

Michel Lagrée

Die Sprache der Ordnung

Das Leiden im Denken und Reden
eines französischen Bischofs
im 19. Jahrhundert

Als die Aufständischen der Pariser Kommune 1871, von der alten Welt eingekreist, ihre Hauptgeißel, den Erzbischof von Paris, Darboy, erschossen, kam die erste Persönlichkeit der Kirche Frankreichs durch jene ums Leben, die man hierauf auf der Linken die «Arbeiter-», die «arbeitende» oder die «ausgebeutete» Klasse und auf der Rechten die «unteren», «gefährlichen» oder «leidenden» Klassen nannte¹. Klasse/Leiden: die Wortverbindung wurde von Monarchisten und Konservativen eingeführt, Bezeichnungen, die sich damals mehr oder weniger mit katholisch deckten. Daß das Thema des Leidens so allgemein auf eine politische Absicht (Verteidigung der bestehenden Ordnung) oder eine religiöse Absicht bezogen werden kann, haben seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Feuerbach und vor allem Marx in Sätzen betont, die für gewisse Kreise Gemeinplätze geworden sind. Aber es bleibt doch die Frage nach der Opiumsucht des Volkes, die bedingt ist durch die nach innen gerichtete Tätigkeit der von den Kanzeln herab verbreiteten christlichen Rede. Diese gehörte nicht zu einer einfachen Situation sprachlicher Kommunikation, sondern hatte einen Monolog, ein Verhältnis von Hierarchie und Macht auf den Hörer zur Folge; wie in jeder Überredung ist das, was ebenso oder noch mehr zählt wie die Elemente (Ideen oder Sachverhalte, in unserem Fall das oder die Leiden), die Art, sie darzustellen, ihre Annehmbarkeit².

Das hier verwendete historische Material wurde wegen seines Charakters der Mitte ausgewählt: weder «heiliger Redner» im Sinne des Faubourg-Saint-Germain oder der Chaussée d'Antin, noch Vikar einer gewerbetreibenden Strafkolonie der Jahre nach 1840 (Rouen, Sedan oder Lille), sondern ein gewöhnlicher Beamter aus der Klerikergruppe, Godefroy Brossays-Saint-Marc, Bischof von 1841 bis 1878 Erzbischof von Rennes. Das Gesamt seiner Hirtenbriefe und Pastoralen richtet sich an eine ländliche, nur schwach industrialisierte Diözese, wie die meisten im damaligen Frankreich, und von einer sozusagen

einhütigen religiösen Praxis. Das heißt, daß für diese isolierte und weitgehend ungebildete Bevölkerung die Wiederholung der bischöflichen Briefe, deren Echo durch die Kommentare des Klerus offensichtlich verstärkt wurde, zu den hauptsächlichsten empfangenen Botschaften gehörte. Msgr. Brossays-Saint-Marc selbst verkörpert einen gewissen Prälatentyp seiner Zeit: von bürgerlicher Herkunft, mit dem Benehmen eines Herrn von Stand, über eine Armee von Klerikern ländlicher Herkunft regierend, entwickelt er die «Werke», den katholischen Unterricht, und erörtert mit den Präfekten der aufeinander folgenden Regime die Organisation der Wählerbefragungen... Die bewußte oder unbewußte Strategie, die jedesmal am Werk war, wenn am gleichen Tag unter den Gewölben von allen Kirchen der Diözese der Monolog von «Monseigneur» ertönte, kann also als weitgehend repräsentativ betrachtet werden.

Das Leiden, der Himmel und die Erde

Nach einer ersten Lesung erweckt das Markieren des Themas Leiden im Briefwerk nicht den Eindruck, daß es hier eine bevorzugte Stütze der Apologetik wäre. Das Wort selber erscheint nur selten, so anlässlich des Martyriums von Petrus (Fastenzeit 1866), aber seine Bedeutung scheint in einem entsprechenden Wortschatz auf: Schmerz (schmerzhaft), Kummer, Elend (Plural), Prüfungen, Not, Unglück, Drangsal... Diese Wortwahl scheint weniger mit dem Willen, ein tabuisiertes Wort zu vermeiden, in Verbindung zu stehen als mit seinem engen Gebrauch im physischen Sinne. So kam es, daß ohne Epidemie – die Cholera hatte die Gegend 1834 heimgesucht, unter dem vorherigen Episkopat – und ohne Krieg in dieser Gegend jedes physische Leiden von außergewöhnlicher Art aus dem den Gläubigen zugänglichen Erfahrungsbereich entfernt war. Es handelt sich also jedesmal um ein verhältnismäßig abstraktes Leiden, ein allgemeines Leiden, wenn sich die Argumentation zu ethischen oder theologischen Zwecken darauf bezog.

Gewiß verstand es Msgr. Brossays-Saint-Marc in bezug auf den unabänderlichen (oder als solchen beurteilten) Charakter von Leidenssituationen bei Bedarf die durch die Kritiker der Entfremdung ins Licht gerückte narrative Ordnung zu manipulieren, aber auf verhältnismäßig außergewöhnliche Weise. Der Fastenhirtenbrief von 1857 erinnert die Unglücklichen, die Sitzengebliebenen, die «Lazarus an der Pforte des Palastes», und sie sind zahlreich in den ländlichen Gebieten der Bretagne der damaligen Zeit, daß ihr Schicksal «wie ein notwendiger Schutz gegen die Versuchungen der in Adam verdorbenen Natur ist». Die ausge-

sagte Behauptung wird im übrigen auf der Ebene der Aussage³ streng unterstrichen durch den Übergang zum Imperativ und so zur direkten Intervention des Sprechenden Subjektes: «Und Sie, ... trösten Sie sich bei dem Gedanken, daß Sie der göttliche Heiland in die günstigste Lage versetzen wollte, um Ihr Heil zu wirken, indem er Sie teilhaben läßt an seinem Kelch der Not und der Entbehrung... und Sie so instand setzt, gleichsam notgedrungen die schwierigen, aber kostbaren Tugenden der Armut, der Selbstverleugnung, der Entsagung, des Verzichts zu üben... mit deren Befolgung die Krone der Herrlichkeit verbunden ist.» Was also zählt, ist die andere Welt, «die Religion von Jesus Christus, Tochter des Himmels, verlangt *auf Erden* nur das Durchgangsrecht, um zu *trösten* und zu *segnen*» (Pastoralbrief von 1841).

Die Idee wird in der Fastenzeit 1866 vertieft und bis zum äußersten weitergeführt; hinsichtlich der «Leiden» des Gerechten, «angegriffen und geschlagen von den heftigsten Schicksalsschlägen... heimgesucht und fast überwältigt vom Elend dieses Lebens», verstärken sich die formalen Merkmale der Aussage, und der Verfasser der Rede, nicht physisch auf der Kanzel anwesend, greift ein, ruft als Zeugen auf, tritt auf: «*Ich sage* also, wenn Gott den Gerechten mit einer offensichtlichen Strenge behandelt, als ob er ihn züchtigte, dann nur, um ihn auf die Probe zu stellen... *ich gehe* sogar noch weiter... *ich sage* schließlich, daß er (die Gerechten) in dieser Welt gemäß seiner Barmherzigkeit züchtigt, um sie in der anderen nicht gemäß seiner Gerechtigkeit zu bestrafen.» Wenn er bei Gott Schulden hat und «wenn dies nach dem Tod der Fall ist, welchem Urteil und welcher Züchtigung hätte (der Sünder) sich nicht zu unterziehen! Es ist für ihn also besser, daß dies im Leben und durch die *Strafen* des Lebens geschieht.» Der Bischof läßt seine Zuhörer auftreten, versetzt sie in seiner Rede in die Rolle sprechender Subjekte, symbolisch mit Macht versehen: «Antworten Sie den Gottlosen beherzt...» Eine solche Zuhilfenahme rhetorischer Mittel führt nur zur Resignation gegenüber dem Unabänderlichen. «Was Ihnen zu tun bleibt, ist in die Gedanken Ihres Gottes einzutreten und durch Ihre Geduld seinen barmherzigen Plänen zu Hilfe zu kommen» und zu bedauern, «den verführerischen Reden der Welt, die an Ihr Mißgeschick rührt und an das offensichtliche Unglück Ihrer Lage, zu leicht Gehör geschenkt zu haben».

Die soziale Ungleichheit und in der Folge Ungerechtigkeiten, psychisches und moralisches Elend, das sind die «barmherzigen Pläne» der Vorsehung, die «unter den Menschen eine Ungleichheit der Stände und Vermögen errichten» wollte, eine Ungleichheit, die unglücklicherweise «verbrecherische Gelegenheit

(ist) zu all den Klagen und Lästerungen, die sich die Armen gegenüber der Vorsehung so oft zuschulden kommen lassen» (Fastenzeit 1854). Der Bischof von Rennes sakralisiert die Gesellschaft der Besitzenden und des Standes, jene von Guizot und M. Thiers; darin ist er durchaus keine originelle Gestalt in seinem Jahrhundert⁴. Und doch kann man nicht sagen, daß dieses Thema der Resignation ausgewalzt worden sei, weit gefehlt; es kommt in den vierzig Jahren nur hie und da vor, und das ist sehr wenig, selbst wenn man den Multiplikatoreffekt berücksichtigt, der wahrscheinlich dem Pfarrklerus zu verdanken ist. Außer wenn es auch das Nichtgesagte gibt, das von den oben zitierten Formulierungen unabhängig ist, aber an einem gleichen allgemeinen Kode teilnimmt; in diesem Fall muß sich die Untersuchung auf alle semantischen Positionen erstrecken, die das Leiden im Briefwerk einnehmen kann.

Wer leidet? Erzählende Strukturen und Verfinsterung

Das abstrakte Leiden ist eine sprachliche Bequemlichkeit; die Wirklichkeit ist jene der Menschen, die es erfahren. Im übrigen entgeht eine literarische Art wie ein bischöflicher Hirtenbrief, so rhetorisch und so normativ er auch sei, nicht der Narrativität: er ist auch eine Erzählung mit ihren Sequenzen, ihren handelnden Personen, die Leistungen erbringen und Veränderungen durchmachen. Genau das macht ihn auch zusammenhängend und schafft die Bedingungen seiner Annehmbarkeit⁵. So kann also eine erste Annäherung in der Frage bestehen, welche leidenden Subjekte bei Msgr. Brossays-Saint-Marc den Gläubigen zur Identifikation vorgelegt werden.

Gegen jede Erwartung und trotz der Fastenzeit ist der Gekreuzigte, dessen Leiden die Erlösung der Welt ermöglichen, sozusagen abwesend; das Kreuz, der Kalvarienberg und die Passion werden durch Auslassung behandelt. Der Christus, von dem der Erzbischof in einer stark theokratischen Sprache spricht, «göttlicher Meister», «Fürst der Hirten», «göttlicher Vorgesetzter», «höchster Priester», Pantokrator viel eher als Galiläer, führt die Begrifflichkeit einer abstrakten Autorität mit sich und nicht das Teilen der menschlichen Lebensbedingung. Man ist hier weit entfernt von der barocken Spiritualität mit ihren Ergüssen. Nein, das Leitbild, der in allen Hirtenschreiben und Pastoralbriefen leidende Knecht ist nicht Christus, sondern der mit mißgünstigen Beleidigungen überschüttete, durch die Revolutionen gezeißelte, durch seine Peiniger bloßgestellte Papst Pius IX. Die italienischen Ereignisse, die Römische Republik von 1848 bis 1849 und nach 1860 sodann die Einigung durch die piemontesische

Monarchie und die Frage der weltlichen Macht, liefern denn auch das Material zu einer völligen Übertragung der ganzen Semantik von der Passion Christi auf Pius IX. Im übrigen wird in dieser Übertragung «der Historiker mit dem Problem der Religion – und insbesondere der «religiösen» Rede – als Ideologie konfrontiert»⁶.

Das Verfahren wird denn auch wirklich deutlich ausgedrückt: der Römische Papst setzt die Sendung Christi fort durch seine «Sendung des *Schmerzes* und des Opfers für die Befreiung und Erlösung der Völker» (Pastoralbrief, Dezember 1848). Hier zeigt sich wiederum als Folge von Aussage, von Nichtgesagtem, wie der entsprechende Sinn durch das Vokabular der Aktualität hervorgebracht, in einer doppelt demobilisierenden Perspektive wiederaufgenommen wird, indem die große Hoffnung von 1848 mit dem Leiden in Verbindung gesetzt wird und die einsame Sendung eines Individuums den Anstoß der Massen ersetzt.

Was ist denn also der Papst? «Der Papst, das ist die Autorität, ist die Familie, ist das Eigentum, mit einem Wort: was es nie Heiligeres, Geheiligeres unter den Menschen gab» (Pastoralbrief, Mai 1877). Im Umkreis dieses rein soziologischen Syntagmas entfalten sich alle Beispiele des Leidens. Brossays-Saint-Marc unterstreicht in immer neuen Wendungen die historische Kontinuität; zu jeder Zeit, «unter der Herrschaft der Kaiser und der Könige», mußte der Papst «Verfolgungen aller Art erdulden, die Verbannung, die Gefangenschaft, selbst den Tod» (Fastenzeit 1861 und 1862). Für die zeitgenössischen Vorgänge in Italien gehen ihm die Ausdrücke nicht aus: «Meer von Bitterkeit und Stürmen» (Pastoralbrief, Februar 1861), «Prüfungen ohne Zahl» (Fastenzeit 1861), «das Vergießen seines ganzen Blutes» (ebd.), «sein krankes Herz» (Pastoralbrief, Juni 1862), «die wilden Tiere sind über die Heilige Stadt hergefallen» (Hirtenbrief, Dezember 1867), «die letzten Stufen des Kalvarienberges überwinden» (Fastenzeit 1869). Die ganze rhetorische Emphase hebt «jene mystische Kontinuität, in der die Leiden des Gottmenschen dem Papsttum zugefallen sind», hervor. Es handelt sich hier, im Zentrum der narrativen Strukturen, sehr wohl um den Erweis des glorifizierenden Typus, der dem Subjekt in der ganzen Erzählung die Anerkennung der heroischen Qualität zusichert⁷. Ohne alle diese «Kreuze» hätte der Papst nicht «dieses erhabene, unvergängliche Zeichen» gehabt, «das das Unglück, wenn es für Gott ertragen wird, dem Königtum der Tugend einprägt» (Pastoralbrief, Dezember 1848). Diese Anerkennung wird ihm von den Gläubigen zugesichert, denen es gegeben ist, beinahe unter Ausschluß jedes anderen, das päpstliche Leiden zu sehen; besonders angezielt wird das weibli-

che, sensiblere Element: «Neue Marien, folgen Sie ihm auf dem Weg der *Schmerzen*, stützen Sie ihn in seinem Todeskampf, trösten Sie ihn in seiner Passion...» (Fastenzeit 1862).

Man könnte sich auf eine einfache Feststellung der Empfindungen eines französischen Bischofs des 19. Jahrhunderts gegenüber der römischen Frage beschränken, damit würde man aber an dem durch diese ultramontane Polarisation bewirkten Verfinsterungseffekt vorbeigehen. Den Gläubigen, denen sonst die Resignation vor dem von Gott gewollten Leiden gepredigt wurde, wurde der Kreuzzug nahegelegt gegen die italienische Einheit, ein von den vom Satan selbst angetriebenen Menschen gewolltes Übel⁸. Dadurch belegt dieses Leiden im Briefwerk eine große Anzahl Stellen und läßt den anderen nur wenige Ecken. Ebenso wenig wurde zu den Gläubigen, die in die Rolle von Zeugen gedrängt wurden, von ihnen selbst gesprochen.

Wer leidet denn wirklich, außer der Papst? Von diesem Frankreich der Mitte des 19. Jahrhunderts mit seinen 3,7 Millionen landlosen Tagelöhnern, die sich «von Nacht zu Nacht» für einen lächerlichen Lohn abrakerten; mit seinen unmenschlichen Fabriken, die zehnjährige Kinder vernichteten und dreißigjährige schwindsüchtige Greise zurückwiesen; von dieser Diözese, in der die Armen 40 % der aktiven Bevölkerung ausmachten und in der im Jahre 1847 40000 Bedürftige unterstützt und 10000 Behinderte in Hospizen ausgehalten wurden, davon scheint nur wenig durch. Jedenfalls sind «die verschiedenen mühseligen, aber für die Grundbedürfnisse des Lebens unerläßlichen Stände» als solche von der himmlischen Ordnung gewollt. Die in der Alten Kirche geübte Gütergemeinschaft bietet Gelegenheit zu schönem Reden (Fastenzeit 1854 und 1857), aber in einem rein geistlichen Sinn: wörtlich genommen wäre dies «die allgemeine Beraubung, die auf das kleine wie auf das große Vermögen angewandt würde... und ganz Frankreich dazu verurteilt, nur noch ein Armenhaus oder ein Bettlerlager zu sein» (Fastenzeit 1877). Oder die Aufbietung der Ordnung der Besitzenden gegen eine himmelstürmende Exegese...

Daraus ergibt sich, daß das Leiden anderswo ist, weit weg; seine semantische Inanspruchnahme durch den Papst, unzugängliche Persönlichkeit, ist offensichtlich. Die anderen leidenden Akteure bewegen sich auf einem Nebengelände, jenem der umständebedingten Pastoralbriefe anlässlich dieser oder jener Katastrophe, mit der Einladung, geistliche (Gebete) oder materielle Hilfe (Sammlungen) zu leisten. In einer Zeit ohne Massenmedien erreichte so das Echo von Katastrophen in der Welt dann und wann den entlegensten Teil

des bretonischen Busches. Meteorologische Nöte wie der Orkan von Guadelupe 1865, dem eine Choleraepidemie folgte, oder die wiederholten Überschwemmungen der Loire (1846 und 1866). Konfessionelle Nöte, «die unermesslichen Leiden unserer Brüder in Syrien» (Rundschreiben, August 1860), «durch den muslimischen Türkensäbel dezimierte Bevölkerungsgruppen» (Hinweis, Januar 1861), oder, auf einer tieferen Stufe, «Verfolgungen», die die Katholiken in der Schweiz erleiden. Sozio-ökonomische Not wie die Krise der Textilindustrie in Rouen und die Leiden der «unglücklichen Arbeiter von Rouen Hunderttausend von ihnen ohne Arbeit und ohne Einkünfte, sie und ihre Familien, mitten im Winter... die Bahnstationen sind von armen Kindern belagert, die das Mitleid des Reisenden anflehen, und man liest an den bleichen und mageren Gesichtern der Unglücklichen, die um die Städte herumirren, die Verwüstungen des Hungers und der Kälte ab.»⁹ Aber das ist nur ein weiterer Meteor, ein weiteres Schicksal, und die Aussage unterstützt im übrigen diese Qualifikation ausdrücklich: «Sie möchten auch in dieser Situation tun, was Sie neulich für die Opfer der Überschwemmungen der Loire, für die Christen in Syrien... getan haben.»

Syrien und die Großindustrie sind für die Bauern der Haute-Bretagne ebenso entfernte Ufer; dabei ist die Distanzierung nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich. Im Aussagevorgang gibt es eine ganze, oft aufschlußreiche Strategie der Zeitlichkeit.¹⁰ So kann man andere Akteure, die nie in der Nähe der Zuhörer noch mit ihnen verbunden sind, in Situationen des Leidens auftreten lassen: «Öffnen Sie das Buch der Geschichte, sie wird Ihnen von Scheiterhaufen erzählen, von siedendem Öl, von Nägeln und Zangen aus Eisen, von Rädern voller Zähne, die die Martyrer zerfetzten», quälende Vision in starkem Kontrast zur Gegenwart: «Sie zittern, ... aber seien Sie ohne Furcht...» (Fastenzeit 1878). Gleiche beruhigende Gegenüberstellung für das Leiden der Buße: muß man, «wie in der Alten Kirche, sich mit Staub und Asche bekleiden, während ganzer Jahre vor der Pforte des Tempels hingestreckt verweilen in Gebet, Fasten und Abtötung unseres Fleisches? Aber bei Gott nicht, eine gute Beichte machen, eine heilige Kommunion, ein Almosen, einige leichte Bußübungen...»¹¹ So ergeben sich aus dem ganzen Werk bezeichnende Strukturen:¹²

Alte Kirche	→	Bistum Rennes im 19. Jahrhundert
Leiden	→	Nicht-Leiden
+		+
Gütergemeinschaft	→	Stand und Eigentum

Man leidet anderswo, man litt früher; das semantische Abgleiten des Begriffs Jubeljahr erlaubt Msgr. Brossays-Saint-Marc, dafür den Beweis zu liefern, indem er die Zeitformen manipuliert. Im alten jüdischen Jubeljahr, versichert er, «waren die Schulden nachgelassen, jene, die genötigt worden waren, ihre Güter zu verkaufen, erlangten das Eigentum wieder, die Sklaven und die Gefangenen *saben* ihre Ketten fallen und *wurden* der Freiheit zurückgegeben». Hier liegt unbestreitbar ein ganzes narratives Programm mit subversivem Charakter vor, aber ausgesagt als abgelaufen und nicht rückgängig zu machen und buchstäblich entleert; im Unterschied dazu *wird* das Jubeljahr von 1858 die Begleichung der Schulden sein, die «der göttlichen Gerechtigkeit geschuldet» werden, die Befreiung der «gefangenen» Sklaven ihrer Leidenschaften.¹³ Durch einen der Sublimation in der Freudschen Psychologie entsprechenden Vorgang werden die möglicherweise zur Tat im biblischen Sinn drängenden Kräfte zurückgedrängt und ihrer Bedeutung entleert.

Am Schluß dieser Analyse wird man die Tatsache nicht übersehen, daß die bischöfliche Rede nur eine unter anderen Instanzen der religiösen Rede ist, aber dennoch mit einer strategischen Position zwischen den römischen Texten und der Popularisierung in den Gemeinden, wobei jede Stufe einer kulturellen Ebene entspricht. Im Gesamt der von Bischof Brossays-Saint-Marc verfaßten Texte nun wird die Ideologie nicht nur im ausdrücklichen Inhalt verbreitet, sondern auch in den narrativen Strukturen, in den entscheidenden Wendungen, die dessen Lesbarkeit sichern¹⁴. Ermutigung zu einem eschatologischen Masochismus, gewiß, aber auch Verschleierung der wirklichen, der täglichen, der von den Empfängern der Botschaft erfahrenen Leiden, und zwar deshalb, weil die Stelle in der Aussage durch «exotische» Subjekte, insbesondere den Papst besetzt ist. Das alles breitet die Sprache der Ordnung, die seit dem Blutbad der Pariser Kommune triumphiert, aus. «Das schuldige Frankreich verdient die *Unglücksfälle*, die *es zu Boden drücken*. Um es zu retten, müssen seine wahren Kinder für es beten, für es *leiden*, für es sühnen.»¹⁵ Sieg über eine andere christliche Sprache, wo «die Völker vor Leiden und vor Geduld erschöpft» sind, «brennend von Verlangen und Hoffnung, gerührt bis in ihr tiefstes Inneres durch den lange Zeit eingeschlafenen Instinkt für alles, was die Würde und die Größe des Menschen ausmacht, mächtig in ihrem Glauben an die Gerechtigkeit, in ihrer Liebe für die Freiheit, die, wohl verstanden, die wahrhaftige *Ordnung* ist»¹⁶. Sieg eines gewissen Typus von Christentum, das damals die Worte meisterhaft beherrschte.

¹ J. Dubois, *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872* (Paris 1962) 13–36.

² J.P. Faye, *Langages totalitaires* (Paris 1972) 396.

³ Es sei hier summarisch an die geläufige Unterscheidung zwischen dem Wortlaut der Aussage (*l'énoncé*: der Text in seinem Aussehen, was gesagt wird und einen Sinn ergibt) und der Aussage (*l'énonciation*: der Akt des Sagens, wodurch sich die Intervention des sprechenden Subjektes bemerkbar macht) erinnert. Beziehungen dieser Art gibt es auch zwischen einer filmischen Szene und der Bildeinstellung. In der Linguistik erkennt man die Instanz der Aussage an formalen Merkmalen: E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale II* (Paris 1974) 79–88.

⁴ Vgl. in einer ausführlichen Bibliographie: E. Germain, *Langages de la foi à travers l'histoire, mentalité et catéchèse* (Paris 1972) 183–187, und F.A. Isambert, *Christianisme et classe ouvrière* (Casterman, Paris 1961).

⁵ Die Strukturanalyse der Erzählung, in ihren von A.J. Greimas und seiner Schule eröffneten Perspektiven und in der biblischen Exegese schon weit vertreten, beginnt auch die Analyse der modernen religiösen Rede zu erreichen; vgl. A. Rousseau, F. Dassetto, *Discours religieux et métamorphose des pratiques sociales*: *Social Compass XX* (1973) 3, 389–403.

⁶ J. Bauberot, C. Langlois, *L'Histoire religieuse de la France, XIX⁰ – XX⁰ siècle, problèmes et méthodes* (Paris 1975) 211.

⁷ V. Propp, *Morphologie du conte* (Paris 1973) = *Morfologija skazki* (Leningrad 1969).

⁸ Kreuzzug im wörtlichen Sinn; die Diözese Rennes lieferte im Jahre 1867 110 päpstliche Söldner.

⁹ Pastoralbrief vom Januar 1863, der einen Brief des Erzbischofs von Rouen zitiert. Über diese Episode, eine Folge des Sezessionskrieges: G. Duveau, *La vie ouvrière sous le Second Empire* (Paris 1946) 120.

¹⁰ J.M. Allaire, M. Lagrée, *Mandements de Carême à Rennes au XIX⁰ siècle, langage et histoire*: *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* (1976) 3, 367–382.

¹¹ Man müßte im einzelnen, in den materiellen Vorschriften der Fastenzeit (fasten usw.), den wachsenden Laxismus, die Entdramatisierung und die Spiritualisierung analysieren, die im 19. Jahrhundert von einer «ländlichen» archaischen und asketischen zu einer «bürgerlichen», weniger strengen Fastenzeit geführt haben.

¹² Diese Strukturanalyse müßte weiter entwickelt werden. Vgl. zum Beispiel für «*Rerum Novarum*» M. Legrand, P. Meyers, *Analyse sociolinguistique comparative de deux documents pontificaux*: *Social Compass XX* (1973) 3, 417–457.

¹³ Fastenzeit 1858. Diese zeitliche Struktur wird öfters zum Ausdruck gebracht in der Verurteilung jener, die «sich zu begeisterten Bewunderern der Gegenwart und zu ungerechten Verächtern der Vergangenheit gemacht haben» (Fastenzeit 1863).

¹⁴ Entsprechende Beobachtungen für Fernsehbeiträge: J.M. Piemme, *La propagande inavouée* (Paris 1975).

¹⁵ *Neuvaine préparatoire aux prières publiques votées par l'Assemblée Nationale* (Rennes, novembre 1873).

¹⁶ F. de Lamennais, *De l'absolutisme et de la liberté*: *Revue des Deux Mondes* (août 1834).

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

MICHEL LAGRÉE

1946 geboren, unterrichtet an der Technischen Mittelschule zu Rennes Geschichte und Geographie. Doktoratsarbeit des Dritten Zyklus über das religiöse Leben in der Diözese Rennes in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Er veröffentlichte Aufsätze über die zwei «Einflößer» der religiösen Ideologie im 19. Jahrhundert: die volkstümlichen Mentalitäten und die Rede des Klerus. Anschrift: 22, square de Lettonie, F-3500 Rennes, Frankreich.

Elisabeth Kübler-Ross

Kommerzialisierte Leiden für verborgene Leiden

Nachrichten von Massenerstörungen, Erdbeben, Waldbränden, Entführungen und Ermordungen unschuldiger Opfer füllen die Titelblätter der Zeitungen und machen jeweils den Großteil der Tagesschau am Fernsehen aus. Jung und alt liest von diesen Tragödien oder sieht sie sich schweigend im Fernsehgerät an, während man – scheinbar davon unberührt – genüsslich an seinem Essen kaut.

Die Leiden in Vietnam, Bangladesch und Biafra wurden von Millionen zur Kenntnis genommen, die trotz der Kunde von diesen wahnsinnigen Qualen ihre tägliche Jagd nach dem Glück und ihr gewohntes Leben fortsetzten, doch anscheinend nicht daran dachten

oder sich unfähig fühlten, den Lauf der Geschichte zu ändern, diesbezüglich «etwas zu unternehmen».

Reporter und Reporterinnen suchen unter Lebensgefahr der Szene von Tragödien, Kriegen und Verwüstungen möglichst nahe zu kommen, um der Öffentlichkeit Bilder und Berichte darüber bieten zu können. Ein Foto von einer kummererfüllten Frau, die bei einer Bergwerkskatastrophe ihren Mann verlor, von einem Kind, das nach einem Napalmangriff in Vietnam als lebendige Fackel durch eine Straße rennt, kann eine Million Dollars einbringen!

Warum dieser Anreiz, dieses Verlangen, menschliches Leid auf den Titelseiten unserer Zeitungen und in den übrigen Massenmedien dramatisch auszubreiten zum großen finanziellen Profit derer, die das Drama einfangen und an uns weiterleiten können – an uns, die dabei oft zuhause sitzen und tatenlos die Zeitungen durchblättern oder die Rundfunknachrichten anhören? Es ist seltsam, daß wir nicht berührt werden von der Agonie und der Einsamkeit einer Nachbarin, die zuschauen muß, wie ihr Mann langsam an Krebs stirbt, daß wir uns aber für die fremde Frau interessieren, die