptet sie nur noch in kryptoreligiöser Entstellung, als Säkularisierung. Hier nun die Besinnung auf den Menschen. Humanistische Arbeit, Arbeit der Menschenbildung haben die alten Religionen von jeher geleistet. Aber die Menschenbildung soll nun einen neuen Sinn erhalten, vor allem auch im Verhältnis zur Transzendenz, zum Überschreiten. Während die alte Religion die Transzendenz ins Jenseits setzte, soll nun der Mensch in sich selbst sich selbst überschreiten. Tran-

szendenz soll zur Immanenz werden, Immanenz zur Transzendenz.

Es versteht sich, dass eine solche Richtung auch den menschlichen Leib trifft und betrifft. Pannwitz setzt sich ein für eine Religion des menschlichen Körpers. Es ist dies einer der wesentlichen Züge seines Humanismus diesseitig – jenseitiger, immanent – transzendenter Prägung. Hinter uns liegt eine Tradition von zweitausend Jahren der Trennung von Körper und Seele, ja, wenn wir die platonische Inspiration dazu rechnen, die auf die christliche Theologie einen wesentlichen Einfluss ausgeübt hat, von zweieinhalb Jahrtausenden. Wie sich eine solche Tradition auch heute noch kryptoreligiös und körperzerstörend auswirkt? Pannwitz weist hin auf die Fehlentwicklung des Sports. Auf der einen Seite steht der auf Hochspannung gebrachte Körper, auf der andern das «Jenseits» der die Leistung messenden Uhr. Der Körper zerfällt zwischen seiner existentiellen Immanenz und der geforderten Transzendenz seiner Leistung. Der Sport hat seine leibgerechte Form noch nicht gefunden. Allzu nahe steht er der kryptoreligiösen Tendenz und Transzendenz von Wissenschaft, Wirtschaft und Technik. Die Religion ist eben nicht nur in der Kirche (als Gebäude und als Institution verstanden), sie ist überall und nirgends. Auch der Leib des Menschen sollte ein «Tempel» sein.

Bedeutung der religiösen Tradition

Pannwitz benützt nicht das Schema: hie Aufklärung, hie Glauben. Für ihn ist die Religion auch die Geschichte der Religion, eine Art Stufenleiter, wenn man so will: eine Pyramide. Und was vergangen ist, könnte wieder kommen, wenn auch in anderer Form. Hat Hegel eine Geschichtsphilosophie der Vernunft geschrieben, so schreibt Pannwitz in «Das Werk des Menschen» eine Geschichtsphilosophie der Über-Vernunft, des Überschreitens, des Transzendierens und der Transzendenz, angefangen von den Naturreligionen des Animismus über den Totemismus und Schamanismus bis hin zu den ersten Hochreligionen, der chinesischen, indischen, ägyptischen, sumerischen, bis hin zur jüdischen und christlichen. Dabei wird offenbar, warum Pannwitz die Position der bereits historisch gewordenen Aufklärung nicht beziehen kann. Sein Standpunkt ist derjenige nicht etwa der «Gegenaufklärung» (analog: der Begriff der «Gegenreformation»), sondern der «Aufklärung der Aufklärung». Die Aufklärung leugnet die religionsgeschichtliche Kontinuität. Sie nimmt für sich in Anspruch die Gründung eines Empyreums, in dem das reine Licht triumphiert, eines Reiches ohne Schatten. Aber die Aufklärung hat ihren Mythos so wie der Mythos seine Aufklärung. Pannwitz eröffnet uns einen eigentümlichen Blick in die Tiefe der Religionsgeschichte. Was erkennen wir dort, dort unten? Wieder einmal uns selbst, aber in verwandelter Form. Insbesondere weist Pannwitz hin auf das, was er die «Aiologie» nennt, auf die zyklische Konzeption, auf die Bewegung des Kreislaufs in den altorientalischen Religionen, die auch noch eine wichtige Rolle spielen in der griechischen Religion und Philosophie. Sie wurde durchbrochen, auf unerhörte Weise, durch die «Ge-

rade» der jüdischen und christlichen Religion, durch deren «Pfeilbewegung» (ich nenne es, im Hinblick auf die Kreisbewegung, den «entrollten Pfeil»), den Pfeil, der hinweist auf ein letztes Ziel unseres Erdenwallens, das nicht wiederkehrt, auf den Messias, auf das tausendjährige Reich, auf die Endzeit, das Jüngste Gericht, das himmlische Jenseits. So wurde die religiöse Vorstellung entrissen der «Natur» des «Aions», der Wiederkehr, ganz allgemein gesprochen der Natur, die wir ja auch im Turnus der Jahreszeiten erleben. Endgültig entrissen? Eine der wesentlichen Problemstellungen der Religionsphilosophie von Pannwitz.

Jesus Christus

Die Beziehung von Pannwitz zur Religionsgeschichte ist gekennzeichnet durch Ergriffenheit, andererseits aber auch durch kritische Distanz. Beides kommt zum Ausdruck in «Gott der Lebenden» [3]. Der «Christus» von Pannwitz. Ein geradezu «unheimliches» Buch, ein Buch von sprengender Gewalt, von explosiver Einsicht. Man kann kaum glauben, dass Pannwitz es kurz vor seinem Tode (im Alter von 88 Jahren) geschrieben hat, so jünglingsfrisch schreitet es einher. Ich suche bei dem religionspsychologisch so klarsichtigen Nietzsche umsonst eine Entsprechung. Dessen «Wahnsinnszettel» drücken eine Beziehung zu Christus aus, aber keine Einsicht. Sie findet sich bei Pannwitz. Die gewaltige Mitte des Christusbuches zwischen Theologie und Aufklärung. Es ist verständlich, dass kein Jubelgeschrei es empfing, weder von der einen noch von der andern Seite. So hat Pannwitz auch Nietzsche gesehen, als einen Ausbruch, als eine Eruption des religiösen «Kontinuums».

Es ist wohl kein Zufall, dass Pannwitz Jesus Christus gerade in jener «Mitte» des «Kontinuums» sieht, wo er seinen eigenen Standpunkt hat. Christus war ein Rätsel, nicht nur für seine Zeitgenossen, für die Juden, die Pharisäer, die Römer, sondern auch ein Rätsel für seine Jünger. Aus dem Alten Testament treten zwei Erwartungen an ihn heran, die Erwartung des Messias, des siegreichen «Sohn Davids», gewissermassen des jüdischen Nationalhelden, andererseits die Erwartung des verhöhnten, bespuckten, gemarterten «Knecht Gottes» der Propheten. Pannwitz weist darauf hin, dass gerade die Jünger auf die materielle Erfüllung, auf den «stofflichen» Messias hofften. Christus nimmt eine eigentümliche Zwischenstellung ein. Er ist weder der eine noch der andere, er muss also beide Erwartungen enttäuschen, und doch ist er beide zugleich. Bei Jesus Christus stösst man immer wieder auf etwas Ungreifbares, das eben aus der Tradition allein nicht ableitbar ist. Es ist seine welthistorische Monade, seine welthistorische Monadologie, sein unverwechselbar *Einzelnes,* aus dem herausbricht (mit Goethe zu reden) sein unverwechselbar *Allgemeines,* die ungeheure Vergegenwärtigung des Subjektiven im Objektiven. Kritisch sichtet Pannwitz die Abhängigkeit des Alten und des Neuen Testaments von der religiösen zeitlichen und räumlichen Umgebung, von den Religionen des alten Orients. Aber es gelingt ihm immer wieder, die Einzigartigkeit des

Phänomens zu retten, desjenigen, was man zwar aus seiner Vergangenheit «erklären» kann, was aber doch ein Mysterium bleibt.

Nietzsche

Das Verhältnis von Pannwitz zu Nietzsche. Ein schwieriges Kapitel! Einerseits erklärt sich Pannwitz geradezu zum Nachfolger Nietzsches, andererseits aber «versteht» er ihn so, dass man hie und da den Eindruck hat, der Nietzsche, so wie er war, sei «Lehm» in den Händen von Pannwitz. Man könnte es auch so ausdrücken: Pannwitz führt Nietzsche über Nietzsche hinaus. Wohin? Zu Pannwitz. Zu der Vorstellung einer humanistischen Religion, welche die Beziehung Unmensch–Übermensch, die für Nietzsche sehr wichtig ist, weitgehend draussen lässt. Ebenfalls übergeht Pannwitz die wütenden Attacken Nietzsches gegen das Christentum, wenig wirksam wurde für ihn auch die Hassliebe Nietzsches für Jesus Christus. Nietzsche repräsentiert für Pannwitz zwar die Religion der Zukunft, aber er ist auch für ihn eine bereits «vergangene Religion», ähnlich wie die «alte Religion». Im Unterschied jedoch zur Kritik der alten Religion drückt sich die Kritik von Pannwitz an Nietzsche hauptsächlich durch Weglassen dessen aus, was sich in seine Vorstellung von Nietzsche nicht einfügen lässt. Dadurch bleibt die Verehrung intakt. Die Kritik ist indirekt, sie muss erschlossen werden, die Schlüsse fallen aber nicht allzu schwer. Übrigens ist es bedeutsam, dass Pannwitz sich darauf beruft, Nietzsche wünsche sich keine Jünger.

Was Pannwitz wohl am tiefsten mit Nietzsche verbindet, ist gerade dessen Beziehung zur Aionologie, die Lehre Nietzsches von der «ewigen Wiederkunft». Aber Pannwitz fasst sie ganz anders auf. Wie anders? Pannwitz steht Goethe sehr nahe. Sicherlich was das Temperament und die Grundgedanken (Humanismus!) angeht, noch näher als Nietzsche. Deshalb könnte wohl ein Beispiel aus der Pflanzenmorphologie Goethes den Unterschied am besten verdeutlichen. Für Goethe hat die Spiralbewegung der Schlingpflanzen nicht nur eine biologische Bedeutung. Sie ist für ihn ein eminent menschliches Symbol. Ebenso für Pannwitz. Für ihn ist die Spiralbewegung die entwickelte Kreisbewegung, deren «höhere Potenz», zugleich bedeutet sie das Eintreten der jüdisch-christlichen «Geraden», der jüdisch-christlichen «Pfeilbewegung» in die zyklische Konzeption, die sie verwandelt, als Kreis in die Höhe hebt. Der Mensch, in der Spiralbewegung über sich selbst erhoben, wird zum Übermenschen, aber nicht als ein Popanz des «Willens zur Macht», sondern als tief natursinniger, naturgeistiger Mensch, nicht unverwandt dem «allsinnigen» Menschen von Marx, wenn man von dessen extrem egalitärer Tendenz absieht. Die Vorstellung der Religion von Pannwitz ist eine hohe Stufe der Naturreligion, eine zur Naturreligion erhobene Geistreligion – auch hier wieder die Beziehung sehr viel mehr zu Goethe als zu Nietzsche. Pannwitz trennen Welten von der im Sinne der mechanistischen Theorie des 19. Jahrhunderts konzipierten «ewigen Wiederkunft» Nietzsches, Welten, die zugleich das «Winzigste» sind, das man sich den-

ken kann, nämlich – das Infinitesimal. Pannwitz hat eine höchst bedeutsame philosophische Theorie des Infinitesimals entwickelt, der unmerklichen Steuerung «in der Kurve», der Steuerung von Abänderungen, die zu den grossen Evolutionen und Revolutionen der Naturgeschichte und der Geschichte führen. Um nun einmal Nietzsche zu zitieren: «wie auf Taubenfüssen». Auch schon die Bibel hat eine Formulierung dafür: Der Geist als «Dieb in der Nacht».

Theologie und Anthropologie der «Spirale»

Vom Wort und vom *Wert* (als Grundlage von Moral, Ethik und Religion) sagt Pannwitz: «Sie entspringen fern von uns und wir finden sie bereits im Reiche der Tiere.» Und zum Wert: «Er hat den Ursprung nach rückwärts.»[4] Der Verhaltensforscher Paul Leyhausen kennzeichnet die tierischen Instinkte (die angeborenen Auslösemechanismen) so: «Sie sind die göttliche Stimme in uns, das Sokratische Daimonion, sie sind das unverrückbar angeborene, rational nicht begründbare und daher auch nicht zersetzbare Fundament unseres Gewissens.»[5]. Die Evolutionsforschung hat sich lange vorwiegend mit der körperlichen Abstammung des Menschen, mit der Physiogenese befasst, die seelische Abstammung, die Psychogenese wurde nur am Rande behandelt. Erst die Verhaltensforschung schenkte der Psychogenese, der Menschwerdung der Tierseele, grössere Aufmerksamkeit. Pannwitz betont die Bedeutung der Ethologie und der Humanethologie für die religiöse Forschung und er verweist in diesem Zusammenhang auf den amerikanischen Forscher du Bos, der eine «humanistische Biologie» fordert, und vertritt die Meinung, dass auch Tiere «Kulturen» haben. Die Trennung des Menschen vom Tier im Rahmen der Religionsphilosophie und Religionspsychologie (man könnte so weit gehen und von einer «Religionsphysiologie» sprechen) hängt natürlich zusammen mit der millenaren Trennung von Körper und Seele, die sich ja auch im Zusammenhang der Evolutionsforschung auswirkt, indem als Gegenstand der Forschung der Körper im Vordergrund steht und die Seele vernachlässigt wird. So kann man sich auch die grossartige Architektur der drei «Kritiken» Kants, der Kritik der reinen, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft erklären, deren Fundament eine dreifache «Interesselosigkeit», ein dreifaches Abtrennen des Körpers und seiner Triebe ist, eine wissenschaftliche, eine moralische und eine ästhetische («schön ist, was ohne Interesse gefällt»). Trennt man Körper und Seele, Natur und Geist, Triebe und Antrieb (Wille), so trennt man auch, aus der evolutiven Sicht von Pannwitz gesehen, den infinitesimalen «Punkt» auf der Höhe der Spirale von dem infinitesimalen «Punkt» in der Tiefe der Spirale. Man trennt auch Physiogenese und Psychogenese, die Menschwerdung des Körpers von der Menschwerdung der Seele, so wie man Physiologie und Psychologie trennt. Damit erscheint wie in einem Brennpunkt das Unglück der Trennung von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft, ein früher «Sündenfall» der Wissenschaft, mitverschuldet durch die Theologie der Trennung von Leib und Seele.

Pannwitz scheidet auch nicht Gott vom Menschen und vom Tier. Die Theologie und Anthropologie der Spirale ist zugleich eine Aufwärtsbewegung und eine Abwärtsbewegung, eine Aufwärtsbewegung verstanden auch als Abwärtsbewegung, eine Abwärtsbewegung verstanden auch als Aufwärtsbewegung. Es geht um die Menschwerdung des Tiers, aber auch, da ja die ganze tierliche Organisation vorausgesetzt ist, die ganze Triebstruktur des Tiers, die verwandelt werden muss, um eine Tierwerdung des Menschen, jedoch um die Tierwerdung des Menschen auf der höheren Ebene der Spirale. In dieser Bewegung muss das Tier den Menschen, der Mensch das Tier einholen, die Natur den Geist, der Geist die Natur. (Kant spricht davon, dass die höchste «Kunst» wieder «Natur» werden müsse.) Gott ist der Zielpunkt der Bewegung, der Gott, den der Mensch, den aber auch das Tier in sich trägt, der Gott der sterblichen und unsterblichen Seele des Menschen, der sterblichen und unsterblichen Seele des Tiers, ein Gott, der für Pannwitz *nicht* ausserhalb der Bewegung der Spirale steht, der eben diese Bewegung *ist*, der erscheint, wie der Mensch selbst, der Bewegung angehörig und ihr nicht angehörig, immanent zugleich und transzendent. Tier, Mensch, Gott, Gott, Tier, Mensch, sie sind die eine und selbe Bewegung der Spirale. Aus der Sicht der evolutionär denkenden Religionsphilosophie von Pannwitz fallen die Ethologie der Tiere und die Humanethologie zusammen: deshalb könnte man ontologisch von einer Theoanthropologie und einer Therioanthropologie, ontisch von einer Theoanthropogonie und einer Therioanthropogonie sprechen. Der Mensch muss seinen Anker in die Höhe und in die Tiefe werfen, in die Höhe und in die Tiefe der «Spirale», in die Höhe Gottes, in die Tiefe des Tiers. Die Dreieinheit von Tier–Mensch–Gott, die schon im Totemismus eine Rolle spielt, erscheint wieder auf einer höheren Ebene der Spirale, was in diesem Falle bedeutet: auf einer höheren Ebene der menschlichen Psychogenese. Ein bemerkenswerter Dreiklang auch von religiöser Ethnologie, Verhaltensforschung und moderner Religionsphilosophie!

Theismus und Atheismus

Pannwitz kennt nicht die Scheidewand zwischen Schöpfer und Schöpfung, eine Konzeption, die allerdings mit den konventionellen philosophischen Kategorien von Pantheismus und Panentheismus nur lose verbunden ist, denn seine Definition ist eine neue, doppelt naturwissenchaftlich abgestützte: von der Physik und von der Verhaltensforschung her. Gott geht als mit der Schöpfung vereinigter Schöpfer in die Spiralbewegung ein, und er *ist* diese Bewegung. Er ist sie aber auch nicht. Er ist all dies und zugleich nichts von dem, und zwar deshalb, weil er als «werdender Gott» immer auch das Jenseits, zugleich aber auch das Diesseits ist, Jenseits im Diesseits, Diesseits im Jenseits. Gott als energetisches Prinzip ist auch Materie, Negation der Materie als Energie, sinnliche Darstellung der Energie als Materie. Diese Erkenntnis hat, vor allem auch in religionsphilosophischer Sicht, anthropologische Konsequenzen, Konsequenzen was die Theorie und Praxis des

Verhältnisses von Geist und Körper anbelangt. Die historische Aufklärung sieht die Bedeutung des Körpers vor allem im Bereiche der Sinnlichkeit und des Bedürfnisses. Die religiöse Bedeutung des Körpers wurde ihr deshalb nicht klar, weil sie blind war für die Allgegenwart der Religion, auch für die Gegenwart der Religion in ihren eigenen Theorien. Wenn Gott nicht nur Geistgott, sondern auch Körpergott ist, so erweitern sich die Grenzen seiner «Gültigkeit» ausserordentlich. Er ist dann nicht mehr an seine «Person» gebunden. Genau so wenig ist der Mensch an seine Person gebunden, wenn er sich in dem ungeheuren Labyrinth seines Körpers verliert. Und das tut er immer wieder, muss er immer wieder tun, um der Einseitigkeit des geistseelischen Prinzips, dessen «Bannstrahl» zu entrinnen. Gott schliesst damit die Gottlosigkeit ein. Ontisch gesprochen: der Theos den Atheos. Ontologisch gesprochen: der Theismus den Atheismus. Naturphilosophisch gesprochen: der Geist die Materie. Die Scheidung des Sakralen und des Profanen, entsprechend der Trennung von Geist und Körper, wird aufgehoben, was bedeutet, dass das Sakrale allgegenwärtig wird wie das Profane, dass das Profane und das Sakrale sich gegenseitig durchdringen.

Ist das nicht der Geist früherer Religionen, Religionen, die den grossen monotheistischen Religionen des Judentums, Christentums und des Mohammedanismus vorangingen? Ist es nicht der Geist der «Verstofflichung», der Götzenhaftigkeit, gegen welchen die Propheten des Alten Testaments einen ebenso verzweifelten wie verdienstvollen Kampf führten? Ja und nein. Es ist auch der Geist der aionologisch-göttlichen Bewegung, der Geist des «Alles» und des «Nichts», der Geist, der all dies ist, aber auch nicht ist, es ist die Metamorphose des früheren religiösen Aions auf der Höhe der Spirale. Auf dieser Höhe ist die von den Propheten bekämpfte «Stofflichkeit» verschwunden. Sie taucht in anderer Gestalt wieder auf, denn wenn die Gleichung Energie–Gott–Geist–Materie gilt, deren Entsprechung wir ja aus der Physik kennen, dann ist diese Materie nicht mehr *diese* Materie, dieser Geist nicht mehr *dieser* Geist, sie sind der gegenseitigen Vernichtung übergeben, aber auch der gegenseitigen Verwandlung, der Verwandlung in Gestalt einer Wiederkehr des stofflichen Prinzips, der materiellen Bestimmung, aber auf der Höhe der Spirale. Was man die «Mumifizierung» der Religion nennen könnte, war nur möglich durch die Beschränkung auf die Geistseele. Der «unverweslichen». Das «verwesliche» Prinzip des Körpers aber ist das höhere, wenn es sich verbindet mit der «Dauer», Dauer im Sinne von Bergson, der Entwicklung in der Tiefe und der Höhe der Spirale. – Es ist das grosse Verdienst von Rudolf Pannwitz, zusammen mit Rudolf Maria Holzapfel einer der bedeutendsten «aussertheologischen» Religionsphilosophen unseres Jahrhunderts, solchen Gedankengängen und damit auch den entsprechenden religiös-körperlichen Lebensregeln Tür und Tor geöffnet zu haben.

Hans F. Geyer

[1] Rudolf Pannwitz, Das Werk des Menschen, Klett-Cotta, Stuttgart 1968, S. 173. – [2] Das Werk des Menschen, S. 171. – [3] Rudolf Pannwitz, Der Gott der Leben-

den, Verlag Hans Carl, Nürnberg 1973. – [4] Das Werk des Menschen, S. 62. – [5] Konrad Lorenz, Paul Leyhausen, Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens, München 1973, S. 65. – Sowohl «Das Werk des Menschen» wie auch «Der Gott der Lebenden» sind in den Buchhandlungen noch erhältlich.

Rechenschaft über eines Komponisten Lebenswerk

Zu einem Verzeichnis von Johannes Brahms' Kompositionen [1]

Berühmt ist seit langem, jedem vertraut, der sich gründlich mit der Musik befasst, «der Köchel» (Chronologisch-thematisches Verzeichnis sämtlicher Tonwerke Wolfgang Amadé Mozarts von Dr. Ludwig von Köchel, 1862 erstmals, zuletzt 1964 in sechster Auflage veröffentlicht), berühmt und vertraut auch «der Hoboken» (Joseph Haydn. Thematisch-bibliographisches Werkverzeichnis, zusammengestellt von Anthony van Hoboken; I: 1957, II: 1971). Unentbehrlich nicht minder sind Werkkataloge über Johann Sebastian Bach (Wolfgang Schmieder, 1950), Georg Friedrich Händel (Bernd Baselt; I: 1978, II: 1984, III und IV: in Vorbereitung), Ludwig van Beethoven (Georg Kinsy / Hans Halm; 1955), Franz Schubert (Otto Erich Deutsch; 1978) und über viele andere Komponisten. Sie alle sind wichtiges Handwerkszeug für jeden, der sich beruflich mit der Musik befasst: Musiker, Wissenschafter, Bibliograph. Aber auch, wer sich aus Liebhaberei, in vertiefter Weise, der wohl schönsten (das meint mindestens der, welcher hier schreibt ...), sicher flüchtigsten aller Künste widmet, wird sie nicht entbehren können.

Ein Name hat bisher in der Liste solcher Werkkataloge gefehlt: Johannes Brahms. Die Lücke ist jetzt mit dem «Thematisch-bibliographischen Werkverzeichnis», das Margit L. McCorkle im G. Henle Verlag München herausgegeben hat, geschlossen worden. Es ist ein Buch von mehr als achthundert Seiten Umfang – eines, das einen immensen Stoff vor seinem Benützer und Leser ausbreitet. Für Brahms, das darf man guten Gewissens sagen, wird von nun an «der Corkle» sein, was «der Köchel» für Mozart, «der Kinsky / Halm» für Beethoven, «der Deutsch» für Schubert schon lange sind ...

Die Brahms-Forschung hat sich lange von der Behauptung früherer Wissenschafter beeindrucken lassen, dass die Quellenlage nur schwer zu durchdringen sei. Frühere Werkverzeichnisse (etwa in den Revisionsberichten zur Ausgabe der Werke Brahms', 1926/28, von Eusebius Mandyczewski und Hans Gál, in Alfred von Ehrmanns Thematischem Verzeichnis, 1933) waren lückenhaft, zum Teil gar irreführend. Donald M. McCorkle begann im Jahre 1965 den Quellen nachzugehen. Nimmermüde suchte, sammelte er. Nach seinem Tode, 1978, führte seine Frau die Arbeit weiter.

Donald M. und Margit L. McCor-

kle beweisen mit dem Buch, dass, was beinahe undurchdringlich schien, durch Forscherfleiss, durch Zusammenarbeit mit fast unzählbaren Institutionen, die, zum Teil seit langem, zum Teil erst seit kurzem, «Brahmsiana» besitzen und hüten, und endlich durch Konsequenz wissenschaftlicher Sichtung und Darstellung sehr wohl zu durchdringen, auch in praktikabler Übersichtlichkeit darzustellen war. Schwer überschaubar sind und bleiben das kompositorische Schaffen Brahms' und das ihm zuzuordnende Quellenmaterial; die Fülle an Informationen, die unser Buch bietet, um dieses Dickicht zu durchdringen, weckt Staunen. Staunen und – Dankbarkeit: Man weiss jetzt, weiss es genau, zu welchen Werken Brahms' Autographen, Abschriften und weiteres Quellenmaterial existieren, wo diese Materialien liegen (und damit für die Forschung greifbar sind). Zweifellos hat der überaus selbstkritische Komponist vieles selber vernichtet, was vor seinem Urteil nicht standhielt. Diese Tatsache ist erwiesen, auch dokumentiert. Mit ihr die Behauptung zu begründen, es sei gründliches Nach- und Weiterforschen unergiebig geworden, entpuppt sich aber nun, mit dem Buch Margit L. McCorkles, als schiere Ausrede: Es gab eine ungeheure Fülle an Material aufzuspüren.

Und so kann man jetzt, oft bis in kleine Varianten, bis in winzige Winkel des Werdeprozesses hinein, verfolgen, wie ein Werk entstand, wie es bei seiner Uraufführung, bei den ersten Wiederholungen an anderen Orten aufgenommen wurde, wie es sich verbreitet hat. Auch das bei Brahms wichtige, aber besonders unübersichtliche Feld der Bearbeitungen ist nun erhellt: Man kann den Gang der Arbeit von den Vorlagen über ihre Transkription bis zu den Erstdrucken verfolgen, kann erkennen, wie neue Drucke neue Bearbeitungen auslösten. Auch wenn bei den Hauptwerken, jenen Kompositionen also, denen Brahms Opuszahlen gegeben, die er damit gewissermassen als endgültige Schöpfungen autorisiert hat, eigentliche Entdeckungen ausbleiben: sie sind um so reicher bei den Werken ohne Opuszahl, die unser Buch in einem Abschnitt zusammenfasst. Wer ihn aufmerksam liest, kann sehr viel über die Geheimnisse des schöpferischen Prozesses ganz allgemein, über die künstlerische Persönlichkeit des Schöpfers lernen.

Neben diesen beiden grossen Abschnitten (der erste, mit nach Opuszahlen, 1 bis 122, geordneten Werken, umfast knapp fünfhundert, der zweite, mit den Werken ohne Opuszahl, etwas über hundert Seiten – hier sind auch die für Brahms' Schaffen so überaus wichtigen Volksliedersammlungen aufgeführt) gibt es in einem Anhang noch weitere Kapitel: ein erstes mit Werken anderer Komponisten, die Brahms bearbeitet hat, ein zweites mit Werken und Bearbeitungen, die verlorengegangen sind, von denen man aber aus früheren Quellen weiss, dass es sie einmal gegeben hat, ein drittes mit Varia, Fragmenten und Skizzen, ein viertes mit zweifelhaften und unterschobenen Werken, ein fünftes mit Sammlungen und Abschriften von des Komponisten eigener Hand, ein sechstes endlich mit Werken anderer Komponisten, die Brahms herausgegeben hat.

Zum Thema Volkslied (das von der

Forschung bisher kaum mit dem Ernst, der ihm eigentlich gebührte, beachtet worden ist): Es finden sich im zweiten Abschnitt (mit den Werken ohne Opuszahl: WoO) zu den Nummern WoO 31 bis 38, eben den verschiedenen Sammlungen von Volks-Kinderliedern (für Singstimme und Klavier WoO 31) und von Deutschen Volksliedern (für Singstimme mit Klavier WoO 32 und 33, für gemischten Chor WoO 34 und 35, für Frauenchor WoO 36 bis 38) Vorbemerkungen, die mitten in diesen so aussergewöhnlichen, empfindsamen und empfindlichen Bereich von Brahms' Schaffen hineinleuchten (I: Brahms und das Volkslied, II: Der Hamburger Frauenchor). Seine intensive Befassung mit dem Volkslied, dem deutschen nicht nur, aber doch vor allem, ist für einen Musiker der Romantik durchaus untypisch, typisch aber für Brahms: Er verstand sich immer als Teil eines ganzen Zeitstroms, der ihn umfloss; er war stets geneigt, Teile seiner Persönlichkeit in Übergeordnetes einzubringen, auf Züge seiner Individualität zugunsten eines umfassenderen Ganzen zu verzichten. Der Abschnitt über das Volkslied, samt den (überaus einsichtigen) Vorbemerkungen, steht für dieses Bestreben.

Es öffnet den Blick auf grössere Zusammenhänge: auf eine enge Verflechtung von Werk und Umfeld, von schöpferischen und menschlichen Beziehungen. Für solche Einsichten ist man dem Buch von Margit L. McCorkle, über seinen gar nicht hoch genug zu veranschlagenden Wert als objektive Informationsquelle weit hinaus, ausserordentlich dankbar!

Thematisch vielfältig aufgegliederte Register, zehn an der Zahl, erleichtern die forschende Benützung des Buches, das nicht nur eine beispielhafte wissenschaftliche Grosstat ist, sondern auch, nicht zuletzt in seinem sauberen und fehlerfreien Druck, in der Klarheit seiner Notenbeispiele (Incipits), eine verlegerische Leistung höchsten Grades darstellt.

Gerold Fierz

[1] Johannes Brahms. Thematisch-bibliographisches Werkverzeichnis von Margit M. McCorkle. Herausgegeben nach gemeinsamen Vorarbeiten mit Donald M. McCorkle. G. Henle Verlag, München 1984.

Nahost-Analysen

«Ungeheure Tragödien sind dadurch entstanden, dass die Militärs nicht fähig waren zu erkennen, wann die Zeit für eine friedliche Regelung gekommen war», erklärte einmal Henry Kissinger. Israels erfahrener Diplomat, der ehemalige Botschafter *Gideon Rafael,* zitiert diesen Satz in seinem bei Ullstein erschienenen Buch *«Der umkämpfte Frieden»,* in einer allerdings recht vielschichtigen Weise. Gewiss spielte er auf die Notwendig-

keit eines Rückzugs Israels aus dem Libanon an, gewiss aber auch auf das, was er das «libanesische Labyrinth» nennt und in das er hinter Syrien vor allem die Sowjetunion involviert sieht.

Bei der Bewertung der jüngeren Entwicklungen in Nahost verfällt Gideon Rafael vielleicht etwas dem Zwang jener verengten Optik, die für ein im Konflikt stehendes und daher parteiisches Land unvermeidlich ist – dies anzumerken scheint mir notwendig, gerade weil die Aussenpolitik Israels von Ben Gurion bis Begin im übrigen von einer breiten, gründlichen, zeitgeschichtlichen Perspektive aus geschildert wird, weil Gideon Rafael die am besten abgerundete Darstellung dieser Thematik vermittelt.

Gewiss, aus israelischer Perspektive mag die Versuchung naheliegen, ein «sowjetisches Schachspiel der Macht» in Nahost zu sehen. Rafael kann sich diesem Eindruck nicht entziehen, während in einem bei Westermann erschienenen und von *Fred Scholz* herausgegebenen Buch unter dem Titel *«Die Golfstaaten»* einer der insgesamt 18 Autoren, Prof. Bassam Tibi, die sowjetische Politik gegenüber Nahost und insbesondere gegenüber dem Golf so analysiert: *«Die Sowjetunion hat in der Golf-Region keinen Machtanspruch angemeldet, sondern sich allein bei jeder Krise damit begnügt, die Forderung nach einer gemeinsamen amerikanisch-sowjetischen Sicherheitsgarantie für eine Golf-Ordnung zu erheben. (...) Die sowjetische Strategie zielt nicht so sehr auf eine Ablösung des Westens am Golf als vielmehr darauf ab, vom Westen durch die Schaffung von einem Fait accompli ein Mitspracherecht in dieser Region gewährt zu bekommen.»*

Das bei Westermann erschienene Buch über die Golf-Region schliesst eine Lücke im Büchermarkt. Die Region wurde in den letzten Monaten und Jahren fast nur aktualitätsbezogen beschrieben, im Rahmen des irakisch-iranischen Krieges nämlich. Eine allgemein interessierende Schilderung des politischen, religiösen und wirtschaftlichen Hintergrunds der Staaten im Gefahrenbereich des Konfliktes aber fehlte. Scholz, der Herausgeber, verfasste selbst die Einführung und ein instruktives Kapitel über die Erdölreserven, den Finanzreichtum und die Wirtschaftskraft der Golfstaaten. Arnold Hottinger beschreibt aufgrund detaillierter Kenntnisse den irakisch-iranischen Krieg, und innerhalb dieses Kapitels auf besonders aufschlussreiche Weise die Herkunft und die Finanzierung der Waffen beider Parteien. Werner Ende, ein weiterer unter den 18 Autoren, arbeitet bei seiner Darstellung der iranischen Revolution Gegensätze, die sonst nur schwer erkennbar sind, innerhalb der politisierenden Geistlichkeit heraus. Am Fall Irans, in anderen Kapiteln auch bei der Schilderung der sozialen und wirtschaftlichen Wirklichkeit anderer Länder der Region, wird deutlich gemacht, wie vielschichtig differenziert der gesellschaftliche Alltag der Länder rund um die Konfliktzone ist.

Differenzierung und in mehreren Fällen gründliche Sachkenntnis zeichnen ein weiteres Buch über Nahost aus. Es ist bis jetzt erst in englischer Sprache erschienen: *«Israel, the Middle East and the Great Powers»*, herausgegeben von Israel Stockman-

Shomron und publiziert bei Shikmona Publishing Company Limited in Israel. In einzelnen Fällen wird man zu den Analysen bestimmter Autoren vielleicht seine Fragezeichen setzen, etwa zur Schlussfolgerung Nimrod Noviks über die amerikanische Politik und die mittelöstlichen Realitäten, die u. a. beinhaltet: *«Die allgemein bekannte Schwäche Saudiarabiens war lange Zeit dessen eigentliche Stärke, denn damit konnte Riyadh den Druckversuchen anderer Länder in der Frage eines Beitritts zu Kriegskoalitionen gegenüber Israel widerstehen.»* Aufgrund der amerikanischen Waffenlieferungen aber, so Nimrod Novik, könnten die Saudis inskünftig keine Entschuldigung mehr finden, wenn es um einen weiteren Konflikt ginge.

Weniger auf das Terrain abstrakter Analysen, dafür viel stärker auf den Boden eigener Erfahrungen und jahrelanger Feldarbeit begibt sich der Herausgeber des Buches bei seinen eigenen Kapiteln. Stockman-Shomron schildert einerseits mit knappen Worten und historisch bis ins Detail abgesichert die Rolle Jerusalems im Islam, anderseits gibt er eine ausgezeichnete Schilderung der Verhaltensweisen der arabischen Bevölkerung in der Zeit der jordanischen Herrschaft, in den Jahren zwischen 1948 und 1967 also. Dieses Kapitel zu lesen, ist für das Verständnis dessen, was sich gegenwärtig im von Israel besetzten Cisjordanien abspielt, äusserst aufschlussreich. Stockman-Shomron geht den unterschiedlichen, bisweilen miteinander rivalisierenden Strömungen zugunsten oder gegen den jordanischen König, Ägypten oder Syrien nach, zeigt die Entstehung der palästinensischen Opposition gegen den Monarchen auf und analysiert das bis in die Jetzt-Zeit wirksame Spannungsfeld zwischen Palästinensern und Jordaniern: *«Viele Jordanier verdächtigten selbst Palästinenser, die öffentlichen Bekenntnisse zugunsten einer Integration ins Königreich abgaben, als potentielle Verräter.»* Solche Verdächtigungen gibt es auch heute noch, auch wenn aufgrund der inzwischen eingetretenen politischen Entwicklungen und der Sachzwänge die Erkenntnis einer Interessengemeinschaft grösser geworden ist.

Erich Gysling

Hinweise

Wiederaufbau einer Alpenbahn

Eisenbahnkundige wissen es natürlich: *Die Tenda-Linie,* die Bahn, die von Turin durchs Piemont nach Ventimiglia führt, im Grenzbereich zwischen Frankreich und Italien und eine der kühnsten und landschaftlich interessantesten Alpenbahnen, ist seit dem Spätherbst 1979 wieder im Betrieb. Als man die Linie neu eröffnete, waren hundert Jahre seit dem italienischen Baubeschluss vergangen, einundfünfzig Jahre seit der ersten Inbetriebnahme und fünfunddreissig Jahre seit der Zerstörung. Denn am

Ende des Zweiten Weltkriegs sprengten die Deutschen auf dem Rückzug die Kunstbauten und das Geleise. Die Tenda-Bahn war eine Ruine, deren Strecke entlang Blindgänger drohten. Es bedurfte eines italienisch-französischen Abkommens (1970), um den Wiederaufbau in die Wege zu leiten. Das Buch von *Rolf W. Butz* berichtet über dieses Werk, zeigt historische Aufnahmen und Aufnahmen der zerstörten Viadukte, Aufnahmen verschiedener Bauzustände und orientiert über technische Details *(Orell Füssli Verlag, Zürich 1984).*

Gegenwelt, phonemisch dargestellt

Das Buch ist auf gutem Papier typographisch vorbildlich gedruckt, die Aufmachung gibt sich vornehm, ist ausgestattet mit – allerdings etwas geschmäcklerischen – Zeichnungen, ist subventioniert von Institutionen und von Privaten: *«La Mort de Chevrolet»* ist sein Titel, und sein Inhalt widerspricht dem vornehm-gepflegten Äusseren. Drei Tage aus dem Leben eines Homosexuellen, Tschimi genannt, der sich mit Schewi und in einer Episode auch mit Tiger abgibt, Begierden, Gefühle, Träume, Wunschbilder äussert und einem gebrechlichen Glück nachjagt, werden da in einem pausenlosen Sprachstrom geschildert. Eine Vorbemerkung erläutert, das Buch sei ein realistischer Roman und enthalte Stellen, *«welche Augenblicke des Tagesablaufs betreffen, die in eleganter Konversation unbesprochen bleiben»*. Der Leser sei frei, sie zu überspringen. Aber wenn er nur mit der «phonemischen» Darstellung zurechtkommt, mit der Mundart, die da nicht in Wörter unterteilt ist, sondern in Lautgruppen, in Aussprache-Klumpen *(«hezicher richi eutere chaner ferchlepfe sofiuer wo ter schtrom schteut a . . .»),* wird der Leser in den Sog einer Gegenwelt geraten, die abstossend, fremd, brutal, unmenschlich, auf eine mit nichts zu vergleichende Weise traurig ist, die Welt Tschimis und Schewis, eine Wirklichkeit ohne Ausweg. Verfasser dieses Romans ist *Martin Frank*. Sein Buch ist ein Schock. Man möchte es verdrängen. Es ist stärker *(Ammann Verlag, Zürich 1984).*

In den nächsten Heften lesen Sie:

Heinz R. Wuffli	Vom Kult des Sonderfalls Zum Entscheid über den Beitritt zur UNO
Peter Stadler	Das schweizerische Geschichtsbild und Österreich
Erwin H. Hofer	Völkerrecht und internationale Politik
Georges Nivat	Der russische Nationalismus – gestern und heute
Esther Garke	Mehrsprachiges Schottland oder die gespaltene schottische Seele
Paul Huber	Susan Sontag und die «Modernist sensibility»