

Ihre wichtigste Unterscheidung ist die des Obszönen und des Pornographischen.

Das Obszöne ist ein legitimes Element des Kunstwerks. Es setzt sich mit den realen Kräften des Menschen und der Gesellschaft auseinander. Das Geschlechtliche wird dabei nicht isoliert, sondern in Beziehung gesetzt zu anderen menschlichen Erfahrungen. Das obszöne Kunstwerk setzt die sexuellen Reize nicht um ihrer selbst willen. Es beansprucht gegenüber Konvention und Gesellschaft eine kritische Funktion. Pornographie ist nach dem Verständnis der Verf. das Gegenteil des Genannten. Pornographie will möglichst direkt sexuelle Lustgefühle erregen, ohne die Lebenserfahrung und Lebenswelt des Lesers kritisch anzutasten. Sie verfäht illusionistisch. Sie befriedigt Wunschbilder, die in der Wirklichkeit nicht zu haben sind. Sie hat keinen menschlichen Erkenntniswert. Sie bereitet eine genüssliche sinnhafte Entspannung diesseits von Geist und Moral. Ihrer Produktion entspricht von seiten des Lesers die Konsumentenhaltung. Im Gegensatz zu Pornographie sind die obszönen Stellen eines literarischen Kunstwerks eingebaut in einen Zusammenhang, der durch Psychologie und Milieu, durch Perspektive und Sprache, durch Tun, Auslassung, Verdrängung und Bewußtsein zugleich beschrieben, charakterisiert, vergegenwärtigt, gemeint, kritisiert, distanziert und relativiert wird. Das Obszöne hat eine realistische, kritische oder auch komische Funktion im Realitätspanorama des literarisch Dargestellten.

Vulgäre Pornographie und das literarisch Obszöne sind für den geübten Leser unschwer zu unterscheiden. Die schwierigere Frage lautet: Gibt es Pornographie auch in der Literatur von Rang, Pornographie, die direkt und fast ausschließlich das Geschlechtliche darstellt und sucht und zugleich Kunst ist? Seit Susan Sontags Plädoyer für die „pornographische Phantasie“ (in „Kunst und Antikunst“, Hamburg 1968) entschied sich ein Teil der literarischen Meinungsmacher für jene Möglichkeit einer „extremen Bewußtseinserweiterung“, wie sie z. B. der Roman „Geschichte der O“ („sadistischer Flagellantismus in orga-

nisierter Form mit Geheimbündelei“) verhandelt. Die Verf. meinen, daß Frau Sontag (und ihre Nachredner) eine zu wenig differenzierte und eine psychologistisch-naturalistische, ich möchte hinzufügen eine sehr individualistische, Auffassung von Literatur hegt. Im übrigen erklärt Sontag pornographische Bewußtseinserweiterung unumwunden als Religionersatz. Sie streitet für eine „absolute Phantasie“, für das Visionäre, für die Erkundung des Erlösermysteriums von der Auslöschung des Ichs durch bedingungslosen sexuellen Einsatz, ja Unterwerfung. Von einem solchen Gebrauch der absoluten Phantasie bis hin zum „Handel mit dem Wahnsinn“ distanzieren sich die Verf. Hier taucht das Problem von extremer Erkundung des Bewußtseins und dessen Verhältnis zur Wirklichkeit, zum Öffentlichen, zum allgemeinen Gebrauch, zur Gesellschaft auf. Es wurde m. E. weder von den Parteigängern Sontags noch von seiten der Verf. ausdiskutiert. Die Beurteilung dieser „literarischen“ Pornographie hängt von einer Reihe weltanschaulich bedingter Prämissen und vom Vorverständnis der gesellschaftlichen Funktion der Kunst ab.

Mainusch und Mertner haben ein klärendes, ein mutiges Buch gegen den „Strom der Zeit“ geschrieben. Es wird seine Befürworter und seine Gegner finden. In den kritischen Betrachtungen einzelner Werke hätte man die Kriterien gern auf jüngere deutsche Romane von Grass, Walser, Brinkmann, Fichte oder Chotjewitz angewandt gesehen. Dazu hätte es der Mitarbeit eines Germanisten bedurft.

P. K. Kurz SJ

WEYEMBERG-BOUSSART, Monique: *Alfred Döblin*. Seine Religiosität in Persönlichkeit und Werk. Bonn: Bouvier 1969. Kart. 54,-.

Selten nur locke Döblin den Fleiß unserer Germanisten, verführe nur wenige Leser, stellt G. Grass in seiner 1967 gehaltenen Rede „Über meinen Lehrer Döblin“ fest. Damals war der Dichter zehn Jahre tot. „Ich komme von jenem Döblin her“, bekennt Grass, „der, bevor er von Kierkegaard herkam, von de Coster hergekommen war.“

Tatsächlich stammt die vorliegende Arbeit nicht von „unseren“ Germanisten.

Das stoffreiche Buch entstand aus einer Brüsseler Dissertation. Gegenstand der Untersuchung ist gerade der Döblin, den Grass aussparte. Er habe seinem Lehrer nicht mehr folgen können, da den „der Glaube geschlagen“ hatte. Die Verf. verfolgt den Weg und die Wandlungen des 1878 in Stettin geborenen jüdischen Schneidersohns, späteren Armen-, Irren- und Militärarztes Döblin von seiner Neigung zu chaotischer Irrationalität im Jugendwerk, erbitterter Ablehnung der *conditio humana*, gekoppelt mit oft böartigem Hohn gegenüber institutionalisierten Religionen bis hin zu seiner offiziellen Konversion (1941 in Kalifornien). Im Bemühen, „eine Art innerer Biographie des Autors“ zu erstellen, zeichnet sie seine verschiedenen Tastversuche nach, die ihn, vom „Bekenntnis zum Irrationalen“ ausgehend, zu einer „gottlosen Mystik“, über die Zwischenstation eines „naturalistischen Pantheismus und Theopanthismus“ (nach Glasenapp), von einer stets zwiespältigen Naturfrömmigkeit zum Christentum führten. Sie spürt der schließlichen Identifikation des Döblinschen „Urgrunds“ mit Christus nach und kommt zu dem Ergebnis, Döblin habe der Mystik stets nähergestanden als der Rechtgläubigkeit.

Es ist der Verfasserin gelungen, Döblins proteisches Anempfindungsvermögen (etwa des Taoismus, Hinduismus, Buddhismus), sein schmerzliches Hin- und Hergerissensein zwischen Hochmut und Demut, Drang zur Selbstentäußerung und Behauptung der „Ichheit“, zwischen Quietismus und Handeln, Geschichtsverachtung und sozialpolitischem Engagement und seine bis zuletzt ungelöst-gespaltene Haltung der Natur und der Technik gegenüber verständlich darzulegen. Sie versucht auch nachzuweisen, daß den scheinbar schwankenden und schillernden Döblin die gleichen Grundfragen bewegten, „daß die Religiosität dieser Hauptzug und das Einheitsmoment der Döblinschen Persönlichkeit und Kunst ist...“ (4).

Die doppelte Problematik dieser fleißigen und gründlichen Arbeit liegt im Thema: Einen

so tief irritierten und irritierenden, irrliehrenden Autor wie Döblin, dessen Stärke, wie die Verf. betont, diskursives Denken eben nicht war, auf die Abstraktion des Begriffs „Religiosität“ reduzieren zu müssen, ist ein vergeblich gewaltsames Verfahren. Zumal die Grenzen der Definition sehr weit hinausgeschoben sind. (Die Verf. verwendet vorzugsweise die Gedanken R. Ottos, auch von der Leeuws, Eliades u. a.) Eine Voraussetzung zur Möglichkeit dessen, was der von Döblin bewunderte Joyce (129) „eucharistisches“ Tun nannte, findet sich in diesem weiten Feld nicht. Die schwanke Basis zusammen mit der Neigung zu verallgemeinern führen die Verf. öfters zu vagen Aussagen. Eine Probe: „Es ging alles ins Soziale, Ethische und Politische über“ (33). Was geht hier wohin über? Und was heißt „das Historische oder Pseudo-historische und das Soziale“ (34), was etwa „das Phantastische, das Psychoanalytische“? (35). Auch ein Satz wie der folgende sagt nichts: „...alles scheint irgendwie geläutert worden zu sein“ (141).

Die zweite und m. E. gewichtigere Schwierigkeit wird dadurch bedingt, daß Döblins Religiosität in Persönlichkeit *und* Werk zu verfolgen war. So zieht die Verf. seine poetischen und essayistischen Werke, seine autobiographischen Äußerungen gleichermaßen und gleichwertig als Beleg seiner religiösen Entwicklung heran, ohne den sehr unterschiedlichen Stellenwert dieser Aussagen in bezug auf Person und Werk genügend zu reflektieren. Es ist ein Unterschied, ob ein Autor erläutert und selbst interpretiert, was er sagen möchte, oder ob er „verdichtet“. So bleibt die von der Verf. eingangs zitierte Frage des G. Grass: „Wo ist der Autor?“ schließlich offen. Sie achtet den Menschen Döblin, glaubt jedoch ein gewisses Erlahmen seiner Gestaltungskraft in den späteren Werken – „christlich erbaulich und sogar langweilig“ (367) – feststellen zu müssen. „Döblin war vielleicht imstande, den Einbruch der Gnade ins Menschenleben zu schildern, aber kaum ‚das neue Leben‘, von dem er spricht...“ (367).

Trotz der erwähnten thematischen Probleme

matik, der Weitschweifigkeit und vermeidbarer Wiederholungen: Wer sich mit dem ganzen Döblin befassen will, in dem sich „der Mystiker mit dem Aufklärer gezankt“

hat (373), wird zu dieser verdienstvollen Arbeit greifen müssen. Besonders da sie – vielleicht ungewollt – eine dankenswerte Anregung zur Suche nach dem Autor bietet.

F. Maierhöfer

Kirche und Staat

STÜTTLER, J. A.: *Kirche und Staat*. Aschaffenburg: Pattloch 1969. 148 S. (Der Christ in der Welt. 13/6.) Kart. 5,50.

Aus den neueren Bänden dieser Enzyklopädie, die nicht, wie in dieser Zschr. (184 [1969] 262) vermutet, abgebrochen wurde, sei auf diese vom Autor ausdrücklich als „Diskussionsbeitrag“ bezeichnete Arbeit aufmerksam gemacht. Auch nimmt man S. 118 gern zur Kenntnis: „Bloßes Nachsagen sowohl wie blindes Ablehnen dieser von mir vollzogenen Einordnungen schaden, die sachliche Diskussion darüber kann uns allein weiterhelfen.“ Wie jedoch J. B. Metz noch sachlich mit dem Autor diskutieren kann, wenn dieser von ihm sagt: „Gesellschaft (Staat) wird letztlich in die Gehirnwindungen einzelner ‚christlicher Kritiker‘ eingeschmolzen“, und seine „politische Theologie“ „kocht vom philosophischen Ansatz her nur das nochmals auf, was geistesgeschichtlich mit Hegel abge-

schlossen war“ (117), bleibt dem Rezensenten ein Rätsel. Sein Verdacht, es nicht mit einem enzyklopädischen Beitrag, sondern mit einem Pamphlet zu tun zu haben, wird durch die „fatale“ (ein Lieblingswort des Autors) Selbstsicherheit bestätigt, mit der komplizierte historische und sachliche Zusammenhänge über einen bestimmten Begriffsleiten geschlagen werden, was so (oder ähnlich) eingeleitet wird: „In Kürze kann die Geschichte des Staatsverständnisses in folgende Aussagen eingefangen werden“ (71). Was bei einem solchen Anspruch etwa über die anstehende Thematik im Neuen Testament gesagt wird, ist mehr als dürftig (12 f.). – Trotz dieser pamphlethaften Bemerkungen – eine Rezension ist keine Enzyklopädie! – halten wir die vom Autor vorgetragene These von der „Wende zum anthropologisch-soziologischen Ansatz“ durchaus für diskutabel, bedauern nur, daß er eine sachliche Diskussion unnötigerschwert hat.

G. Schiwy SJ

ZU DIESEM HEFT

KLAUS SCHÄEFR ist Assistent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

OSWALD A. NEUBERGER ist Assistent am Psychologischen Institut der Universität München, Abt. Angewandte Psychologie.

RAINALD MERKERT ist Mitarbeiter am Katholischen Rundfunk-Institut Köln.

GEORG MUSCHALEK ist a. o. Professor für Grundlegung der Theologie an der Philosophischen Hochschule Berchmanskolleg Pullach.