

ment waren bei dem Neutestamentlertreffen deutlich genug. Daß dieser Paradigmenwechsel nicht nur von katholischen, sondern auch von einem Teil der evangelischen Exegeten mitgetragen wird, zeigt das Buch von Rudolf Smend und Ulrich Luz. Schon deshalb war es schade, daß kein evangelischer Neutestamentler in Brixen mit von der Partie war.

Die Diskussionen bei der Tagung haben aber auch gezeigt, daß unter den Exegeten die Meinungen darüber, wie weit man bei dieser Neuorientierung gehen muß und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind, beträchtlich auseinandergehen. Das erstaunt schon deshalb nicht, weil mit der Frage nach der urchristlichen Haltung gegenüber der Tora immer auch *Grundprobleme der Geschichte des Urchristentums* wie des christlichen Selbstverständnisses gegenüber dem Judentum verbunden sind. Etwa: Welche Elemente der urchristlichen Überlieferung lassen sich auf Verkündigung und Praxis des historischen Jesus zurückführen? Oder: Was bedeutet die historische Rekonstruktion der Entstehung der christlichen Gemeinde im und aus dem Judentum für das heutige Selbstverständnis von Kirche und für ihre Haltung gegenüber dem jüdischen Volk?

Nur ganz am Rande tauchte in Brixen die Frage auf, wie sich das Reden der Neutestamentler vom Gesetz in der heutigen kirchlich-theologischen Landschaft ausnehme: *Rudolf Schnackenburg* wies auf das Gespräch mit der Moraltheologie bei der letzten Neutestamentlertagung hin (vgl. HK, Mai 1983, 232–235) und erinnerte an die dort vorgetragenen moraltheologischen Plädoyers für eine an der menschlichen Autonomie und Freiheit orientierte Ethik. Tatsächlich kann man feststellen: „Gesetz‘ ist heute als Leitbegriff theologischer Ethik und ethischer Unterweisung völlig verschwunden“ (*Otto Hermann Pesch*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 13, S. 15).

Schon daraus wird ersichtlich, daß sich aus den exegetischen Einsichten in Gesetzesverständnis und Umgang mit dem Gesetz im Urchristentum nicht einfach Rezepte für christliches Handeln heute ableiten lassen. Das schließt allerdings nicht aus, daß die differenzierte Aufarbeitung des neutestamentlichen Befundes mit seinen verschiedenen Positionen, seinen Spannungen und Entwicklungen hilfreich sein kann. Es wird in der Kirche immer wieder nötig sein, einmal Paulus und einmal Matthäus wiederzuentdecken.

Ulrich Rub

Glaube oder Aberglaube?

Volksfrömmigkeit und Volkskultur

Man hat die Lebensformen des „Volkes“, seine geistige und materielle Kultur, lange Zeit für naiv, wenn nicht für primitiv gehalten und sie in einseitiger Abhängigkeit von der „Hochkultur“ der gebildeten Stände gesehen. „Volkskultur“ – sofern dieser Begriff überhaupt gegenwärtig war – erschien als mangelhafte Kultur. Grundsätzlich stand das Volk, gekennzeichnet durch rohe Sitten, Unwissenheit und Aberglaube, im Verdacht der „Kulturlosigkeit“. Das Volk war demnach – und ist immer noch – Erziehungsgegenstand, dessen man sich in „Volksschulen“, „Volkshochschulen“ und „Volksbüchereien“ fürsorglich annimmt.

Auch Volksfrömmigkeit und Volksglaube konnten in diesem Verständnis nur *Minderformen der wahren Religion* und des wirklichen Glaubens sein, je nach Standpunkt belächelter oder bekämpfter Ausdruck von „Aberglaube“. Die Theologie handelt diese Erscheinungen auch heute noch ohne große Aufmerksamkeit ab und sieht darin allenfalls ein *Problem der Seelsorge*. Weder Volksreligiosität noch Aberglaube sind eigenständiger Lehrgegenstand des Theologiestudiums, und es gibt derzeit keinen bekannten Theologen oder Kirchengeschichtler, der auf diesem Gebiet sachkundig wäre.

Letzteres war eines der überraschenden Ergebnisse einer Tagung, die unter dem Titel „Glaube und Aberglaube – Aspekte der Volksfrömmigkeit im hohen und späten Mit-

telalter“ von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten abgehalten wurde (27. bis 30. März). Tatsächlich war unter den siebzehn Referenten kein Theologe (abgesehen von Kirchenhistorikern), und darin ist keineswegs ein Versäumnis der Tagungsleitung zu sehen. Bemerkenswert ist allerdings auch, daß kein Wissenschaftler aus Osteuropa der Einladung zum Referat oder wenigstens zur Teilnahme folgte.

Schwierigkeiten mit den Begriffen

Es handelte sich bei dieser Tagung *um die erste ihrer Art in Deutschland* und allein deshalb um ein Ereignis hohen Ranges. Die deutsche Forschung, ob Geschichte, Theologie oder Volkskunde, kann darauf trotzdem nicht stolz sein. Allein in *Frankreich* haben seit 1970 ein gutes Dutzend Symposien zum Thema Volksfrömmigkeit stattgefunden; vier davon wandten sich speziell dem Mittelalter zu. Dieses Mißverhältnis spiegelt sich in der wissenschaftlichen Literatur wider: Während Volksglaube und volkstümliche Glaubenspraxis unter geschichtlichem Aspekt in den romanischen und angelsächsischen Ländern heute ein gängiges Thema sind, gibt es bei uns nur vereinzelte Beiträge dazu.

Dies hängt wiederum damit zusammen, daß die Geschichte der „kleinen Leute“, des *Alltags* und der *Volkskul-*

tur in Deutschland nicht die gleiche wissenschaftliche Beachtung findet wie seit einiger Zeit bei unseren westlichen und südlichen Nachbarn. Dabei ist das Publikum durchaus interessiert, wie nicht zuletzt der Erfolg zahlreicher Buchübersetzungen zu dieser Thematik („Geschichte der Kindheit“, „Geschichte des Todes“, „Der vergessene Alltag“) zeigt. Dieses Interesse an der historischen Volks- und Alltagskultur entspricht, wie *Peter Dinzelbacher* (Stuttgart) in seinem Einleitungsreferat hervorhob, dem legitimen Interesse der Bevölkerungsmehrheit an ihrer eigenen Geschichte, an der Geschichte ihrer eigenen Vorfahren – im Gegensatz zur Geschichte der „Haupt- und Staatsaktionen“, in der ihre Vorfahren nur eine Statistenrolle spielten.

Wer aber ist „das Volk“? Dieser Begriff erweist sich – wie viele andere Begriffe, mit denen wir im Alltag wie selbstverständlich umgehen – im wissenschaftlichen Licht als vielköpfiges Ungeheuer, das je mehr Köpfe bekommt, je weiter wir es in die Vergangenheit zurückverfolgen. „Glaube“ und „Aberglaube“, „Religion“ und „Magie“, „Frömmigkeit“ und „Ketzeri“ stellten die Tagungsteilnehmer denn auch vor das nämliche Bestimmungsproblem. Dabei machte die Tagung einmal mehr klar, daß solche politischen und philosophischen Begriffe Wertungen enthalten, die durch keine „objektive Methode“ auszuschließen sind. Was die Diskussion angeht, stand freilich die naive Erwartung, Geschichtswissenschaft vermittele Fakten, dicht neben der schwierigen Einsicht, daß die Wahrheitsfrage schon bei der Begriffsbestimmung beginnt.

Angesichts der Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, zu Begriffen zu kommen, die nicht nur interdisziplinär unumstritten, sondern auch für alle Geschichtsepochen und Geschichtsräume gleichermaßen gültig sind, nahmen einige Referenten allerdings zur schlechtesten aller Lösungen Zuflucht: Sie entzogen sich der *Begriffsdiskussion*. Es blieb dann dem Zuhörer überlassen, sich anhand des Vortrags ein Bild vom unreflektierten Begriffsverständnis des Vortragenden zu machen. Es spricht für das Niveau der Tagung, daß die Zuhörer solches nicht hinnahmen, sondern die Begriffsproblematik immer wieder neu in die Diskussion brachten.

Volksglaube und Kirchenglaube

Einen Maßstab dafür setzte gleich zu Anfang *Jean-Claude Schmitt* (Paris) mit seinem Referat „Der Mediävist und die Volkskultur“. Sein Appell, nicht moderne Vorstellungen von Religion und Magie, von Glaube und Aberglaube auf mittelalterliche Verhältnisse zu übertragen, verhalte nicht ungehört. Von verschiedener Seite wurde, ganz in seinem Sinne, eine Orientierung am jeweiligen zeitgenössischen Begriffsverständnis gefordert. Da konnte natürlich der Einwand nicht ausbleiben, daß die mittelalterlichen Begriffe *ibrerseits* erklärungsbedürftig seien und man sich dann doch moderner Begriffe als Maßstab bedienen müsse.

Daß dem nicht so sein muß – daß vielmehr, wie Schmitt meint, die zeitgebundenen (hochmittelalterlichen, spätmittelalterlichen, frühneuzeitlichen) Begriffe im Rahmen einer sich auf interdisziplinäre Forschung stützenden epochalen *Totalbeschreibung* („histoire totale“) erklärbar sind –, demonstrierte *Robert Scribner* (Cambridge) musterhaft an einem Beispiel von „Zauberei“ in Urach gegen Ende des 15. Jahrhunderts. Vordergründig ging es bei diesem Streitfall um die Frage, ob liturgische Gewänder als magisches Mittel bei der Wahrheitsfindung eingesetzt werden dürfen und wer die Verfügung darüber hat. Doch was auf den ersten Blick wie der Kampf kirchlicher Stellen gegen die abergläubischen Praktiken eines weltlichen Amtsträgers aussieht, erweist sich unter Berücksichtigung aller politischen und gesellschaftlichen Aspekte als „soziales Drama“ im Vorfeld der Reformation, in dem Glaube und Irrglaube, Religion und Magie eine ganz andere Rolle spielen, als sie es nach unserem Verständnis sollten.

Aberglaube und Ketzerei

Daß die *kirchenamtliche* Glaubenslehre zu allen Zeiten nur begrenzten Einfluß auf die Religiosität und Lebenspraxis der großen Bevölkerungsmehrheit hatte, mag Kirchengeschichtler nicht überraschen. Dies bildete auch kein Problem, solange die von der Lehrmeinung abweichende Frömmigkeit des Kirchenvolkes ebenso wie gewisse Kirchenpraktiken ohne weiteres als Ausdruck von Unwissenheit, als Ketzerei oder als „kirchliche Mißstände“ beurteilt werden konnten. Was aber, wenn am Ende unsere Vorstellungen von Aberglaube und Ketzerei, von Unwissenheit und Mißstand nicht mit dem übereinstimmen, was man im 13. oder 15. Jahrhundert darüber dachte? Muß dann nicht auch das, was „das Volk“ glaubte, einen anderen Stellenwert bekommen?

Wie zum Beispiel wurde man im 13. Jahrhundert Ketzer? *Alexander Patschovsky* (München) zeigte, daß nicht Kritik an kirchlichen Mißständen, auch nicht abweichende Vorstellungen über Sakramente und schon gar nicht volkstümliche Glaubensinhalte ins Höllenfeuer führten. Die „Irrlehren“ der Häretiker wurden auch nicht als Lehralternative aufgefaßt, sondern als Satanswerk, das den irregeleiteten Menschen in Krankheit und Wahnsinn (*insania*) führt. Doch nicht der Irrtum (oder eine Häufung von Irrtümern) macht den Ketzer, sondern das Beharren auf einem kirchlicherseits erkannten Irrtum. Die Ursache aller Ketzerei aber, so ein Passauer Dominikaner um 1266 (der sog. „Passauer Anonymus“), liege neben Unwissenheit und Hochmut einzelner Gläubiger in Mißständen der Kirche.

Wir erwarten nun eine Art reformatorischer (oder gegenreformatorischer) Kirchenschelte und sehen uns zunächst durch die Kritik des Anonymus an dem gerade aufkommenden *Papalismus* in unseren Erwartungen bestätigt. Doch wir befinden uns im 13. und nicht im 16. Jahrhundert. Einerseits war der Papalismus damals in der Kirche selbst umstritten, andererseits spielte die Kritik an ihm in den großen Ketzerbewegungen (Katharer, Waldenser)

nur eine untergeordnete Rolle. Auch seine Kritik am unwürdigen Umgang mit den Sakramenten, in der sich ein Wandel in der eucharistischen Frömmigkeit andeutet, geht – obwohl die Sakramentenfrage bei den Ketzern von zentraler Bedeutung war – am häretischen Standpunkt vorbei. Schließlich prangert er auch Irrtümer an, die seiner Meinung nach von Kirche und Ketzern geteilt werden.

Kann man dann noch Frömmigkeit – wie *Christoph Burger* (Tübingen) vortrug – als innere Übereinstimmung mit den Lehren der Kirche und entsprechende äußere Lebensgestaltung begreifen? Die amtlich verfaßte Kirche hätte dies zweifellos gerne so, doch ist dies für den Historiker und Volkskundler kein Grund, es ebenso zu halten, wie Jean-Claude Schmitt betonte. Für Burger, der über Volksfrömmigkeit um 1500 im Spiegel pastoral orientierter Theologie referierte, lag solch eine dogmatische Definition freilich nahe. Prediger wie Johann Pfalz, Geiler von Kaisersberg und Gabriel Biel bemühten sich an der Wende zur Neuzeit, als Ersatz für Aberglaube und Magie um eine mystisch verklärte Heilsbotschaft, die allgemein verständlich und den Lebensumständen der Ungebildeten nahe war. In ähnlicher Weise setzte man Bilddarstellungen, in denen biblische Themen zeitgerecht und volkstümlich bearbeitet waren, zur religiösen Bildung ein (dazu ein Vortrag von *Gerhard Jaritz*, Krems).

Unter pastoralem Gesichtspunkt ist Volksfrömmigkeit nur als *Transponierung von Lehrinhalten* in eine „naive“ Vorstellungswelt zu verstehen. Dieser didaktische Ansatz, der die Propagierung von Glaubensvorstellungen für politische Zwecke einschließt, bestimmte immerhin sieben Referate. Zweifellos gab (und gibt) es aber noch eine ganz andere Volksfrömmigkeit, die in einem ursprünglichen Spannungsverhältnis zur jeweils aktuellen Orthodoxie stand. Dabei kam es ebenso zur *Integration* volkstümlicher Glaubensinhalte wie zu ihrer *Ablehnung*. Diese Volksfrömmigkeit variierte nach Zeit und Ort ganz erheblich; von einer einheitlichen „Volksreligion“ ist nicht zu reden.

Überdauern von Vorchristlichem

Teilweise befaßte sich die Volksfrömmigkeit mit abgesunkenen Vorstellungen und Praktiken, die einst die Kirche als Ganze bewegten, etwa im Bereich der Eucharistie, der Sakramentenlehre, der Reliquienverehrung und des Wunderglaubens. Teilweise hatte sie lange überlieferte Praktiken und Mythen aus vorchristlicher Zeit zum Inhalt. Viele *heidnische Bräuche und Symbole* gingen in den christlichen Kult ein oder überdauerten neben ihm. *Eckhard Grunewald* (Köln) demonstrierte am Beispiel einer Dichtung um 1300, wie ein archaischer Sagenstoff christlich bearbeitet wird. Dabei zeigte sich, daß Meerjungfrauen und Feen durchaus ihren Platz im christlichen Weltbild hatten, sofern sie als Geschöpfe Gottes gelten konnten. Handelt es sich hier um eine literarische Schöpfung, so lieferte *Peter Dinzelbacher* mit der Jenseitsvision des Bau-

ern Gottschalk (12. Jahrhundert) ein Beispiel für die christliche Transformierung archaischer Mythen im Bewußtsein von Illiteraten. Daß die Kirche dieses Zeugnis volksreligiöser Erfahrung ernst nahm, beweisen die (voneinander unabhängigen) Aufzeichnungen zweier Kirchenmänner. Tatsächlich hatten solche Visionen Einfluß auf die christliche Jenseitsvorstellung. Das Fortwirken vorchristlicher Religiosität zeigt sich, wie *Dieter Bauer* (Stuttgart) ausführte, aber auch im Erfolg eines Begriffs, der Geschichte machte: der des „Heiligen Landes“.

Die Vorstellung, daß es Plätze gibt, die aufgrund besonderer Ereignisse dem Himmel näher sind als andere, ist allen archaischen Religionen vertraut. Die christlichen *Pilgerreisen zu heiligen Orten* standen von Anfang an in dieser (alttestamentarischen, antiken, germanischen) Tradition. Die (spätantiken) Kirchenväter verweigerten sich ihr indes: Der Himmel sei überall offen, meinte Hieronymus und kritisierte damit das Pilgerwesen – vergeblich. Wenn sie von „terra sancta“ (Heiliges Land) sprachen, bezogen sie sich auf ein Reich, das nicht von dieser Welt war. Ist es Zufall, daß sich der erste mittelalterliche Beleg für diesen Begriff in einem Brief Heinrichs IV. findet, der damit Bezug auf das gerade eroberte Palästina nimmt? Mit diesem Kaiser beginnt in Deutschland die territorialstaatliche Entwicklung. Auch die Eroberung Palästinas mündet in die Gründung eines (kurzlebigen) Territorialstaats. Achtzig Jahre nach dem 1. Kreuzzug vernehmen wir den Begriff dann, mit territorialem Bezug, erstmals aus geistlichem Munde – dem Alexanders III.

Die *Annäherung der kirchlichen Lehre an volkstümliche Glaubensformen* ereignete sich also, ebenso wie umgekehrt die Christianisierung volkstümlicher Vorstellungen aus heidnischer Zeit, nicht im unpolitischen Raum. Dies heißt nicht, daß immer bewußte politische Zwecke den Wandel bestimmten. Vielmehr zeigten fast alle Referate – unterstützt durch die Diskussion –, daß die kirchengeschichtliche und volksreligiöse Entwicklung in die allgemeine Sozial- und Kulturgeschichte eingebettet ist.

Daß dabei dem Volksglauben, wie wohl der Volkskultur überhaupt, große Vitalität und Beharrlichkeit eignet, beweist sein Verhältnis zu den *Häresien*. Die Kirche machte zwischen Irrlehre und Aberglaube grundsätzlich keinen Unterschied, und so kam es zu der heute noch geläufigen Meinung, Ketzerei sei eine organisierte Form des Aberglaubens und entspringe den besonderen religiösen Bedürfnissen des Volkes. Daß dem nicht ganz so ist, machte *Peter Segl* (Regensburg) deutlich. Obwohl die Katharer die Heiligenverehrung ablehnten, hielten ihre Anhänger an der Apostelverehrung fest. Im Umkreis der bibelfesten *Waldenser* entwickelte sich die völlig unbiblische Legende von den acht Aposteln, von denen vier den „fetten Weg“, die anderen – Gründerväter des Waldenserglaubens – den „mageren Weg“ wählten. Der katharische Dualismus schließlich, dem zufolge alles Sichtbare vom Teufel ist, milderte sich im Volksglauben zur praktischen Vorstellung, alles Nützliche komme von Gott und alles Unnütze vom Teufel.

Erst ein Anfang mit durchaus aktuellem Bezug

Die Tagung in Weingarten beschäftigte sich mit dem Mittelalter, nicht mit der Neuzeit. Aktuelle Bezüge waren deshalb nicht zu erwarten, klangen aber an, wenn *Lutz Röhrich* (Freiburg) über „Religiöse Stoffe des Mittelalters im volkstümlichen Erzähl- und Liedgut der Gegenwart“ referierte oder wenn *Leander Petzold* (Innsbruck) in seinem Beitrag zur „Theorie der Magie“ auf die Neigung zum Okkultismus auch beim modernen Menschen zu sprechen kam. Dabei machte Röhrichs Vortrag ansatzweise deutlich, welche beträchtliche Transformation mittelalterliche Stoffe auf dem Weg in die Gegenwart durchmachten – eine inhaltliche Veränderung, die offensichtlich nicht unabhängig vom allgemeinen kulturellen und sozialen Wandel ist.

Daß man das Tagungsthema indes nicht nur als Beitrag zur Geschichte des „kleinen Mannes“, sondern auch zur kirchlichen Diskussion über aktuelle Bedürfnisse und Formen der Volksfrömmigkeit zu verstehen habe, hob Peter Dinzelsbacher in der Einleitung hervor. Er verwies dabei ebenso auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums wie auf die liturgischen und pastoralen Probleme in der Dritten Welt, wo religiöse Ausdrucksformen und gelebte Frömmigkeit in engem Zusammenhang mit kulturellen Traditionen und mit der politischen und sozialen Lage der Gläubigen stehen (Lateinamerika). Es ist freilich nicht zu übersehen, daß diese Diskussion in Deutschland erst am Anfang steht. Die Tagung bekam dadurch als historischer Einstieg in ein aktuelles kirchliches Thema zusätzliches Gewicht.

Andreas Kalckhoff

„Im Gegenteil. Ich bin ein Realist“

Zum Tode von Marc Chagall

„S'éteindre“ heißt erlöschen, auch: sterben. Die äußeren Bedingungen beim Tod des russisch-französischen Malers *Marc Chagall* am 28. März waren eigentlich so, daß dieses Wort die angemessene Bezeichnung für den Vorgang war: Sein Tod war ein Abschied, mit dem seit langem zu rechnen war, immerhin wäre Chagall am 7. Juli 98 Jahre alt geworden. Andererseits konnte man sich mit einigem Recht fragen, ob „s'éteindre“ wirklich das richtige Wort war (vgl. *Le Monde*, 30. 3. 85): Immerhin ist es ein Wort aus dem Begriffsfeld des Lichtes, und was kann eigentlich verlöschen von jemandem, dessen Werk wie kaum ein anderes im wahrsten Sinne des Wortes weiterleuchtet, der viele Zeitgenossen erst richtig hat erleben lassen, was leuchtende Farben sind? Auch wenn die Vorstellung, daß jemand in dem weiterlebe, was er geschaffen hat, nicht neu und oftmals eher nach einem schiefen Versuch klingt, in säkularisierter Umwelt von so etwas wie einem Leben nach dem Tod zu sprechen, bei Marc Chagall scheint sie durchaus angebracht zu sein.

Kühe, die fliegen, und Menschen mit Eselsköpfen

Wer sein Leben wie Chagall in einer letztlich zeitlosen Traum- und Bilderwelt lebte, scheint den Tod überhaupt auf seltsame Weise in seiner Bedeutung zu relativieren, zu unterlaufen. Chagalls Lebensprogramm war der Kampf gegen eine ihm *willkürlich vorkommende Eingrenzung des Realitätsbegriffs* auf das Sichtbare, offensichtlich Plausible, das sogenannte Wirkliche: Warum sollte es fliegende Kühe, grüne Gesichter und Menschen mit Eselsköpfen deshalb nicht geben, weil die Gesetze der Schwerkraft und der Evolution es nun einmal so gefügt haben, daß Kühe nicht fliegen, Gesichter hautfarben sind und Men-

schen die ihrer Gattung entsprechenden Köpfe tragen? Wer auf diese Weise die Gesetze der Schwerkraft nicht unbeträchtlich außer Kraft gesetzt hat, wer in einer Welt voller Verwandlungen, Träume, Spiel und Zauber lebt, wer mehr schwebt, als mit beiden Beinen auf der Erde zu stehen, dem kann der Tod offenbar weniger anhaben, dessen Tod ist mehr ein unspektakuläres Abschiednehmen als ein jäher Schnitt. Chagalls abrahamitisches Alter schien dies auf andere Weise nur noch zu bestätigen.

Das heißt nicht, daß er den Tod verdrängt hätte. Im Gegenteil. Bei Chagall sind in Fülle zentrale Lebenserfahrungen präsent, zu denen wesentlich auch *Tod und Leiden* gehören, wie sonst hätte er auch der Vergangenheit des jüdischen Volkes gerecht werden können. In einem eigenen Universum von Bildern, Symbolen, Stimmungen, Erinnerungen lebte er, mit denen er ein Leben lang jonglierte und spielte, unter ihnen Freude wie Trauer, Geburt, Hochzeit, Liebe ebenso wie der Tod. Große Veränderungen in den Themen kommen kaum vor. Das Geheimnis Chagalls bestand darin, daß er die ihn umgebende Realität auf wenige *zentrale Erfahrungen* reduzierte und diese immer wiederkehren ließ, ohne sich aber ständig nur zu wiederholen. Wenn der Kunst Marc Chagalls eine ihm *eigentümliche Volksnähe* nachgesagt wird, dann liegt sie vielleicht gerade in der Fähigkeit begründet, mit einem durchaus nicht unbegrenzten Bildervorrat sein Leben, und zwar nicht nur als Künstler, bestehen zu können. Auch wenn die angewandten Techniken und Materialien sich wandelten, er immer wieder auch in für ihn neue Bereiche vorstieß und Versuche neuer Ausdrucksmöglichkeiten entdeckte (neben dem Ölbild Aquarelle, Gouachen, Graphiken, Keramiken, Plastiken, Bühnenbilder, Mosaik, Gobelins, Glasmalerei), seine Botschaft blieb sich im wesentlichen gleich: Lebensfreude, Liebe, besun-