

überhaupt nicht gibt. Verkrampfte Verzweiflung oder läppische Primitivität bieten sich dem heutigen Menschen als Erlösung an. Er beginnt an der Kultur zu leiden, weil er fühlt, daß seine geistige Kraft fast nicht mehr reicht, wie ein Atlas die selbstgeschaffene Welt auf die Schultern zu nehmen und vor dem Sturz in den Abgrund zu bewahren. Die Fremdheit der Welt, die in christlichen Jahrhunderten fast verschwunden war, so daß der Mensch sich voller Zuversicht an die Erforschung der Natur wagen konnte, wendet uns langsam wieder ihren versteinernen Anblick zu. Ihr Medusenhaupt steigt wieder herauf, das der in der Welt nicht heimische Mensch einst der Herrscherin der Welt zuschrieb. Alle Väterlichkeit, alle Brüderlichkeit, alle Freiheit des Geistes drohen wieder aus ihr fortzugehen, oder vielmehr, dem Menschen, der den wahren Gott vergessen hat, erblindet das Auge wieder, das ihm eröffnet worden war, und er sieht und verspürt nichts mehr von ihnen. Was hilft aber alle Technik in einer eisig gewordenen Welt? Wozu anders dient sie dann, als dazu, daß die Verzweifelten einander die Güter der Erde neiden, von der sie Heil und Friede süchtig erwarten, und daß sie die Technik dazu benützen, sich gegenseitig um dieser Güter willen zu morden? Doch der Gläubige weiß, daß auch über dem Unglauben des Menschen die reine Vaterschaft Gottes wacht, daß die Brüderlichkeit des Sohnes auch ihn nicht seinem Schicksal überläßt, und daß auch heute der Geist durch unsere Welt weht, wo er will, und das Tote wieder zum Leben erweckt.

So unausdenklich übermenschlich das Geheimnis des Dreifaltigen Gottes auch ist, so ist es doch zugleich das menschlichste aller Gottesbilder. Nicht nur wegen der uralten und ehrwürdigen Namen des Vaters und des Sohnes, sondern weil Gott lebendige Gemeinschaft, ein ewiges Sprechen, Vernehmen und Zustimmung ist in personhafter Reinheit und Fülle. Nicht mehr in Worten, die verhallen, sondern das, was das menschliche Gespräch, unwissend warum, von ferne errahnt, wenn es auf seinem Höhepunkt über der Fülle des zu Sagenden, nicht mehr zu Sagenden ins Schweigen übergeht, daß man als der, der man ist, ganz sagend und vernehmend und übereinstimmend sei.

Universität und katholischer Öffentlichkeitsanspruch

Von KARL H. PÄHLER

In merkwürdiger Weise hat sich heute gegenüber dem 19. Jahrhundert das Verhältnis von katholischer Kirche und Öffentlichkeit gewandelt. Der Kampf zwischen geistlicher und weltlicher Herrschaft, zwischen staatlicher und kirchlicher Hierarchie gehört der Vergangenheit an. In steigendem Maße mußte der Staat im „Zeitalter des Ausgleichs“ auf seine Omnipotenz verzichten gegenüber den wahren Trägern der gesellschaftlichen Entwicklung, gegenüber den aus den sozialen Kämpfen des 19. Jahrhunderts sich herausbildenden großen sozialen Gruppen. So wurde der Kulturkampf ebenso wie

das Sozialistengesetz beigelegt in der Erkenntnis, daß man weder der Kirche noch der organisierten Arbeiterschaft ihren Anspruch auf Öffentlichkeit verweigern konnte. Nicht zufällig steht also die Kirche heute im öffentlichen Leben eher als eine Machtgruppe neben anderen denn unmittelbar dem Staate gegenüber. Alle diese Machtgruppen aber, die Kirchen, Gewerkschaften, Parteien, Industrie- und Handelsverbände usw., stehen untereinander im konkurrierenden Versuch, auf die Gestaltung der Öffentlichkeit bestimmenden Einfluß zu gewinnen. Es ist hierbei gleichgültig, ob dies direkt oder indirekt, vermittelt durch den Staat, geschieht. So verstanden heißt Öffentlichkeit die handelnde Teilnahme aller einzelnen wie der Gruppen am Gesamtprozeß der Gesellschaft. Diese handelnde Teilnahme verlangt notwendig ein Bewußtsein vom sozialen „Ganzen“, sowie ein Wissen über die tatsächlichen und möglichen Beziehungen der Gruppen innerhalb der Gesellschaft. Verfolgt man nun die Stellungnahme der Päpste zu den gesellschaftlichen Fragen aus der Zeit der letzten hundert Jahre, so kreisen sie vorzüglich um das Verhältnis der Kirche zur Arbeiterschaft wie um die Beziehung des katholischen Glaubens zur modernen wissenschaftlichen Bildung. So ergibt sich die Aufgabe, die beiden gesellschaftlichen Institutionen, Universität und Gewerkschaft, mit denen diese Auseinandersetzung geführt werden muß, in ihrer tatsächlichen und möglichen Beziehung zur katholischen Kirche darzustellen.

Der Anspruch auf eine akademische Öffentlichkeit bei der Verkündigung ihrer Lehre scheint für die katholische Kirche durch das Vorhandensein theologischer Fakultäten in einem positiven Sinne erfüllt zu sein. Dies angenommen, ergäbe sich nur die Forderung nach Errichtung katholisch-theologischer Fakultäten auch an den Universitäten, an denen bislang keine bestehen. Eine so verstandene Öffentlichkeit aber wäre rein formaler Natur. Die Beziehungslosigkeit im Verhältnis der heutigen Fakultäten ist so groß geworden, daß man — unbeschadet aller gegenteiligen Bemühungen — doch wohl nur in der Tatsächlichkeit der Arbeitsteilung eine gesicherte Grundlage für die „Einheit der Universität“ finden kann. So sieht denn Jaspers bereits in der Möglichkeit des „Sichtreffens der Wissenschaften und Weltanschauungen“ eine vorzügliche Eigenschaft der „Idee der Universität“. Auf eine kurze Formel gebracht, erklärt es die heutige Universität weder für ihre wissenschaftliche Pflicht, die Theologie aus dem Lehrplan auszuschließen, noch sie als notwendig in den Studiengang aufzunehmen. Wie könnte sie auch diese Alternative angesichts der weltanschaulichen Situation unserer Zeit stellen! Gleichwohl enthüllt diese Unterscheidung deutlich die Situation, in der sich eine katholisch-theologische Fakultät innerhalb der Universität befindet.

Einen anderen Aspekt gewinnt unsere Frage in der Betrachtung der katholischen Studentenseelsorge. Diese Institution scheint eher geeignet — nicht einfach nach ihrer tatsächlichen Lage, wohl aber in ihren Möglichkeiten —, den Studenten aller Fakultäten eine konkrete Begegnung von Glaube und

Wissenschaft zu vermitteln. Es ist dies natürlich nur eine mittelbare Beeinflussung der Universität. Doch ist es einsichtig, daß das in unserer gesellschaftlichen Situation die einzige Möglichkeit im Verhältnis von katholischer Kirche und Universität ist, es sei denn, man erstrebe die Gründung rein katholischer Universitäten. Die diesbezüglichen Versuche nach 1945 beweisen, daß solche Absichten innerhalb einer staatlichen Kulturpolitik scheitern müssen. Was bleibt, ist die Alternative: entweder setzt man sich die Gründung rein katholischer Hochschulen auf privater Grundlage zum Ziele — mit allen sich daraus ergebenden Folgen für das Verhältnis von Staat und Kirche in kulturellen Fragen —, oder man erstrebt einen verstärkten Einfluß des katholischen Glaubens und seiner Lehre auf die gegebene Universität. Welche Möglichkeiten dazu in der Institution der Studentenseelsorge liegen, soll im folgenden aufgezeigt werden.

Nahezu unmerklich ist die Studentenseelsorge seit dem ersten Weltkriege zu einer ständigen Einrichtung der deutschen Hochschulen und Universitäten geworden. In unterschiedlicher Weise dem wissenschaftlichen Lehrbetrieb verbunden, erscheinen die Studentenpfarrer in den Vorlesungsverzeichnissen bald in Verbindung mit dem Lehrkörper, bald als Mitglieder des Prüfungsamtes der Philologen, sofern keine eigene katholisch-theologische Fakultät vorhanden ist. Immer aber ist die gegebenenfalls erteilte Lehrbefugnis an die Person des Studentenseelsorgers geknüpft, nicht an die Institution als solche.

Die Stellung der Studentenseelsorge innerhalb der Kirche schließt an die Formen der außerpfarrlichen Seelsorge an und ist von hier aus — im Unterschied zu den Arbeiterseelsorgern — niemals ernstlich in Frage gestellt. An Syllabus und „Antimodernisteneid“ gemessen, darin ja in der Verurteilung moderner Irrlehren zwischen Liberalismus und Sozialismus durchaus kein Unterschied gemacht wird, ist dies nicht etwa eine Selbstverständlichkeit. Es ist aber wohl offensichtlich, daß der „aufklärerische“ Geist des deutschen Bürgertums, so wie er jedenfalls an den Universitäten offenbar wurde, sich spätestens um 1900 so weit relativiert hatte, daß er den Kompromiß des legalen Nebeneinander von Glaube und Wissenschaft schließen konnte. Wie denn wohl auch das Amt des Theologen in einer bürgerlichen Gesellschaft eher mit der Institution der Universität vereinbar ist als mit einer Organisation der Arbeiterschaft und ihrer sozialen Existenzform. Schließlich und endlich darf nicht vergessen werden, daß den deutschen Katholiken der Ausbruch aus dem katholischen „Ghetto“ des 19. Jahrhunderts vorzüglich und zuerst auf politischem Gebiete gelang. Das erfolgreichste Mittel hierzu aber war zweifellos die sozialpolitische Vermittlungsrolle der katholischen Sozialbewegung in den Kämpfen zwischen Kapital und Arbeit, welches Mittel dem Zentrum dazu verhalf, den „Kulturkampf“ siegreich zu beenden. Von nun an datiert die unbestrittene Teilhabe des katholischen Volksteils am öffentlichen politischen Leben ebenso wie der Abbau des „liberalen“ Ressentiments gegenüber der Religion in dem Maße, in dem

diese in der Abwehr des atheistischen Sozialismus zu einem möglichen Faktor gesellschaftlicher Stabilisierung wurde. Es ist das gleiche „Rezept“, das bis heute die „liberale“ Politik bestimmt. In den Grundfragen der Wirtschaftspolitik bedient man sich gerne der Partnerschaft der katholischen, bzw. christlichen politischen Bewegung, und mit Vorliebe bedient man sich in der Verurteilung des Sozialismus bis heute der Methode, ihn des Atheismus zu verdächtigen. Wie aber noch die jüngsten Ereignisse bei der Regierungsbildung in Bayern beweisen, entdeckt der Liberalismus in allen Fragen der Kulturpolitik immer wieder seine enge Verwandtschaft zur eben noch der Gottlosigkeit gezeichneten Sozialdemokratie und verbündet sich mit ihr, um die Freiheit der Indifferenz zu verteidigen. Da es aber inopportun wäre, diese Haltung der Entscheidungslosigkeit gegenüber dem unbedingten Wahrheitsanspruch der Religion zu verteidigen, bedient man sich eines Jahrmarktstricks, mit dessen Hilfe das antireligiöse Ressentiment plötzlich als antiklerikales erscheint.

Es war wichtig zu erinnern, in welcher Weise die katholische Kirche in Deutschland zu ihrer heutigen Stellung und der Öffentlichkeit gelangt ist, um zugleich die Grenzen zu sehen. So beginnt auch die erste unmittelbare Studentenseelsorge in der Person Carl Sonnenscheins nicht zufällig im Jahre 1906 als sozialstudentische Bewegung. Eine weitere Ausgestaltung erfuhr sie durch den 1917 gegründeten Hochland-Bund, der auch in kulturellen Fragen dem katholischen Denken zum Durchbruch in die Öffentlichkeit verhelfen wollte. Mit beiden Bewegungen teilt sie das Schicksal, auf dem Zustand der erreichten Öffentlichkeit zu beharren. So ist die Studentenseelsorge zu einer gesellschaftlich anerkannten Institution geworden, deren sich der „Zeitgeist“ gerne bedient, ohne ihren Glauben zu teilen.

Der Studentenseelsorger aber befindet sich gleichsam in einer doppelten sozialen Stellung. Nach innen, für die gläubigen Studenten, ist seine Existenz als Priester bestimmend und unbestritten. Hier unterliegt er nur der Forderung einer „standesgemäßen“ Seelsorge. Gegenüber der Frage, was aber nun gesellschaftlich der studentische „Stand“ sei, hat er weniger als Priester denn als individuelle Person Einfluß. Gerade als „Seelsorger“ wird er gezwungen sein, sich dem oft sehr unterschiedlichen sozialen Bewußtsein der verschiedenen katholischen Studentengruppen anzupassen.

Nach außen hin, in die Universität hinein, ist sein Tun nur legalisiert. Es begegnet nicht mehr a priori einer glaubensfeindlichen Haltung als vielmehr den vielfältigsten Abstufungen von einer vagen, subjektiven Religiosität bis hin zur Glaubenslosigkeit. Sie — die Universität — prüft nicht seinen Glauben, um mit Jaspers zu reden, „sondern die wissenschaftliche Leistung und das geistige Niveau eines Menschen, den sie zu ihrem Gliede machen möchte“. In dieser Haltung richte sich der „Kommunikationswille“ der Wissenschaft auch auf das Fremde und Ferne, ja selbst auf Menschen, die sich „in ihrem Glauben kommunikationslos abkapseln möchten“¹ (Jaspers). So betrachtet

¹ Karl Jaspers, Die Idee der Universität, Berlin 1946, S. 64.

es die heutige Universität durchaus als eine Bereicherung, im Programm des „studium generale“, darin sie die Einheit der Wissenschaft zu bewahren sucht, auch der Theologie ihren Ort zuzuweisen. Sie hat ja nicht den Glauben des Theologen zu prüfen, sondern nur seine Vernunft. Das aber heißt, gegenüber dem in Gnade und Offenbarung gegebenen Glauben als Grundlage aller theologischen Aussagen behauptet sie nach wie vor, daß ohne die Autonomie der Wissenschaft menschliche Freiheit nicht gedacht werden könne. Hier findet die Öffentlichkeit des katholischen Theologen innerhalb der Universität auch heute noch seine Grenze, innerhalb der er der Relativierung seines Glaubens durch die Wissenschaft nicht entinnen kann.

Auf diese so verstandene Situation des Studentenseelsorgers trifft — in einem wissens-soziologischen Sinne — das zu, was Newman im „Grammar of assent“ über die Unterscheidung zwischen der realen und begrifflichen Erfassung einer Lehre aussagt. In der Interpretation, die Nikolaus Monzel in seinem Aufsatz über das Verhältnis von Theologie und Soziologie diesem Urteil gibt, heißt es, daß „eine Abstraktion (als ein Mittel bloß begrifflicher Erkenntnis und Zustimmung) willentlich gemacht werden könne. Sie sei deshalb am besten geeignet zum gemeinsamen Maßstab zwischen Geist und Geist.“ Dagegen „sei die reale Zustimmung wie die Erfahrung, die sie (die Zustimmung) voraussetzt, ein Akt des Individuum als solchem, die den Verkehr zwischen Mensch und Mensch eher vereitelt als fördert. Wenn aber gleiche reale Zustimmungen gegeben sind, so gilt: Sie entzünden Sympathien zwischen Mensch und Mensch und knüpfen die zahllosen Einheiten, die eine Rasse oder Nation konstituieren, zusammen. Sie werden das Prinzip ihrer politischen Existenz, sie verleihen ihr Homogenität des Denkens und Gemeinschaft der Ziele.“²

Es ist einleuchtend: die von Jaspers als vorzügliche Eigenschaft der „Idee der Universität“ geforderte „Kommunikation der Wissenschaften“ entspricht genau dem, was Newman als ein „Mittel bloß begrifflicher Erkenntnis und Zustimmung“ bezeichnet. Sie prüft nicht den Glauben, da sie von der realen Zustimmung wie der Erfahrung abstrahiert. Sie — die Wissenschaft und mit ihr die Wahrheit — ist vollkommen im Willen des Menschen gelegen, da ohne diese Autonomie Humanität und Freiheit nicht zusammengedacht werden können. Sie behauptet es als ihr höchstes Ziel, die Wahrheit um der Wahrheit willen zu suchen, und muß zugleich hilflos zusehen, wie diese Wahrheit nur nach ihrem Nutzwert berechnet in der Gesellschaft konkrete Gestalt annimmt. Erkennt sie doch als Wahrheit nur, was in Übereinstimmung ist mit den allgemeinen Verstandeskategorien oder als historisches Denken aussagt, wie es gewesen ist. Sie — die Wahrheit — ist entweder völlig außerhalb der Zeit oder nur in ihr. So wurde im „Zeitalter der Vernunft“ die Wahrheit weder zum „Prinzip der politischen Existenz“, noch verlieh sie der Gesellschaft „Homogenität des Denkens und Gemeinschaft der Ziele“.

² Nikolaus Monzel, Die Soziologie und die Theologen; in: „Hochland“, 41. Jahrg. 3. Heft, München 1949, S. 263.

Aber wie kann Wissenschaft bilden, wenn sie den Bezug ihrer Urteile auf die Zeit, darin sich das Menschsein aktuell vollzieht, als außerhalb ihrer Aufgabe ansieht! Nach Jaspers gründet die „Bildung durch die Universitätsidee“ wesentlich auf dem „Erkennen als Selbstzweck“. So verstanden ist sie immer nur den wenigen zugänglich, die dieser äußersten Abstraktion des Denkens fähig sind. Folgerichtig kommt Jaspers denn auch dazu, die „Universitätsbildung“ als geistesaristokratisches Prinzip zu verstehen. Zugleich aber sagt er, daß die Erziehungseinheit und damit die Einheit der Bildung, „durch eine gesellschaftliche Einheit gegeben ist“; wie denn umgekehrt „darum auch das Nachdenken über Sinn und Mittel der Erziehung ganz von selbst bis zu Staat und Gesellschaft geführt wird“.³ Wenn dem so ist, dann kann es unmöglich das Bildungsideal der Wissenschaft sein, Forschung und Lehre als Selbstzweck zu betreiben. Dann ist wahr, was Newman sagt, daß die Lehre ebenso der realen Zustimmung wie der Erfahrung, die sie voraussetzt, bedarf, um zum Prinzip der politischen Existenz zu werden. Nur dann kann Wahrheit als Wahrheit in der Zeit von *allen* ergriffen werden.

So verstanden befinden sich die Hochschulen heute weniger nach ihrer wissenschaftlichen Leistung denn vielmehr als Träger einer allgemeinen Bildung in einer Krise. Nach Meinung des englischen Philosophen Karl R. Popper besteht die Einsicht der heutigen Wissenschaft hinsichtlich des ihr eigenen Ursprungs in der Vernunft darin, daß es außer auf dem Gebiete der Mathematik und der Logik keine exakten Beweise gibt. Die Antwort auf diese Einsicht aber sei vielleicht nicht so sehr eine Einigung, denn eine Auseinandersetzung in dem Sinne, daß beim Auseinandergehen jeder weitergekommen ist und seine eigenen Schwächen klarer sieht als vorher. Was als Minimum an *Gemeinsamkeit* daher zu fordern bleibe, sei nichts weiter als das vernünftige Gespräch in einer „offenen Gesellschaft“, in der Standpunkte und Meinungen, die sich a priori nie werden beweisen lassen, zur Sprache kommen und abgeklärt werden. In dieser Situation aber ist die Universität das genaue Spiegelbild der modernen pluralistischen Gesellschaft und ihres Staates, der im längst deutlich gewordenen Verlust seines Begriffes und seiner Idee das gleiche Schicksal erlitten hat wie seine Hochschulen.

Es beweist nur den hohen Grad innerer Abhängigkeit von Wissenschaft, Bildung und gesellschaftlicher Ordnung, wenn die großen sozialen Gruppen in den letzten Jahrzehnten sich „eigenständige“ Bildungsinstitute geschaffen haben. Deren öffentliche Anerkennung beruht naturnotwendig nicht so sehr auf ihren wissenschaftlichen Leistungen als vielmehr auf der gesellschaftlichen Macht und Repräsentanz ihrer Träger. Die Dreieinigkeit des „Staates“ mit der „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ und mit der „Wirklichkeit des substantiellen Willens als eines an und für sich Vernünftigen“, welche Hegelsche Idee in besonderem Maße für den Geist der Universität und der Bildung des 19. Jahrhunderts bestimmend war, ist zerfallen.⁴

³ Karl Jaspers, a. a. O. S. 47.

⁴ Vgl. dazu G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hrsgb. G. Lasson, Leipzig 1911, § 257—58.

Man mag dies vom philosophischen und theologischen Standpunkte aus begrüßen. In einer soziologischen Betrachtung sollte man jedoch nicht übersehen, daß diese Idee den bis heute letzten Versuch bestimmte, die Wissenschaft überhaupt nicht nur als eine Einheit zu begreifen, sondern ihr zugleich im Staate und in der Gesellschaft eine klar bestimmte Bildungsaufgabe zuzuweisen. So war denn diese Auffassung auch für das Verhältnis von Staat und Kirche von höchster Bedeutung. Es lag in ihrer Konsequenz, allein den Staat als möglichen Träger von wissenschaftlichen Hochschulen anzusehen, da nur von ihm — im Unterschiede zu den Kirchen — behauptet wurde, ohne Widerspruch zur Vernunft gedacht werden zu können. Die Einheit der Wissenschaft als Einheit der menschlichen Vernunft, und dazu in logischer Entsprechung die Einheit des Staates als die Einheit der sittlichen Idee der Menschheit, das waren die ideellen Grundlagen des Bildungsethos der bürgerlichen Gesellschaft, die die soziale Existenz des Katholizismus in ein Ghetto zu verbannen suchte und die Arbeiterschaft überhaupt ausschloß. Welch ein Unterschied zwischen dieser, sich in Übereinstimmung mit der Vernunft glaubenden Gesellschaft und der heutigen, darin Wissenschaft sich ihrer Grenze mehr als deutlich bewußt geworden ist! Und doch hat sich strukturell an dem Verhältnis von Kirche, Universität und Staat nur wenig geändert. Trotz des offensichtlichen Versagens ihrer oben geschilderten Bildungsidee behauptet die Universität nach wie vor ihre Autonomie, und trotz des offensichtlichen Verlustes seiner Idee sieht sich einzig der Staat auch heute noch legitimiert, die Öffentlichkeit der Hochschulen zu garantieren. Öffentlichkeit aber heißt hier ganz pragmatisch das Bildungsmonopol der Staatsexamina als vorzüglicher Kontrolle des Zugangs zu den führenden Stellen in Staat und Gesellschaft.

Nun ist eines bei diesem Prozeß nicht zu übersehen, in dem die Wissenschaft ihrer Bildungsmächtigkeit verlustig gegangen ist, ihren sozialen Einfluß als Träger der akademischen Prüfungsgewalt aber behalten hat: die scheinbar in der Hegelschen Geistlehre liegende Vermittlung von Religion und Wissenschaft verhinderte es, daß der atheistische Grundcharakter dieses Bildungsethos zum Bewußtsein kam. Nur so ist es zu erklären, daß in Deutschland der „Staat“ sich als unbestrittener Herr der öffentlichen Ordnung wußte, „innerhalb deren er den Kirchen ähnlich wie den politischen Gemeinden einen Raum freier Entfaltung“⁵ nach seinem Ermessen aussparen konnte, ohne daß es zu einer laizistischen Trennung von Kirche und Staat kam. Mit anderen Worten, nach langwierigen Kämpfen gelang es der Kirche im 19. Jahrhundert am öffentlichen Leben teilzunehmen, ohne jedoch einen entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung der Öffentlichkeit gewinnen zu können. Der Raum, den sie als Institution beeinflussen konnte, war und ist größer als der, den sie mit ihrer religiösen Verkündigung erfüllt. Dieses ambivalente Verhältnis meinten sowohl die Sozialisten, wenn sie die

⁵ *Werner Weber*, Die Gegenwartsfrage des Staatskirchenrechts; in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Heft 11, Berlin 1954, S. 169.

Religion als Ideologie der herrschenden Klasse zu entlarven glaubten, wie auch die Liberalen, wenn sie noch heute die politischen Forderungen des Katholizismus als Klerikalismus zu bekämpfen suchen. Sicherlich sind diese Urteile falsch, doch machen sie eines evident: die Öffentlichkeit der Kirche ist für unsere Erfahrung nicht identisch mit der Öffentlichkeit der Religion. Das Urteil wäre eine Trivialität, sähe man nicht zugleich, daß die so begriffene Situation das folgerichtige Ergebnis der politischen Bemühungen des deutschen Katholizismus ist. Nicht nach ihrer Absicht, wohl aber in ihrem tatsächlichen Erfolg war die katholische Kirche Deutschlands ein gewichtiger Faktor in jenem historischen Prozeß, in dem die Idee des Staates als Einheit der Gesellschaft zerfiel, um dem heutigen pluralistischen Staate Platz zu machen. Die dieser Entwicklung zugrunde liegende Frage aber war und ist die Auseinandersetzung von Religion, Wissenschaft und Arbeit. Diese Auseinandersetzung ist bei aller Strukturveränderung für unsere jetzige gesellschaftliche Situation ebenso bestimmend, wie sie nach wie vor einer konkreten Lösung bedarf.

Es bleibt also die Frage, wie die Kirche mit ihrem heutigen Öffentlichkeitscharakter diese Auseinandersetzung bestehen kann. Wie Werner Weber urteilt, steht der Kirche neben der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung in den Bereichen der Erziehung, Schule, Volksbildung, Hochschule, der Jugendpflege, des Filmes usw. eine viel größere Wirkungsmöglichkeit offen als früher. In all diesen Bereichen aber begegnet sie immer entgegengesetzten Ansprüchen ihrer Partner. Es ist nicht mehr wie früher der Staat, der ihr hier begrenzend entgegentritt, obwohl in diesem Zusammenhang weithin noch mit dem Staat als einer feststehenden Größe gerechnet wird, sondern es sind in Wahrheit die anderen „Stände“: die Parteien, Gewerkschaften und ähnliche Einflußgruppen. Ein über den politisch-sozialen Machtgebilden (pressure-groups) als Dritter stehender Staat, der über die öffentliche Ordnung souverän verfüge, sei im Verfassungssystem der Bundesrepublik nicht mehr verwirklicht. So verstünden sich die Kirchen heute „wie der Stand des Ständestaates als öffentliche Institutionen aus eigenem, nicht verliehenem, abgezweigtem oder konzediertem Recht“. Ihr *theologisch* begründeter Öffentlichkeitsanspruch, d. h. ihre von der kirchlichen Aufgabe her legitimierte Freiheit fließe darin mit ihrer „öffentlich-rechtlichen Privilegierung als eines unabhängigen und selbständigen Gliedes der politischen Gesamtordnung zusammen“. Darin liege — so schließt W. Weber — „das Hintergründige, vielleicht könnte man auch sagen: das Abgründige ihrer gegenwärtigen Lage“.⁶

Man mag einwenden, daß es sich bei diesen „Machtgebilden“ um sehr unterschiedliche Größen handle, und daß es sehr fraglich sei, sie alle unterschiedslos als „pressure-groups“ zu begreifen. Weber ist sich dessen auch sehr wohl bewußt. Denn das „Abgründige“ in der Lage der Kirche beruht ja nach ihm gerade darin, daß sie sowohl „Verband“ wie unendlich mehr ist.

⁶ Werner Weber, a. a. O. S. 174.

Einflußgruppe ist sie für die Öffentlichkeit, d. h. für die Parteien, Gewerkschaften, Industrieverbände usw. Kirche im ganzen Inhalt des Begriffes ist sie — auch in der Erfahrung — nur für den Gläubigen. Für ihn ist sie nicht bloß ein realer Willensverband, wie es die genannten anderen Gruppen sind, und wie sie selbst diesen erscheint, sondern echte Gemeinschaft in der realen Erfassung ihrer Lehre und der Erfahrung ihres Glaubens. Und so gründet denn auch der Öffentlichkeitsanspruch der Kirche nicht einfachhin auf dem Erweis ihrer Macht als gesellschaftlicher Gruppe. Auch für die Erfahrung beruht ihr Anspruch auf dem religiösen Status der Gläubigen und nicht auf dem natürlichen Status der sozialen *Funktion*, wie dies bei den Interessenverbänden der Fall ist.

So wird deutlich, daß die Kirche heute die einzige „Gruppe“ mit einem universalen Anspruch auf Öffentlichkeit ist. Sie allein weiß um die Einheit des menschlichen Seins im Verhältnis der individuellen und sozialen Existenz, wie sie allein die Substanz eines allgemeinen Willens besitzt. Für die Erfahrung aber bleibt das „Hintergründige“ ihrer sozialen Situation bestehen, solange die „reale Erfassung“ ihrer Lehre in der „Zeit“ nicht zu einer allgemeinen geworden ist. Das heißt mit anderen Worten, solange das Nebeneinander von Kirche, Staat und Gesellschaft, von Religion, Wissenschaft und Arbeit nicht zu einer neuen Einheit aufgehoben ist. „Wenn es wahr ist, daß das bürgerliche Leben in einem demokratischen Staate an die sittliche Reife jedes einzelnen Bürgers hohe Anforderungen stellt, dann muß man ohne Scheu zugeben, daß viele unter ihnen, selbst unter denen, die sich Christen nennen, ihren Anteil an der Verantwortung für die augenblickliche Verwirrung der Gesellschaft haben ... Doch vom einzelnen ausgehend wird der Mangel an staatsbürgerlicher Gesinnung rasch kollektiv. Darum ist die Gründung von mächtigen und aktiven Interessengruppen vielleicht die übelste Seite der Krise, ... Handle es sich um Unternehmer- oder Arbeiterverbände, um Wirtschaftstrusts, um berufliche oder soziale Gruppen ... , diese Organisationen sind zu einer Macht gelangt, die es ihnen ermöglicht, auf die Regierung und das Leben der Nation einen Druck auszuüben. Über dem Kampf mit den kollektiven, oft anonymen ... Kräften ist es dem demokratischen, aus den liberalen Normen des 19. Jahrhunderts hervorgegangenem Staat schwer möglich, über die täglich umfangreicheren und verwickelteren Aufgaben Herr zu werden.“ (Papst Pius XII. „Die Krise der Staatsgewalt, eine Krise der staatsbürgerlichen Gesinnung“, in: *Osservatore Romano* vom 21. Juli 1954.)

„In der notwendigen Abwehr gegen diesen Zustand der Dinge muß der Katholik ein Beispiel geben. Denn die beiden Ordnungen der Pflichten, die dem Denken des echten Christen stets gegenwärtig sein müssen, die Treue zur Kirche und die Hingabe an die Interessen und das Wohl des Volkes und des Staates, sind durchaus nicht im geringsten unvereinbar, sondern in vollkommenster Harmonie innig miteinander verbunden.“ (Pius XII. s. o.)

Es bedarf keines weiteren Hinweises, daß bei der Erfüllung dieser Auf-

gabe dem katholischen Studenten wie dem Studentenseelsorger eine besondere Bedeutung zukommt. Wenn dies wahr ist, dann ist es klar, daß der „ambivalente“ Charakter des katholischen Öffentlichkeitsanspruches in steigendem Maße aufgehoben werden muß. Damit ist das Ziel für die weitere Entwicklung der Institution des Studentenpfarrers bestimmt. Es wurde schon gesagt, daß er in einem stärkeren Maße als die theologischen Fakultäten der „Erfahrung der Zeit“ in der seelsorgerlichen Begegnung mit den gläubigen Studenten gegenübersteht. So müßte für den akademischen Raum das erstrebt werden, was Newman als die „reale Erfassung einer Lehre“ begriff, damit sie — die Lehre — für die Gemeinschaft ebenso zum „Prinzip ihrer politischen Existenz“ würde, wie sie die „Homogenität des Denkens“ darstelle.

Könnte nun eine solche Arbeit von den bestehenden katholischen Studentenvereinigungen getragen werden? Gewiß sind diese Korporationen eine erste Form, in der die katholische Bildungsarbeit eine akademische Öffentlichkeit gewinnen könnte. Doch sollte man nicht übersehen, daß ihnen hierbei enge Grenzen gesetzt sind. Über die studentische Selbstverwaltung hinaus vermögen die Korporationen kaum Einfluß zu gewinnen. Es sei denn, man betrachte sie zugleich als akademischen Lebensbund auf der Basis der Stellen- und Ehevermittlung, was ja die freien, konservativen Korporationen in einem vorzüglichen Maße sind. Bedarf es aber eines Beweises, daß diese Vereine zur Wahrung akademischer Standesinteressen nicht in der Lage sind, den Aufgaben der Zeit gerecht zu werden? Für sie bedeutet die Universität Wissensvermittlung als Berufsausbildung und Korporation die exklusive Wahrung ihres Gruppeninteresses, was beides mit den längst substanzlos gewordenen Worten: Ehre, Freiheit, Vaterland mehr enthüllt als verschleiert wird. Es ist einleuchtend, daß die katholische Studentenschaft ihre Aufgabe, durch die Vermittlung von Religion und Wissenschaft, von Glaube und wissenschaftlicher Erfahrung die Religion zur Grundlage einer allgemeinen Bildung werden zu lassen, in dieser Form kaum lösen kann. Soll dieses Ziel überhaupt erreicht werden, dann bedürfte es der Umwandlung der katholischen Studentengemeinde in ein katholisches Kolleg der jeweiligen Universität. Denn das, was heute der einzelne Studentenpfarrer an theologischem Wissen und katholischem Bildungsgut im Rahmen der Gemeinde vermitteln kann, ist naturgemäß für den Studenten nicht mehr als eine Anregung neben seinem Fachstudium. Es ist dies nicht eine Frage des bildenden Gehaltes der katholischen Lehre oder der wissenschaftlichen Qualifikation des Studentenpfarrers. Das Problem ist vorzüglich pädagogischer Natur und verlangt eine Lösung, wie innerhalb — und nicht neben — der heutigen Universität angesichts ihres wissenschaftlichen Selbstverständnisses Bildung auf der Grundlage einer Religion vermittelt werden kann. Diese Frage ist unausweichlich, da — wie schon dargelegt — an die Gründung katholischer Universitäten in absehbarer Zeit nicht gedacht werden kann. Wenn aber die Wissenschaft in ihrer heutigen Situation den Glauben nicht prüft,

wenn sie sich vorzüglich als ein „vernünftiges Gespräch in einer offenen Gesellschaft versteht“, dann widerspricht es dieser Idee nicht, wenn die Universität einem katholischen Kolleg den Status der akademischen Öffentlichkeit, etwa in der Form einer mit ihr „verbundenen Anstalt“ verleiht.

Es wäre vielleicht voreilig, über die konkrete Gestalt eines solchen Kollegs hier nähere Aussagen zu machen. Die Organisation ergibt sich immer aus dem Zweck und der je besonderen Situation. Gewiß könnte aus der Struktur der angelsächsischen Colleges manches übernommen werden. Vieles andere müßte man der praktischen Erfahrung und dem Experimentieren überlassen. Entscheidend ist nur, daß ein solches Kolleg bei prinzipieller Selbständigkeit mit der Universität eng verbunden ist, damit die katholische Anschauung der Welt nicht bloßes Akzidenz, sondern integrierender Bestandteil der wissenschaftlichen Ausbildung wird.

Die Welt als Ganzes

Aspekte der Kosmologie

Von WINFRIED PETRI

I. Begriffe und Voraussetzungen

Kosmologie und Kosmogonie

Beobachtungen des gestirnten Himmels haben von jeher den Menschen zu Gedanken über Raum, Zeit und Ewigkeit, über das Weltall und seine Entstehung veranlaßt. Der Inhalt dieser Gedanken war so verschieden wie die geistige Kultur und das naturwissenschaftliche Wissen ihrer Träger. Man sollte aber erwarten, daß in der Gegenwart, da die Astronomie bedeutende Fortschritte erzielt hat, die der ganzen Menschheit zugänglich sind, auch eine einheitliche Auffassung von Bau und Geschichte des Universums sich durchsetzen müsse. Diese Erwartung wird bestärkt durch den Umstand, daß die astronomische Forschung heute an einem einzigartigen Punkt ihrer Entfaltung steht. Während noch zu Beginn unseres Jahrhunderts Betrachtungen über die Entwicklung der Welt als eines Ganzen völlig spekulativ waren, werden wir heute dazu gedrängt, mehr und mehr von einer Einheit des gesamten Kosmos zu sprechen und von einer Gesamtentwicklung alles dessen, was der astronomischen Betrachtung zugänglich ist, in dem Sinne, daß wir bestimmte Erscheinungen gar nicht anders deuten können, als indem wir sie in diese Gesamtentwicklung hineinprojizieren.¹ Damit ist die Kosmologie als die Lehre von der Struktur und Gesetzmäßigkeit des Kosmos — d. h. der natürlichen Welt als einer geordneten Einheit — zu einer legitimen Disziplin naturwissenschaftlicher Forschung geworden, die hinsichtlich des in ihr zu verarbeitenden Beobachtungsmaterials in erster Linie der Astrono-

¹ O. Heckmann, Mitteilungen der Astronomischen Gesellschaft 1953.