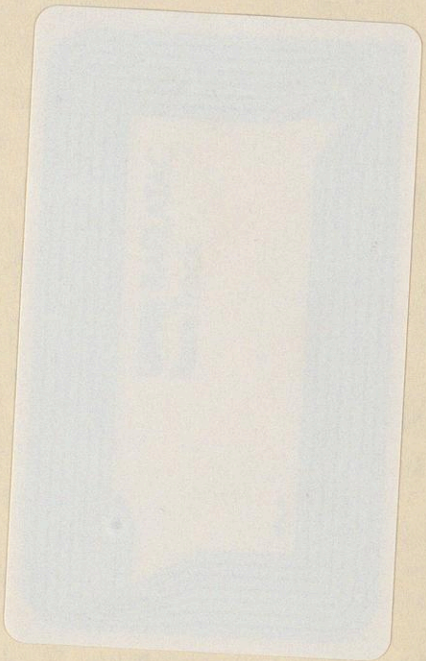

N12<522846490 021

ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

88 UB 25 Z 66/109 43,20

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

Januar 1966

A. KARD. BEA	Kirche und nichtchristliche Religionen
P. OVERHAGE	Wiederentdeckung der biologischen Integration
P. K. KURZ	Hermann Brochs „Schlafwandler"-Trilogie
W. SEIBEL	IV. Sitzungsperiode des Konzils
W. DE VRIES	Die Rücknahme der Bannbullen
H. KRAUSS	Bildungshilfe für Entwicklungsländer

177. Band
91. Jahrgang 1966
1. Heft

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK 10. JUN 1966 Gh 2449

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

INHALT

Augustinus Kardinal Bea	Die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen	1
Paul Overhage SJ	Die Wiederentdeckung der biologischen Integration	12
Paul Konrad Kurz SJ	Hermann Brochs „Schlafwandler"-Trilogie als zeitkritischer Erlösungsroman	25
Wolfgang Seibel SJ	Die vierte Sitzungsperiode des Konzils	45

ZEITBERICHT

Das Leben in Nord-Vietnam – Ein Blick in Zeitungen aus Hanoi 63
China – Erfahrungen chinesischer Ärzte 64

UMSCHAU

Wilhelm de Vries SJ	Das ökumenische Ereignis des 7. Dezember 1965	65
Heinrich Krauss SJ	Voraussetzungen deutscher Bildungshilfe für Entwicklungsländer	69

BESPRECHUNGEN

Theologie 73
Geschichtsphilosophie 74
Pädagogik 76
Literatur 77
Parapsychologie 79

DIE MITARBEITER DES HEFTES

Augustinus Kardinal Bea, Via Aurelia 527, Rom (631) – Paul Overhage, 6 Frankfurt 1, Elsheimerstraße 9 – Wilhelm de Vries, Piazza S. Maria Maggiore 7, Rom – Heinrich Krauss, 68 Mannheim, Werderstraße 52

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, Mitglieder der Redaktion: Wolfgang Seibel SJ, Hans Wulf SJ, 8000 München 19, Zuccalistraße 16. Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Schriftleitung zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag und Vertrieb: Herder KG, 78 Freiburg im Breisgau, Hermann-Herder-Straße 4. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2 – Versandort: München – Druck: Herder-Druckerei München – Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften, bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft DM 3,60; vierteljährlich DM 10,80, zuzüglich Zustellgebühr. Studentenabonnement: Einzelheft DM 3,–. Dreimonatiges Probeabonnement DM 7,20. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren vierteljährlich DM 11,10. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden.

Bestellnummer 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

177. BAND

1966

VERLAG HERDER FREIBURG

Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Schriftleiter: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, August Brunner SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ, Hans Wulf SJ, Herbert Wutz SJ. 8 München 19, Zuccalistraße 16, Tel. 57 40 96. Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Schriftleitung zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag und Vertrieb: Herder KG, 78 Freiburg im Breisgau, Hermann-Herder-Straße 4. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2 – Versandort: München – Druck: Herder-Druckerei München – Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften, bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft DM 3,60; vierteljährlich DM 10,80, zuzüglich Zustellgebühr. Studentenabonnement: Einzelheft DM 3,–. Dreimonatiges Probeabonnement DM 7,20. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren vierteljährlich DM 11,10. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

INHALT DES 177. BANDES

BEA, Augustinus Kard.: *Die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen* 1
– *Die Kirche und die Religionsfreiheit* 241
BRUNNER, August: *Offenbarung durch Geschichte* 161
– *Weltgeschichte der Philosophie** 306
BÜCHEL, Wolfgang: *Das pulsierende Universum* 119
DEGKWITZ, Rudolf: *Zur Anthropologie der Sexualität** 228
DEUERLEIN, Ernst: *Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1933–1934** . 148
DUMOULIN, Heinrich: *Die geistige Vorbereitung des Abendlandes für den Dialog mit Asien* 275
EBERT, Hermann: *Die Natur des Menschen und die Absolutheit des Christentums* . . . 104
ERLINGHAGEN, Karl: *Konfession und Bücherlesen** 388
FIORENZA, Francis P.: *Das soziale Evangelium und die säkularisierte Stadt** 383
GERHARTZ, Johannes Günther: *Letztes Wort oder erster Schritt? Zum neuen Mischehenrecht** 379
HOLLENBACH, Johann Michael: *Nachwuchsjournalisten?** 146
KRAUSS, Heinrich: *Voraussetzungen deutscher Bildungshilfe für Entwicklungsländer** . . 69
KURZ, Paul Konrad: *Hermann Brochs „Schlafwandler"-Trilogie als zeitkritischer Erlösungsroman* 25
– *Standorte der Kafkadeutung* 196
– *Verhängte Existenz. Franz Kafkas Erzählung „Ein Landarzt"* 432
LEHMANN, Karl: *Zum Gespräch zwischen Christentum und Marxismus** 468
LOCHER, Albrecht: *Umdenken in der Glaubensverkündigung* 219
LOHFINK, Norbert: *Katholische Bibelwissenschaft und historisch-kritische Methode* . . . 330
MATUSSEK, Paul: *Die Moral der Gegenwart in psychotherapeutischer Sicht: Verfall oder Höherentwicklung?* 418
METZ, Johann B.: *Verantwortung der Hoffnung* 451
MULDE, Norbert: *Möglichkeiten moderner Psychotherapie** 464
NELL-BREUNING, Oswald von: *Worum geht es bei der Mitbestimmung?* 266
OVERHAGE, Paul: *Das Problem der Art* 369
– *Die Wiederentdeckung der biologischen Integration* 12
RAHNER, Karl: *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube* 401
SCHADE, Herbert: *Fauvismus und Expressionismus: der Aufstand des religiösen Gefühls vom Leben* 356
– *Gilot-Picasso: Die Zerstörung eines Mythos** 300
SCHIWY, Günther: *Die Osterberichte zwischen Rationalismus und Irrationalismus* . . . 288
– *Katholizismus in der Bundesrepublik** 467
SCHNEIDER, Burkhart: *Pius XII. an die deutschen Bischöfe* 252
SEIBEL, Wolfgang: *Die vierte Sitzungsperiode des Konzils* 45
SEMMELROTH, Otto: *Nach dem Konzil – erneuerte Kirche?* 321
SPLETT, Jörg: *Kirche und Weltverständnis* 345
VOLK, Ludwig: *Kardinal Faulhabers Stellung zur Weimarer Republik und zum NS-Staat* 173
VRIES, Wilhelm de: *Das ökumenische Ereignis des 7. Dezember 1965** 65
WALDENFELS, Hans: *Japans Gespräch mit dem Christentum Europas* 81
WIMMER, Rainer: *Die Dialogik des Menschen nach Martin Buber* 126
WULF, Hans: *Der Staat und die öffentliche Ordnung* 92

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

ÜBERSICHT

I. KONZIL

Augustinus Kard. Bea: *Die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen* 1
– *Die Kirche und die Religionsfreiheit* 241
Wolfgang Seibel: *Die vierte Sitzungsperiode des Konzils* 45
Otto Semmelroth: *Nach dem Konzil – erneuerte Kirche?* 321
Wilhelm de Vries: *Das ökumenische Ereignis des 7. Dezember 1965** 65

II. HEILIGE SCHRIFT

Norbert Lohfink: *Katholische Bibelwissenschaft und historisch-kritische Methode* 330
Günther Schiwy: *Die Osterberichte zwischen Rationalismus und Irrationalismus* 288

III. KIRCHE UND THEOLOGIE

Hermann Ebert: *Die Natur des Menschen und die Absolutheit des Christentums* 104
Francis P. Fiorenza: *Das soziale Evangelium und die säkularisierte Stadt** . . 383
Johannes Günther Gerhartz: *Letztes Wort oder erster Schritt? Zum neuen Mischehenrecht** 379
Johann B. Metz: *Verantwortung der Hoffnung* 451
Albrecht Locher: *Umdenken in der Glaubensverkündigung* 219
Karl Rahner: *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube* 401
Jörg Splett: *Kirche und Weltverständnis* 345

IV. DER CHRIST IN DER GESELLSCHAFT

Karl Erlinghagen: *Konfession und Bücherlesen** 388
Johann Michael Hollenbach: *Nachwuchsjournalisten?** 146
Karl Lehmann: *Zum Gespräch zwischen Christentum und Marxismus** 468
Günther Schiwy: *Katholizismus in der Bundesrepublik** 467

V. MORAL UND PSYCHOLOGIE

Rudolf Degkwitz: *Zur Anthropologie der Sexualität** 228
Paul Matussek: *Die Moral der Gegenwart in psychotherapeutischer Sicht: Verfall oder Höherentwicklung?* 418
Norbert Mulde: *Möglichkeiten moderner Psychotherapie** 464

VI. PHILOSOPHIE

August Brunner: *Offenbarung durch Geschichte* 161
– *Weltgeschichte der Philosophie** 306
Rainer Wimmer: *Die Dialogik des Menschen nach Martin Buber* 126

VII. GESCHICHTE

Ernst Deuerlein: *Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1933–1934** 148
Burkhart Schneider: *Pius XII. an die deutschen Bischöfe* 252
Ludwig Volk: *Kardinal Faulhabers Stellung zur Weimarer Republik und zum NS-Staat* 173

VIII. LITERATUR

Paul Konrad Kurz: *Hermann Brochs „Schlafwandler"-Trilogie als zeitkritischer Erlösungsroman* 25
– *Standorte der Kafkadeutung* 196
– *Verhängte Existenz. Franz Kafkas Erzählung „Ein Landarzt"* 432

IX. STAAT UND GESELLSCHAFT

Heinrich Krauss: *Voraussetzungen deutscher Bildungshilfe an Entwicklungsländer** 69
Oswald von Nell-Breuning: *Worum geht es bei der Mitbestimmung?* . . . 266
Hans Wulf: *Der Staat und die öffentliche Ordnung* 92

X. ASIEN UND CHRISTENTUM

Heinrich Dumoulin: *Die geistige Vorbereitung des Abendlandes für den Dialog mit Asien* 275
Hans Waldenfels: *Japans Gespräch mit dem Christentum Europas* 81

XI. KUNST

Herbert Schade: *Fauvismus und Expressionismus: Der Aufstand des religiösen Gefühls vom Leben* 356
– *Gilot-Picasso: Die Zerstörung eines Mythos** 300

XII. NATURWISSENSCHAFT

Wolfgang Büchel: *Das pulsierende Universum* 119
Paul Overhage: *Das Problem der Art* 369
– *Die Wiederentdeckung der biologischen Integration* 12

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Liturgie: Zur Neugestaltung der römischen Messe 462

Arbeiterpriester: Zur Geschichte der Arbeiterpriester 227

Entwicklungsländer: Somaliland 227 – Misereor und Adveniat in Brasilien 296 – Priesterausbildung für Südamerika in Spanien 297 – Zum achten Mal Aktion Misereor 298

Ostasien: Das Leben in Nord-Vietnam: Ein Blick in die Zeitungen von Hanoi 63 – China: Erfahrungen chinesischer Ärzte 64

Sowjetunion: Die Kampftruppe der Sowjetpresse 298

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Ehemoral 477
Frömmigkeit 480
Geschichte 155
Geschichtsphilosophie 74
Heilige Schrift 475
Kirchengeschichte 309
Konzil 391
Kunstgeschichte 316
Literatur 77, 158, 237
Literaturwissenschaft 311
Lyrik 315
Pädagogik 76, 160, 399
Parapsychologie 79
Philosophie 395
Religionswissenschaft 233
Soziologie 239, 319
Theologie 73, 153
Werkausgaben 235, 393

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

ADOLPH, Walter: *Hirtenamt und Hitler-Diktatur* 309

ANDERS, Günther: *Kafka – Pro und Contra. Die Prozeß-Unterlagen* 199

BINDL, Maria Frieda: *Das religiöse Erleben im Spiegel der Bildgestaltung* 400

BRIGHT, John: *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes* 475

Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung 319

COX, Harvey: *The Secular City* 384

CULLMANN, Oscar: *Heil als Geschichte* 75

DANIÉLOU, Jean: *Vom Ursprung bis Babel* 73

DERLETH, Ludwig: *Auswahl aus dem Werk* 159

Deutsche Barockforschung 158

Die deutsche Literatur. Band 1–2 393

Die deutsche Literatur. Band 6 393

DOMS, Herbert: *Gatteneinheit und Nachkommenschaft* 477

DOURNES, Jacques: *Gott liebt die Heiden* 234

EBNER, Ferdinand: *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen* 235

– *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen* 235

– *Schriften* 235

Eheliche Praxis – Kirchliche Lehre 477

EMRICH, Wilhelm: *Protest und Verheißung* 210

FRANKAU, Pamela: *Festival der Komödianten* 238

FRANZ-WILLING, Georg: *Die bayerische Vatikangesandtschaft 1803–1934* 309

FRYE, Northrop: *Analyse der Literaturkritik* 313

FÜGEN, Hans Norbert: *Die Hauptrichtungen der Literatursoziologie und ihre Methoden* 77

GAMM, Hans-Jochen: *Führung und Verführung* 76

Geschichte der Kirche 155

GILOT, Françoise: *Leben mit Picasso* 300

GODIN, Henri - DANIEL, Yvon: *France, pays de Mission?* 227

GREIFFENBERG, Catharina Regina von: *Gedichte* 315

GROOT, Adrianus de: *Das Wunder im Zeugnis der Bibel* 73

HAES, Paul de: *Die Schöpfung als Heilsmysterium. Erforschung der Quellen* 73

HAGEN, August: *Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus.* Teil 4. 156

HALBFAS, Hubertus: *Jugend und Kirche.* Eine Diagnose 76

Handbuch der Erziehungsberatung 399

HASSELBLATT, Dieter: *Zauber und Logik.* Eine Kafka-Studie 198

HELBLING, Hanno: *Das Zweite Vatikanische Konzil* 391

HILLMANN, Heinz: *Franz Kafka. Dichtungstheorie und Dichtungsgestalt* 216

IERSEL, Bastian M. F. van: *Der Gott der Väter im Zeugnis der Bibel* 73

JOHANNES CHRYSOSTOMUS: *Die religiösen Kräfte in der russischen Geschichte* 157

KAFKA, Franz: *Die Romane: Amerika. Der Prozeß. Das Schloß* 237

Kafka-Symposion 206

KASPER, Walter: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* 396

KIRSCH, Hans Christian: *Jahrgang 1934.* Ein Roman in Geschichten 238

Konzilsdekrete Band 1–4 391

KURZ, Paul Konrad: *Gegen die Mauer.* Verse zu Passion und Ostern 316

LANDMANN, Michael: *Die absolute Dichtung* 78

LECLER, Joseph: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation* 156

LEGAZ y Lacambra, Luis: *Rechtsphilosophie* 399

LÉON-DUFOUR, Xavier: *Etudes d'Évangile* 475

Lettres de Pie XII aux Evêques Allemands 1939–1944 253

LEWIS, C. S.: *Briefe an einen Freund* 480

Lexikon für Theologie und Kirche 153

LÜBBE, Hermann: *Säkularisierung* 384

MADRE, Alois: *Nikolaus' von Dinkelsbühl Leben und Schriften* 310

MAERTENS, Thierry: *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste* 235

MANN, Thomas: *Reden und Aufsätze I.* 159

– *Reden und Aufsätze II.* 159

MILLER, Otto: *Der Individualismus als Schicksal* 79

MORITZ, Karl - MÜLLER, H. - SCHULTE-SASSE, J.: *Wertendes Lesen* 79

NEBEL, Gerhard: *Zeit und Zeiten* 74

NIEBUHR, H. Richard: *Radikaler Monotheismus* 154

NITSCHKE, August: *Der Feind* 239

Normen der Gesellschaft 320

OVERHAGE, Paul: *Die Evolution des Lebendigen* 24

PANIKKAR, Raimundo: *Die vielen Götter und der eine Herr* 233

PASCAL, Roy: *Die Autobiographie* 158

PERAL, Carlos de: *Handbuch eines Gorillas* 145

PERRIN, Henry: *Tagebuch eines Arbeiterpriesters* 227

PLATE, Manfred: *Weltereignis Konzil* 392

POLGAR, Ladislaus: *Internationale Teilhard-Bibliographie 1955–1965* 286

POLITZER, Heinz: *Franz Kafka, der Künstler* 197

PÖLL, Wilhelm: *Religionspsychologie* 398

PUGLIESE, Orlando: *Vermittlung und Lehre* 397

RAHNER, Karl-CULLMANN, Oscar-FRIES, Heinrich: *Sind die Erwartungen erfüllt?* 392

RANKE-HEINEMANN, Uta: *Antwort auf aktuelle Glaubensfragen* 153

– *Das frühe Mönchtum* 155

RAPP, Urban: *Konzil, Kunst und Künstler* 318

REGAMEY, Constantin: *Der Buddhismus Indiens* 234

REHM, Walther: *Späte Studien* 312

RHINE, J. B. und PRATT, J. G.: *Parapsychologie* 79

RICHTER, Helmut: *Franz Kafka* 211

ROST, Hans: *Zweitausend Jahre Bibel* 476

SCHAPER, Edzard: *Der Gefangene der Botschaft* 237

– *Wagnis der Gegenwart* 237

SCHARBERT, Josef: *Das Sachbuch zur Bibel* 476

SCHILLER, Friedrich: *Werke in drei Bänden.* Volksausgabe 393

SCHILLING, Kurt: *Weltgeschichte der Philosophie* 306

SANTUCCI, Luigi: *Das Kind, sein Mythos und sein Märchen* 160

SIEVERS, Eberhard: *Vollendung ehelicher Liebe* 478

SOKEL, Walter H.: *Franz Kafka – Tragik und Ironie* 203

SOMM, Walter: *Hermann Broch* 311

SPLETT, Jörg: *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels* 395

STERNHEIM, Carl: *Gesamtwerk* 236

STROLZ, Walter: *Widerspruch und Hoffnung des Daseins* 398

Studien und Materialien zur Soziologie der DDR 239

Studien zur Geschichte der europäischen Plastik 316

Studieren ist anders 480

Theologische Strömungen der Gegenwart 154

Verbannung 312

VETTER, August: *Frömmigkeit als Leidenschaft* 480

VIEUJEAN, Jean: *Jugend zwischen Ja und Nein* 76

VOLK, Ludwig: *Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934* 148

VRIES, Wilhelm de: *Orthodoxie und Katholizismus* 66

Das Wachstum der Weltbevölkerung 479

WAGENBACH, Klaus: *Franz Kafka in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* 205

WASSILIEW, Leonid L.: *Experimentelle Untersuchungen zur Mentalsuggestion* 80

WEINBERG, Kurt: *Kafkas Dichtungen* 208

WELLEK, René: *Grundbegriffe der Literaturkritik* 314

WELTE, Bernhard: *Auf der Spur des Ewigen* 104

WENZEL, Paul: *Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons* 157

WITTKOWER, Rudolf und Margot: *Künstler, Außenseiter der Gesellschaft* 317

WUST, Peter: *Die Dialektik des Geistes.* 1. u. 2. Teil 394

– *Ungewißheit und Wagnis* 394

– *Gestalten und Gedanken* 394

NAMENVERZEICHNIS

A

Adenauer, Konrad 177
Adorno, Theodor 200, 209
Amery, Carl 467
Anders, Günther 200
Arendt, Hannah 208
Aretin, Karl Otmar von 150
Astruc, Jean 332
Athenagoras, Patriarch 65
Augstein, Rudolf 288
Augustinus 347

B

Balthasar, Hans Urs von 109
Bauer, H. 16
Bea, Augustinus, Kardinal 379
Beißner, Friedrich 211
Bense, Max 204
Bertram, Adolf, Kardinal 190, 254
Bethmann-Hollweg, Moritz August v. 149
Bettinger, Franz, Kardinal 149
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 101
Bondi, H. 121
Bosl, Karl 148
Bossuet, Jacques Bénigne 332
Broch, Hermann 25, 311 (B)
Brod, Max 197 ff.
Buber, Martin 126, 199
Bultmann, Rudolf 290

C

Carmichael, Joel 288
Caspar, Karl 368
Cathrein, Victor 95, 99
Colombo, Carlo, Bischof 51
Conture, Thomas 362
Cox, Harvey 384

D

Dante, Enrico, Kardinal 94
Darwin, Charles 18, 369
Daumier, Honoré 362
David, Jean Jacques 362
Davis, B. I. 23
Demetz, Peter 205
Derleth, Ludwig 159 (B)
Dobzhansky, Th. 15, 370
Dongen, Kees van 357 f.
Döpfner, Julius, Kardinal 60
Dührssen, A. 465

E

Ebner, Ferdinand 235 (B)
Egenter, Richard 428
Ehrenfried, Matthias 150
Eichendorff, Joseph von 31
Eisner, Kurt 176
Elhardt, S. 465
Emerson, A. E. 22
Emrich, Wilhelm 202 ff.
Ewald, Heinrich 337

F

Faulhaber, Michael, Kardinal 150, 173, 254
Feuerbach, Ludwig 137 f.
Freud, Sigmund 464
Frings, Joseph, Kardinal 57

G

Garaudy, R. 472
Geddes, Alexander 332
Gilot, Françoise 300
Girardi, J. 473
Goerdeler, Carl 192
Gogarten, Friedrich 384
Gold, T. 121
Grenzmann, Wilhelm 200
Gröber, Conrad, Erzbischof 194, 260
Groenesteyn, Otto Freiherr zu 309 (B)
Guardini, Romano 199
Gundlach, Gustav 101
Günther, Anton 157 (B)

Günther, K. 23
Gutzkow, Karl 30

H

Häring, Bernhard 231
Hasselblatt, Dieter 214
Heenan, Kardinal 49
Heer, Friedrich 468
Hegel, G. W. F. 395 (B)
Heidegger, Martin 397 (B), 428, 454
Hemmerle, R. 197
Henriquez, Silva 51
Hermsdorf, K. 212
Hertling, Georg von 149
Hillmann, Heinz 216
Hindenburg, Paul von 181
Hitler, Adolf 182 ff.
Hofmannsthal, Hugo von 223
Hoyle, Fred 119
Humbert von Silva Candida 66
Hummelauer, Franz von 334

I

Ikeda, Ministerpräsident 84
Immermann, Karl Leberecht 30
Iwamoto, Zen-Abt 276

J

Jaeger, Lorenz, Kardinal 54
Janouch, Gustav 205
Jawlensky, Alexej von 367
Johannes XXIII. 1, 98, 276, 321
Jung, C. G. 277

K

Kafka, Franz 196, 432
Kant, Immanuel 97, 307, 361
Kellner, Erich 469
Kerullarios, Michael 65
Kierkegaard, Sören 138
Kirchner, Ernst Ludwig 360
Kitarô Nishida 282
Klossowski, Pierre 202
Kuhr, Alexander 207

L

Lagrange, Marie-Joseph 334
Le Corbusier 279
Leo IX. 67
Leo XIII. 102, 114
Ludwig III. 176
Lukács, Georg 213
Luporini, C. 473
Lutz, Heinrich 467

M

Macke, August 358
Mann, Klaus 197
Mann, Thomas 159 (B)
Marc, Franz 358, 361 f.
Marella, Kardinal 276
Marx, Karl 455
Matisse, Henri 364 f.
Matussek, Paul 466
Mayer, Rupert SJ 188
Meliton von Heliopolis 65
Metz, Johannes B. 384, 470
Mueller, Otto 365
Müller, Theodor 316 (B)
Murray, J. C. 100
Muschg, Walter 203
Musil, Robert 30
Muth, Ludwig 388

N

Nagai, Takashi 82
Nell-Breuning, Oswald v. 320 (B)
Nikolaus von Dinkelsbühl 310 (B)
Noguchi, Bischof von Hiroshima 85
Nolde, Emil 365
Novalis 30

O

Origenes 331

P

Papen, Franz von 151
Paul VI. 46, 65, 91, 276
Perrin, Henry 227
Picasso, Pablo 300
Pius X. 334
Pius XI. 188, 267
Pius XII. 252, 335
Politzer, Heinz 197
Pongs, Hermann 201
Preysing, Konrad Graf 254
Prucha, M. 473

R

Rahner, Karl 471
Rensch, B. 14
Ribbentrop, Joachim v. 258
Richter, Helmut 211
Rochefort, Robert 199
Rochegrosse, Georges 362
Rouault, Georges 366
Rytz, W. 23

S

Schaefer, H. 469
Schaper, Edzard 237 (B)
Schelling, Friedrich Wilhelm Josef 396 (B)
Schilling, Kurt 306
Schmidt-Rottluff, Karl 367
Schoeps, Hans Joachim 199
Schwarz, O. 370
Schwidder, W. 466
Šeper, Kardinal 50
Shehan, Laurence, Kardinal 65
Simon, Richard 331
Simpson, G. G. 24, 371
Smedt, de, Bischof 52
Spengler, Oswald 307
Spitz, René 229
Stifter, Adalbert 31
Stubbe, Hans 16
Suenens, Kardinal 53
Szigeti, J. 473

T

Teilhard de Chardin 286
Thielicke, Helmut 472
Thomas von Aquin 96
Timoféeff-Ressovsky, D. W. 16
Tolman, R. C. 124
Tönnies, Ferdinand 384
Toulouse-Lautrec, Henri de 362

V

Vlaminck, Maurice 359, 362
Volk, Ludwig 148

W

Wacholder, K. 371
Wagenbach, Klaus 206
Wagner, Adolf 189
Walser, M. 214
Weber, Max 384
Weinberg, Kurt 208
Wellhausen, Julius 333
Welte, Bernhard 116

SACHVERZEICHNIS

A

Adveniat 296
Agamospezies 373
Anthropologie der Sexualität 228
Arbeiterpriester 227
Artbegriff 369
Asien und Abendland 275
Astrophysik 122
Autobiographie 158 (B)

B

Bannbullen, Rücknahme 65
Barockforschung 158 (B)
Beuron, Gründung 157 (B)
Bibel 73 (B)
Bibelwissenschaft, historisch-kritische 330
Bildungshilfe für Entwicklungsländer 69
Biologie 369
Biospezies 372
Brasilien 296
Bücherlesen 388
Buchhandel, katholischer 389
Buddhismus 284

C

China, Gesundheitsstand 64
Christentum, Absolutheitsanspruch 104
  und Marxismus 468

D

DDR 239 (B)

E

Ehe 420
Einheit der Menschheit 2
Entwicklungsländer 69
Enzyklika „Arcanum divinae" 114
  „Divino afflante Spiritu" 335, 339
  „Immortale Dei" 102
  „Pacem in terris" 98
Episkopat, bayerischer 148
  deutscher 252
Eschatologie 459
Evolution 15
Exkommunikations-Sentenzen von 1054 65
Expressionismus 356

F

Fauvismus 356
Freisinger Konferenz der bayerischen Bischöfe, 1924 180

G

Gemeinwohl 100
Geschichte 163
Gewissen 427
Glaube, christlicher 401, 425
Glaubensverkündigung 219
„Gorilla" 145
Güntherianismus 157 (B)
Gutachten zur Bildungshilfe 69

H

Hermeneutisches Problem 341
Hiroshima 81
Hitlerdiktatur 309 (B)
Hoffnung 451

I

Integration, biologische 12
Islam und Kirche 6
Israel, Geschichte 161

J

Japan 81
Jörai (Stamm in Vietnam) 234 (B)
Journalisten-Nachwuchs 146
Juden und Kirche 7
Jugend 76 (B)

K

Katholizismus 467
Kirche, Erneuerung 321
im Dialog 329
und Islam 6
und Juden 7
und nichtchristliche Religionen 1
und Welt 52, 345
Kirchengeschichte, russische 157 (B)
Kirchenkampf in Deutschland 256
Kollektivschuld 262
Konfession 388
Konzil und Kirche 321
II. Vatikanisches 45
Kult 169
Kunst, sakrale 318 (B)

L

Literatur, deutsche 393 (B)

M

Märchen 160 (B)
Marxismus 468
Meditation 279
Messe, Neugestaltung 462
Mischehenrecht 379
Misereor 296, 299
Missionstätigkeit der Kirche 56
Mitbestimmung 266
Mönchtum 155 (B)
Monotheismus 154 (B), 171
Moral der Gegenwart 418

N

Nagasaki 81
Nationalsozialismus 148
NS-Staat 173

O

Offenbarung 161
Ordnung, öffentliche 92
Orthodoxie 153 (B)
Osterberichte der Evangelien 288

P

Paläospezies 374
Päpstliche Bibelkommission 334
Paulus-Gesellschaft 451, 468
Pentateuch 333
Philosophie 306
Priester, Dienst und Leben 59
Priesterausbildung für Südamerika 297
Psychotherapie 418, 464

R

Rauschgiftsucht 230
Redlichkeit, intellektuelle 401
Reformation 155 (B)
Relativitätstheorie 120
Religionen, nichtchristliche 1
Religionsfreiheit 48, 93, 156 (B), 241

S

Säkularisation 383
Sexualität 228
Somaliland 227
Sowjetpresse 298
Soziallehre, katholische 96
Soziologie der DDR 239 (B)
Staat 92
Stadt, säkularisierte 383
Steady-State-Theorie 121
Südamerika, Priesterausbildung 297

T

Teleologie 23
Telepathie 80 (B)
Theologie, politische 459
Transzendenz des Menschen 108

U

Universum 119
Unternehmensverfassung 275

V

Vatikangesandtschaft, bayerische 309 (B)
Vietnam 63

W

Weimarer Republik 173
Welt und Kirche 52
Weltgeschichte der Philosophie 306
Weltreligionen 233 (B)
Weltverständnis, christliches 345

Z

Zen-Buddhismus 280
Zölibat 60

Die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen

Augustinus Kardinal Bea

Verschiedentlich wurde geäußert, daß die Konzilserklärung über die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen, die am 28. Oktober 1965 veröffentlicht wurde, in der Beziehung zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk einen Meilenstein bilde. Man muß hier allerdings ergänzen, daß sie in noch ausgedehnterem Maße einen Meilenstein in den Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen im allgemeinen darstellt. In ihr bietet die Kirche zum ersten Mal in der Geschichte diesen Religionen ein freundschaftlich brüderliches Gespräch an. Als Papst Johannes XXIII. in der Audienz vom 18. September 1960 dem Sekretariat für die Einheit der Christen den Auftrag erteilte, eine Erklärung vorzubereiten, die die Beziehungen der Kirche zum jüdischen Volk betraf, war er sicherlich weit davon entfernt, zu ahnen, zu welchem Endergebnis seine Weisung führen würde. In der Folge geriet diese Erklärung unter jene Entwürfe, die auf dem Konzil am meisten besprochen und umstritten waren, allerdings weniger aus theologischen Gründen, sondern wegen der in jenem Zeitpunkt gegebenen unglücklichen Umstände politischer Natur. In der Tat wurde sie schon im Juni 1962 von der Tagesordnung der vorbereitenden Zentralkommission gestrichen – auf Grund unerwarteten politischen Widerstandes. Erst ein neues Eingreifen Papst Johannes' erreichte, daß das Thema erneut im Arbeitsprogramm des Konzils erschien. Als er eigenhändig ein Gutachten des Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen beantwortete, schrieb der Papst: „Wir haben diesen Bericht des Kardinals Bea aufmerksam gelesen und stimmen mit ihm völlig überein über den Ernst des Anliegens und die Verantwortung, die auf uns liegt, sich dessen anzunehmen" (13. Dezember 1962).

In diesem Stadium, d. h. in der zweiten Sitzungsperiode, handelte es sich jedoch, wenn wir von der Überschrift und drei Zeilen der Einführung absehen, die von den Nichtchristen im allgemeinen reden, um eine Erklärung, die nur das jüdische Volk betraf. Die providentielle Ausweitung des Entwurfes in dem Sinn, daß alle nichtchristlichen Religionen einbezogen würden, ergab sich – und das ist sehr bezeichnend für das II. Vatikanische Konzil – aus Meinungsverschiedenheiten und großen Schwierigkeiten, die der erste Entwurf erregt hatte. Deswegen forderten

die einen, daß man vom Islam spreche, die anderen, daß alle nichtchristlichen Religionen im allgemeinen zur Sprache kämen. Die Schwierigkeiten dauerten auch weiterhin fort, vor allem nach der ersten Abstimmung über das Schema am Ende der dritten Konzilsperiode. Nichts ließ voraussehen, daß die Erklärung schließlich, wie es dann der Fall war, fast einmütig angenommen werden und mehr als 96 % Jastimmen erhalten würde. Diese Einmütigkeit unterstreicht von ihrer Seite deutlich die Bedeutung der Erklärung, insofern sie trotz der vielen Widerstände und Schwierigkeiten die eindrucksvolle Zustimmung des ganzen katholischen Episkopats erhalten hat.

Es liegt nahe, daß wir in dieser Erläuterung des Konzilsbeschlusses vor allem bei jenen Teilen des Schriftstückes verweilen, die von allgemeinerer Bedeutung sind. Die Konzilserklärung gibt zuerst den Zweck an, den sie verfolgt, und setzt dann vor allem die allgemeinen Grundsätze auseinander, die die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen bestimmen. Diese Grundsätze werden dann mehr im einzelnen an zwei Beispielen erläutert: am Islam und an der Religion des Alten Bundes. Die Erklärung schließt mit dem Gedanken, daß Gott der Vater ist, und mit dem Ausblick auf eine Menschheit, in der sich alle als Kinder Gottes fühlen und folglich auch untereinander als Brüder betragen.

Das Ziel: Die Einheit der Menschheit als Familie zu fördern

Das Konzil will mit dieser Erklärung die Einheit und die Liebe unter den Menschen und Völkern fördern. Es unterstreicht deswegen das, was sie gemein haben und deswegen geeignet ist, ihr brüderliches Zusammenleben zu begünstigen: „In unserem Zeitalter schließt sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammen, und die gegenseitige Abhängigkeit der verschiedenen Völker nimmt zu. Daher erwägt auch die Kirche mit größerer Aufmerksamkeit die Natur ihrer Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen. Verpflichtet, die Einheit und die Liebe unter den Menschen, ja auch unter den Völkern zu fördern, prüft sie hier vor allem das, was die Menschen gemeinsam haben und sie zu einer wechselseitigen Gemeinschaft antreibt“ (Nr. 1).

Dieses Eintreten der Kirche zu Gunsten einer immer größeren Vereinigung der Menschheit findet eine Anregung auch in dem, was diesbezüglich heutzutage in der Welt vorgeht: in der Sehnsucht nach Einheit, die die heutige Welt quält. Indessen reichen seine Wurzeln viel tiefer – hinab in die Grundlagen des Christentums selber. Die Erklärung sagt in der Tat: „Die Völker bilden eine Gemeinschaft. Sie entspringen demselben Ursprung: denn Gott hat es so bewirkt, daß das ganze Menschengeschlecht über die gesamte Erde hin wohne. Sie haben auch ein und dasselbe letzte Ziel, Gott, dessen Vorsehung, Erweise der Güte und Heilsplan sich

auf alle erstrecken, bis die Auserwählten sich in der Heiligen Stadt vereinigt haben, welche die Herrlichkeit Gottes erleuchten wird und wo die Völker in seinem Licht wandeln werden" (ebd.).

Das sind Worte, die es verdienen, in goldenen Lettern geprägt oder in feurigen Lettern auf den Glaspalast der Vereinten Nationen geschrieben zu werden – vorausgesetzt natürlich, daß alle ihre Mitglieder ihnen beistimmten. Es ist nicht möglich, mehr im einzelnen bei ihnen zu verweilen. Es möge genügen, ihren Grundgehalt zu unterstreichen. Alle Völker bilden eine Gemeinschaft oder Familie, da ja alle von dem gleichen Schöpfergott herkommen, für alle Gott das letzte Ziel ist und seine gütige Vorsehung alle lenkt und zum Heile führt: zur Einheit in der Heiligen Stadt, die von Gott selber erleuchtet wird und wo alle im Lichte Gottes leben werden. Von jedem dieser Gründe sollte sich jedes Glied der Kirche und jeder Christ dazu bewegen lassen, daß er sich ganz dieser großen Aufgabe hingibt, die Einheit der menschlichen Familie aufzubauen, die, bevor sie ein menschliches Unterfangen war, den Plan bildete, den Gott der Schöpfer und fürsorgende Vater selber für die Menschheit entworfen hat.

Die Ausübung der Religion und die Einheit der Menschheitsfamilie

Da die Konzilserklärung sich vornimmt, die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen zu umschreiben, muß sie vor allem erklären, was Sinn und Inhalt des Begriffswortes „Religion" sei und welche Funktion ihr im menschlichen Leben zukommt. Daher fährt sie fort: „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen eine Antwort auf die verborgenen Geheimnisse der menschlichen Existenzweise, die wie gestern so auch heute die Herzen der Menschen innigst bewegen: was der Mensch ist, welchen Sinn und welches Ziel unser Leben habe, worin das Gute und worin die Sünde bestehe; woher der Schmerz komme und wozu er diene; welches der Weg zur wahren Glückseligkeit sei; was der Tod bedeute, wie es um Gericht und Vergeltung nach dem Tode bestellt sei, was es schließlich mit jenem letzten und unaussagbaren Mysterium auf sich habe, das unser Dasein umgibt, aus dem wir unseren äußeren Ursprung ableiten und zu dem wir hinstreben" (Nr. 1).

Wenn wir diese Beschreibung mit dem vergleichen, was oben über die Grundlage der Einheit der Menschheitsfamilie gesagt worden ist, so bietet sich eine Feststellung an, die wahrhaftig überrascht. Wer zurückschaut auf die Geschichte, muß in der Tat mit Schmerz feststellen, wie gerade die verschiedenen Religionen so oft zu den Hauptursachen von Zwietracht und Streit, ja blutiger Kriege gehört haben. Wer dagegen die soeben angeführte Beschreibung dessen, was im Begriff „Religion" enthalten ist, mit dem vergleicht, was oben über die Grundlagen der Einheit der

Menschheitsfamilie gesagt worden ist, stellt fest, wie gerade die Religion mehr als jeder andere Faktor geeignet ist, eine tiefgreifende Begegnung zwischen den Menschen zu begünstigen. Es ist eben gerade die Religion, die in entscheidender Weise die oben erwähnten Grundlagen der Einheit der Menschheitsfamilie beleuchtet. Sie zeigt den Ursprung, das Ziel, die Beziehungen des Menschen zu Gott und müßte deswegen die Einheit selber begünstigen. Nachdem wir das festgestellt haben, erhebt sich sogleich die Frage: warum haben die Religionen so oft das Gegenteil bewirkt? Und vor allem, wie soll man es machen, daß trotz der Verschiedenheit der Religionen – einer Verschiedenheit, die auch heute noch sehr groß ist – die Religion, die Menschen nicht mehr trennt, sondern eint? Es geht also darum, die rechten Mittel und den rechten Weg zu finden. Die Antwort der Konzilserklärung gliedert sich in drei Schritte. Voraus geht sozusagen eine phänomenologische Erwägung über einige ganz bestimmte dieser verschiedenen Religionen. Es folgen dann die Leitsätze über eine grundsätzliche Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen und schließlich wird die Art und Weise aufgezeigt, wie die Kinder der Kirche ihrerseits jene grundsätzliche Haltung der Kirche praktisch ausüben können und ausüben sollen.

Der phänomenologischen Betrachtung wird zunächst die Verschiedenheit der Religionen unterzogen, dann werden einige von ihnen in sich ins Auge gefaßt, um die positiven Bestandteile zu erläutern, die die verschiedenen Religionen enthalten, und damit auf den Beitrag hinzuweisen, den sie der Frömmigkeit der Menschen bieten.

„Von den frühesten Zeiten bis auf den heutigen Tag finden wir bei den verschiedensten Völkern eine gewisse Erkenntnis jener geheimnisvollen Macht, die dem Gang der Dinge und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, ja bisweilen anerkennt man eine höchste Gottheit oder den höchsten Vater. Dieses Begreifen und anerkennende Erkennen durchtränkt ihr Leben mit einem innigen religiösen Sinn. Die Religionen dagegen, die sich fortgeschrittenen Kulturen verbinden, bemühen sich, auf die gleichen Fragen mit feineren Begriffen und einer ausgeprägteren Sprache zu antworten. So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und drücken es in der unerschöpflichen Fruchtbarkeit ihrer Mythen und den scharfsinnigen Versuchen der Philosophie aus. Sie suchen sich so von den Beklemmungen unseres Daseins zu befreien, sei es durch eine aszetische Lebensweise, sei es durch betrachtende Versenkung, sei es, indem sie in Liebe und Vertrauen zu Gott ihre Zuflucht nehmen. In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen dieser veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit hingebender und vertrauender Seele fähig sind, den Zustand vollkommener Freiheit zu erlangen oder vermittels der eigenen Anstrengungen und durch Hilfe von oben zum Stand höchster Erleuchtung zu gelangen. Gleicherweise bemühen sich auch die anderen Religionen, die sich über die Erde hin finden, auf verschiedene Weise, die Unruhe des

menschlichen Herzens zu überwinden, indem sie Verhaltensweisen, d. h. Lehren, Lebensregeln und heilige Riten vorlegen" (Nr. 2).

Wie wird sich also die Kirche gegenüber dieser Mannigfaltigkeit religiöser Glaubenshaltungen verhalten? Es geht hier, wie man sieht, um die Grundfrage und man könnte sagen, um das Herz der Konzilserklärung, insoweit sie ihre allgemeinen Prinzipien betrifft. Diese Haltung wird wie folgt bestimmt: „Die katholische Kirche verwirft nichts, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Sie schaut mit wirklicher Achtung auf jene Weisen, zu handeln und zu leben, jene Vorschriften und Lehren, die, obschon sie in vielen Punkten sich von dem unterscheiden, was sie selbst glaubt und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit widerspiegeln, die alle Menschen erleuchtet. Sie verkündigt jedoch und muß das tun, Christus, der ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben ist' (Joh 14, 6). In ihm werden die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, und in ihm hat Gott alle Dinge mit sich selber versöhnt" (ebd.).

Hier zeigt sich schon, welche Klarheit und Ausgeglichenheit auf diesem Gebiet gefordert wird. Einerseits darf man nicht einfach nur für Christus Zeugnis ablegen, wobei man vielleicht sogar alle anderen Religionen verachtet oder geradezu verdammt. Anderseits darf man ebensowenig aus falscher Hochschätzung und Rücksicht für andere Religionen den eigenen christlichen Auftrag vernachlässigen. Das sind also die Elemente des Verhaltens der Kirche. Vor allem Achtung vor der Art und Weise, zu handeln und zu leben, und den Vorschriften und Lehren, die in jeder dieser Religionen Geltung haben, selbst wenn all das in vielen Punkten von dem abweicht, was die Kirche glaubt und lehrt. Diese Achtung entspringt zwei Quellen: Erstens der Ehrfurcht vor der Würde der menschlichen Person und dem, was ihr gebührt, am meisten in dem, was ihr am heiligsten ist, wie die Religion. Zweitens entspringt sie auch dem Gehalt der einzelnen Religionen selber. Das Konzil stellt in der Tat fest, daß auch die Religionen, die in vielen Punkten vom Glauben und der Lehre der Kirche verschieden sind, nicht selten einen Strahl jener Wahrheit widerspiegeln, die alle Menschen erleuchtet. Die Menschen, die sich zu dieser Religion bekennen, sind ebenfalls nach dem Bild Gottes geschaffen und werden von Gott nicht sich selbst überlassen, vielmehr kommt ihnen ihr himmlischer Vater in seiner gütigen Vorsehung zu Hilfe, da ja auch sie durch Christi Blut erlöst sind, wenn sie auch die Früchte der Erlösung noch nicht voll erworben haben. Deswegen – und hier haben wir das Grundprinzip der kirchlichen Einstellung – „verwirft die katholische Kirche in den Religionen, die sich von ihrer eigenen unterscheiden, nichts, was wahr und heilig ist".

All dem muß man jedoch noch ein anderes Element beifügen, das für die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen nicht weniger wesentlich ist. Die Kirche verkündet – und ist dazu gehalten – Christus, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Warum? Erstens, weil dies der unabwendbare Auftrag ist, den sie von Christus empfangen hat. Seinetwegen sagt sie mit dem Apo-

stel: „Das ist meine Pflicht und Schuldigkeit; wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündete!" (1 Kor 9, 16). Diese Pflicht ist zutiefst darin begründet, daß Christus für alle Menschen ohne Unterschied gestorben ist, und insoweit es an seinem Wirken liegt, hat er alle mit Gott versöhnt (vgl. 2. Kor 5, 14–21). Aber die Kirche wird dazu gerade auch durch den Blick auf die anderen Religionen selber angetrieben, weil sie überzeugt ist und weiß, daß die Menschen nur in Christus die Fülle des religiösen Lebens und die Versöhnung mit Gott finden können, denn diese hat Gott eben in Christus gewirkt und nur in ihm. Mit andern Worten: „Es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, wodurch (sie) selig werden sollen" (Apg 4, 12).

Wie die Kirche, so müssen auch wir uns verhalten, ja es ist so, daß die grundsätzliche Haltung der Kirche praktisch eben durch ihre Kinder verwirklicht wird. Daher die Ermahnung, die das Konzil seiner Deklaration unmittelbar folgen läßt: „Die Kirche ermahnt deswegen ihre Kinder, daß sie mit Klugheit und Liebe, in Gesprächen und durch Zusammenarbeit den Anhängern anderer Religionen entgegenkommen. Sie sollen so für den eigenen Glauben und das christliche Leben Zeugnis geben und die geistigen, moralischen und gesellschaftlich-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, bewahren und fördern."

Die Kinder der Kirche werden also vor allem dazu verpflichtet, die geistigen und moralischen Werte, ja auch die sozialen und kulturellen, die sich bei den Anhängern der anderen Religionen finden, anzuerkennen, zu schützen und zu fördern. Mit welchen Mitteln? In brüderlichem Gespräch und in Zusammenarbeit. Und die Art und Weise? Mit Klugheit und Liebe. Auch hier: nicht nur die Liebe, die bisweilen blind sein kann, aber ebensowenig die bloße Klugheit, der die Wärme fehlt, wenn sie sich nicht geradezu in Mißtrauen verwandelt.

Nachdem die allgemeinen Grundsätze auseinandergelegt sind, verweilt die Konzilserklärung länger bei zwei praktischen Beispielen: dem Verhalten der Kirche gegenüber den Anhängern des Islams und gegen die Glieder des jüdischen Volkes. Das tut sie jedoch nicht nur deswegen, um an ihnen die vorgelegten Grundsätze besser zu erläutern. Was den Islam angeht, so ist er die strikt monotheistische Religion, die heute am meisten Anhänger zählt und am weitesten verbreitet ist. Im Falle der Religion des Alten Bundes dagegen handelt es sich um ganz besondere Bindungen, die sie zur Kirche hin hat. Denn diese Religion bildet ja die von Gott geschaffene Vorbereitung für das Christentum und die Kirche.

Die Kirche und der Islam

In bezug auf den Islam hebt die Konzilserklärung vor allem die zahlreichen Berührungspunkte hervor, die er zum Christentum hin hat.

„Die Kirche blickt mit Hochschätzung auf die Muselmanen, die den einen Gott anbeten, der lebt und besteht, barmherzig und allmächtig ist, den Schöpfer Him-

mels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie sind bemüht, sich aus innerstem Herzen den Ratschlüssen Gottes, auch den verborgenen, zu unterwerfen, wie sich Abraham unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne bezieht. Obschon sie Jesus nicht als Gott anerkennen, verehren sie ihn doch als Propheten. Auch seine jungfräuliche Mutter Maria verehren sie, und bisweilen rufen sie sie auch andächtig an. Überdies erwarten sie das Jüngste Gericht, an dem Gott nach der Auferstehung allen Menschen vergelten wird. Daher schätzen sie auch eine moralische Lebensführung und verehren Gott vor allem durch Gebet, Almosen und Fasten."

Das Konzil erinnert sich sodann jener schmerzlichen Jahrhunderte, in denen Christen und Mohammedaner einander blutig bekämpften, und mahnt, das Vergangene zu vergessen und sich mit aller Kraft dem gegenseitigen Verstehen und der Zusammenarbeit zu widmen. „Wenn nun im Lauf der Jahrhunderte zwischen Christen und Muselmanen nicht wenige Zwistigkeiten und Feindschaften entstanden sind, so mahnt die hochheilige Versammlung, was gewesen ist, zu vergessen, sich um ein gegenseitiges Verstehen aufrichtig zu bemühen und gemeinsam zum Wohle aller Menschen die soziale Gerechtigkeit, die moralischen Werte, den Frieden und die Freiheit zu schützen und zu fördern."

Das Gottesvolk des Neuen Bundes und die Nachkommen Abrahams

Der Abschnitt, der sich auf die alttestamentliche Religion bezieht, macht ein Drittel der ganzen Konzilserklärung aus. Zum Teil erklärt sich das daher, daß er der ursprüngliche Inhalt und Kern der gesamten Erklärung war. Aber dieser Umfang rechtfertigt sich auch durch die ganz besonderen Bindungen, die zwischen dem Judenvolk und Christus, und folglich auch der Kirche gegeben sind, und darüber hinaus durch die Tatsache, daß sich gerade auf diesem Gebiet im Lauf der Jahrhunderte die schmerzlichsten Mißverständnisse und Vorurteile gebildet und behauptet haben, die es zwischen verschiedenen Religionen gibt.

Die Erklärung fängt an mit dem Hinweis auf die Bande, durch die das neue Bundesvolk geistig mit den Nachkommen Abrahams verknüpft ist. Sie berührt die Epoche der Vorbereitung auf das Christentum hin, d. h. den Alten Bund.

„Denn die Kirche Christi anerkennt, daß sich die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Auserwählung entsprechend dem göttlichen Heilsgeheimnis bereits in den Patriarchen, in Moses und den Propheten finden. Sie bekennt, daß alle Christgläubigen, Söhne Abrahams dem Glauben nach, in die Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und daß das Heil der Kirche im Auszug des auserwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft geheimnisvoll vorgebildet ist. Deswegen kann die Kirche nicht vergessen, daß sie die Offenbarung des Alten Testamentes durch

Vermittlung jenes Volkes erhalten hat, mit dem Gott in seiner unaussprechlichen Barmherzigkeit sich herabgelassen hat, den Alten Bund einzugehen, und daß sie aus den Wurzeln des guten Weinstocks genährt wird, auf den die wilden Ölzweige aufgepropft worden sind, nämlich die Heiden. Die Kirche glaubt ja, daß Christus, unser Friede, sowohl die Juden als auch die Heiden durch sein Kreuz versöhnt und beide in sich selber eins gemacht hat."

Nicht nur das: die Kirche selber senkt ihre Wurzeln in dieses Volk, da ja Christus, ihr Haupt, die allerseligste Jungfrau, die Apostel und die andern ersten Verkünder des Evangeliums alle diesem Volk angehört haben. „Die Kirche hat auch immer die Worte des Apostels Paulus über seine Stammesgenossen vor Augen, denen die Gotteskindschaft zuteil geworden ist und die Herrlichkeit und der Bund und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen. Zu ihnen gehören die Väter und aus ihnen stammt dem Fleische nach Christus ... (Röm 9, 4–5), der Sohn der Jungfrau Maria. Sie denkt auch daran, daß die Apostel, die Grundmauern und Säulen der Kirche, und ferner jene zahlreichen ersten Jünger, die der Welt die Frohbotschaft von Christus verkündet haben, aus dem jüdischen Volke hervorgegangen sind."

Nun folgt ein Satz, der auf den ersten Blick wie eine Anklage ausschaut, die sich gegen jene Juden richtet, die nicht an Christus geglaubt haben, und sozusagen das Gegengewicht zur vorhergegangenen Lobrede bildet. Das ist jedoch nicht der Fall. Wer den Text aufmerksam liest, wird wahrnehmen, daß sich der springende Punkt dieser Aussage im zweiten Teil befindet. Sie will nämlich erklären, wie trotz der negativen Tatsachen, die im ersten Teil erwähnt werden, dieses Volk Gott teuer geblieben ist und eines Tages, den nur Gott kennt, im Kreise der Völker, die an Christus glauben, seinen Platz einnehmen wird.

„Wie die Heilige Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt, und die Juden haben zum großen Teil das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige von ihnen haben sich seiner Ausbreitung widersetzt. Nichtsdestoweniger bleiben nach dem Apostel die Juden Gott, dessen Gabe und Berufung ohne Reue sind (vgl. Röm 11, 28–29), weiterhin teuer – wegen der Väter. Mit den Propheten und demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, den nur Gott kennt, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm Schulter an Schulter dienen werden (Soph 3, 9)."

Nachdem auf diese Weise auseinandergesetzt ist, was das jüdische Volk und die Kirche gemeinsam haben, geht das Dokument zur praktischen Anwendung über und ermahnt: „Da nun Christen und Juden ein so großes geistiges Besitztum gemeinsam haben, so möchte diese heilige Versammlung anregen und empfehlen, daß sie einander kennen und schätzen lernen, und das erreicht man vor allem durch biblische und theologische Studien und ein brüderliches Gespräch."

Es muß da freilich vorher ein schweres Hindernis aus dem Wege geräumt werden, das durch Jahrhunderte das so wünschenswerte brüderliche Gespräch nicht

nur verhindert, sondern so oft Abneigung, Haß und Verfolgung verursacht hat und als Vorwand für den verabscheuungswürdigen Antisemitismus mißbraucht worden ist. Es handelt sich um bestimmte Lehrmeinungen über die Stellung des jüdischen Volkes in bezug auf die schmerzlichen Ereignisse des Leidens und Todes Jesu mit den entsprechenden Konsequenzen. Das war, wie man weiß, der Teil der Erklärung, der am meisten erwartet und gewünscht wurde, wenigstens von jüdischer Seite. Er lautet: „Obschon die jüdischen Behörden mit ihren Anhängern auf den Tod Jesu gedrungen haben, so kann doch das, was ihm in seinem Leiden angetan worden ist, weder ohne Unterschied den Juden, die damals gelebt haben, noch den heutigen Juden angerechnet werden."

Es ist bekannt, daß aus gewissen Lehrsätzen über die angebliche Kollektiv-Verantwortung des jüdischen Volkes für den Tod Jesu die Behauptung abgeleitet worden war, daß dieses Volk von Gott abgelehnt, ja verworfen und verflucht worden sei. Nun, die Erklärung sagt zwar, daß nunmehr nur die Kirche das „Gottesvolk", d. h. die Heilsanstalt für die Menschheit ist, aber sie weist zugleich entschieden solche Anklagen gegen die Juden zurück: „Die Juden dürfen weder als von Gott verworfen noch als verflucht hingestellt werden, als ob dieses aus der Heiligen Schrift abzuleiten wäre. Und das Dokument fügt eine positive Mahnung bei: „Deswegen sollen alle darauf achten, daß sie weder im Religionsunterricht noch in der Predigt etwas lehren, was mit der evangelischen Wahrheit und im Geiste Christi nicht übereinstimmt." Anschließend an diese Ermahnung beklagt dann das Konzil alle antisemitischen Kundgebungen wann immer und durch wen immer sie stattgefunden haben.

„Die Kirche mißbilligt alle Verfolgungen, gegen welche Menschen sie auch gerichtet seien. Eingedenk des Erbteils, das sie mit den Juden gemein hat, und keineswegs aus politischen Gründen, sondern angetrieben von der religiösen Liebe des Evangeliums bedauert sie deswegen zutiefst auch Haß und Verfolgungen und alle Kundgebungen des Antisemitismus, wann immer und von wem immer sie gegen die Juden veranstaltet wurden."

Aber die Kirche begnügt sich nicht damit, die Dinge bloß zu beklagen. Sie erhebt sich über das Getümmel der Klagen und Gegenanschuldigungen zu einer lichten Ganzheitsschau aller Tatsachen, die zur Frage stehen. Diese Schau ist von einer erhabenen geistigen Schönheit und eine Mahnung für jeden, der Golgatha für ein nicht wieder gutzumachendes Unglück halten und in der Meinung, selber ganz unschuldig zu sein, den Stein gegen die angeblichen unglücklichen Schuldigen werfen wollte. „Die Dinge verhalten sich doch so, daß Christus, wie die Kirche immer festgehalten hat und noch festhält, sein Leiden und seinen Tod wegen der Sünde aller Menschen freiwillig und in unendlicher Liebe auf sich genommen hat, damit alle das Heil erlangen. Es ist also Aufgabe der Kirche in ihrer Predigt, das Kreuz Christi als Zeichen der allgemeinen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnade zu verkünden."

Die Bedeutung der Konzilserklärung für die Kirche und für die Menschheit

Bei der abschließenden Zusammenfassung ist es nicht nötig, die Hauptpunkte der Erklärung und jene allgemeinen Grundsätze zu wiederholen, die von unmittelbarer Bedeutung sind. Sie sind schon hinreichend unterstrichen worden. Statt dessen stellen wir eine doppelte Besinnung an: was es einerseits für die Kirche und anderseits für die Menschheit bedeutet, wenn die Grundsätze dieser Erklärung praktisch angenommen werden.

Vor allem für die Kirche: Es leuchtet ein, daß diese Erklärung in keiner Weise die Verleugnung, den Verzicht oder auch nur das Verschleiern des eigenen Auftrags bedeutet, den sie von Christus empfangen hat. Er legt ihr auf, den Menschen die Fülle des religiösen Lebens nahe zu bringen, „damit sie das Leben haben und es reichlich haben" (Joh 10, 10). Ja, gerade diese Erklärung öffnet neue Dimensionen für die Erfüllung dieses Auftrags. Erstens weil sie lehrt, wie man auf neue Art und Weise die Liebe Christi gegen alle Menschen, in ihrer ganz konkreten religiösen Situation üben kann. Sie ermöglicht dadurch eine neue Offenbarung der Gottesliebe vor jenen, die keine Christen sind, jener Liebe, die sich in Christus und in der Kirche kund tut. Es besteht kein Zweifel, daß diese Liebeserweise die beste und wirksamste Vorbereitung für die Wege des Herrn bilden, damit die Menschen sich aufschließen für die Aufnahme der christlichen Botschaft selber. In diesem Sinn wird die „neue Dimension" gewaltige Rückwirkungen für die missionarische Arbeit haben. Es ist nicht zufällig, daß auch das Konzilsdekret über die Missionen ausführlich über die Funktion des Gesprächs in der Missionsarbeit handelt.

Das ist noch nicht alles. Wenn die Kirche die Grundsätze dieser Erklärung in lebendiges Handeln umsetzt und mit allen ihren Kindern die geistigen, moralischen und sozial-kulturellen Werte, die bei den Anhängern anderer Religionen beheimatet sind, fördert, so erfüllt sie von nun an bei ihnen ihre wesentliche Heilsaufgabe. Und wieso das? Nach den Statistiken kommen in der Tat 90 % dieser Menschen während ihres ganzen Lebens nicht soweit, das Evangelium anzunehmen. Und doch will Gott, daß alle, und folglich auch sie, gerettet werden (vgl. 1. Tim 2, 4). Aber wie soll das geschehen? Nach der katholischen Lehre können jene, die ohne Schuld von Christus nichts wissen, gerettet werden, wenn sie nach ihrem eigenen guten Gewissen leben. Wenn sich nun die Kirche bemüht, die geistigen und moralischen Werte zu fördern, die sich bei den Gläubigen nichtchristlicher Religionen finden, wirkt sie tatsächlich mit, damit diese, indem sie nach dem eigenen guten Gewissen ihr Leben einrichten, ihr Heil wirken. Auf diese Art trägt also die Kirche in der Weise, die ihr hier und jetzt allein möglich ist, dazu bei, daß diese Hunderte von Millionen ihr ewiges Heil erreichen.

Was bedeutet die praktische Anwendung dieser Konzilserklärung für die Menschheit? Es bedeutet, daß die Menschheit, allmählich um Hunderte von Millio-

nen Menschen bereichert wird, die sich anstrengen werden, andere Hunderte von Millionen Andersgläubiger mit Achtung und Wohlwollen zu behandeln, und das vor allem in dem, was diese an Heiligstem besitzen, nämlich in ihrer religiösen Überzeugung.

Hunderte von Millionen Menschen werden einander so in einer vertieften geistigen Begegnung nahekommen, und das auf einem Gebiet, auf dem das Tiefste und Heiligste, was sie besitzen, zu Hause ist.

Diese Begegnung ist zuerst innerlich, wird jedoch ihrer Natur nach danach streben, sich in einem gegenseitigen Austausch geistiger Werte zu äußern. Wieviel wird dieses beitragen zur Einigung der Menschheitsfamilie, der die Erklärung dienen möchte und nach der die Menschen sich sehnen – heute mehr als je.

Dieses Einigungswerk muß und wird in der Tat auf einem tiefen religiösen Fundament ruhen: daß Gott der Vater aller ist und folglich alle Menschen Brüder sind. Die Konzilserklärung drückt beides abschließend so aus: „Es ist unmöglich, daß wir Gott als Vater aller Menschen anrufen können, wenn wir es ablehnen, gegen einige von ihnen, die geschaffen sind nach seinem Bilde, uns als Brüder zu benehmen. Die Haltung des Menschen gegen Gott, den Vater, und die Haltung eben dieses Menschen gegen die anderen Menschen, seine Brüder, sind so eng miteinander verknüpft, daß die Schrift sagt: ‚Wer nicht liebt, kennt Gott nicht' (1 Joh 4, 8)." Aus diesem Grundsatz wird eine neue nachdrückliche Mißbilligung jeder Art von Sonderbehandlung oder Verfolgung abgeleitet. „Es wird also jeder Theorie oder Praxis der Boden entzogen, die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk Unterschiede der Behandlung einführt, in dem, was die menschliche Würde und die Rechte angeht, die aus ihr entspringen."

Folglich verwirft die Kirche jede beliebige Sonderbehandlung oder Verfolgung von Menschen, deren Beweggründe aus Vorurteilen der Rasse oder der Hautfarbe, der sozialen Stellung oder der Religion bestehen, als etwas, was dem Willen Christi zuwider ist.

Aber weit entfernt, sich mit der negativen Seite zu begnügen, fordert das Konzil die Gläubigen auf – und damit schließt die ganze Erklärung –, sich daran zu machen, Werkleute des Friedens und so würdige Kinder Gottes zu werden. „Den Fußspuren der heiligen Apostel Petrus und Paulus folgend, beschwört die heilige Kirchenversammlung inbrünstig die Christen, einen ehrbaren Lebenswandel unter den Heiden zu führen (1 Petr 2, 12) und womöglich, soweit es an ihnen liegt, mit allen Menschen Frieden zu halten, damit sie wirklich Kinder des himmlischen Vaters sind."

Die Wiederentdeckung der biologischen Integration

Paul Overhage SJ

Der Formenreichtum des Lebendigen

Eines der großartigsten Phänomene des Lebendigen, das in seiner eindrucksvollen Anschaulichkeit bei jedem besinnlichen Betrachter immer wieder ein Staunen hervorruft, ist der beinahe verwirrende Formenreichtum, die gewaltige, im wahrsten Sinne des Wortes geradezu unbeschreibliche Mannigfaltigkeit der Gestaltung, von der die lebendige Substanz während ihrer Jahrmillionen langen Geschichte in jeder geologischen Periode und auf jedem Zeithorizont weltweit gekennzeichnet war und heute noch ist. Es gibt in der Gegenwart etwa 70 000 verschiedene Wirbeltierarten, unter ihnen 6000 Säuger-, 28 000 Vogel- und 20 000 Fischarten. Die bis heute beschriebenen Weichtierarten schätzt man auf etwa 104 000; davon entfallen 88 000 auf die Schnecken und 15 000 auf die Muscheln. Die Gliedertiere sind nicht nur nach Individuen-, sondern auch nach Artenzahl in kaum mehr vorstellbaren Massen vorhanden: 750 000 Insektenarten, unter ihnen die Käfer mit 250 000, die Spinnen mit 19 000 und die Krebse mit 16 000 Arten.

Diese Zahlen würden unabsehbar in die Höhe schnellen, wäre uns von jeder Tierart der Vorzeit ein Vertreter fossil überliefert. Gewiß bleibt der „embarras de richesse" an fossilen Lebewesen, die die paläontologische Forschung in mühseliger, ziselierender Arbeit dem Erdboden entreißen konnte, weit hinter der tatsächlichen Formenfülle zurück, jedoch läßt allein schon die systematische Gliederung der vorzeitlichen Tierwelt den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Gestaltung ahnen. Die kieferlosen Panzerfische (Agnathen) des Ordovizium, Gotlandium und Devon repräsentieren sich (nach Romer) in 5 Ordnungen mit 18 Familien und 80 Gattungen, die Panzerfische mit gelenktem Unterkiefer (Placodermen) des Gotlandium und Devon in 6 Ordnungen mit 29 Familien und 137 Gattungen. Bei den echten Knochenfischen, die sich seit dem Devon entfalten, unterscheidet man 18 Ordnungen mit 445 Familien und 930 Gattungen, bei den Reptilien (seit dem Karbon) 16 Ordnungen mit 197 Familien und 1236 Gattungen. Die seit dem Jura auftretenden Vögel gliedern sich in 34 Ordnungen mit 200 Familien und 610 Gattungen. Von den höheren Säugern sind seit dem Alttertiär 25 Ordnungen mit 206 Familien und 2397 Gattungen fossil bekannt. Der Formenreichtum der Wirbellosen

ist nicht geringer. Die Trilobiten z. B. haben sich vom Kambrium bis zum Perm in 34 Familien mit 996 Gattungen aufgespalten. Von den Ammoniten (Ordnung Ammonitaceae, Perm bis Kreide) werden weit über 1000 Gattungen unterschieden. Die Artenzahl dieser Gruppen liegt natürlich wesentlich höher, läßt sich aber wegen der bruchstückhaften Überlieferung (meist nur Skelettreste) nicht annähernd so genau angeben.

Das gleiche Schauspiel enormer Mannigfaltigkeit bietet auch die Pflanzenwelt der Gegenwart und Vorzeit. Allein schon die Blütenpflanzen (Angiospermen) treten in solcher Vielfalt in Erscheinung, „daß die Arten, die allein von den Sinnen des Menschen unterschieden werden können, sich ... beinahe auf eine Viertelmillion belaufen, eine Zahl in sich so groß, daß es kaum ein Fleckchen der Erdoberfläche gibt, das nicht einige von ihnen beherbergt" (Good 1956). Nimmt man die andern Pflanzenklassen, die Nacktsamer (Gymnospermen) nach Art unserer Nadelbäume, die Sporenpflanzen nach Art der Farne, Moose und Schachtelhalme und schließlich noch das Heer der Pilze, Algen und einzelligen Formen hinzu, so steigert sich die Fülle und Mannigfaltigkeit ins Unermeßliche. Es gibt Pflanzenarten für jeden Standort, für Meer- und Süßwasser, für stehende und fließende Gewässer, für Sümpfe, Moore und Gezeitenzonen (Strand- und Schlickböden), für trockene und feuchte, kalte und heiße Klimaregionen, für nährstoffreiche und ausgesprochene Sand- und Steinböden. Auch die Tierwelt hat jeden Lebensraum, der irgendwelche Existenzmöglichkeiten bietet, besiedelt, selbst wenn dazu die eigenartigsten Strukturen gestaltlicher und physiologischer Art herausgebildet werden mußten.

Ausschöpfen der organischen Möglichkeiten

Das Phänomen der unermeßlichen Formenmannigfaltigkeit in der Organismenwelt bietet „das Bild eines weitgehenden Ausschöpfens der biologisch überhaupt tragbaren Möglichkeiten" (Rensch 1954). Diesem Eindruck kann man sich kaum entziehen. Die Formdifferenzierung erstreckt sich von den mächtigsten Vertretern (Riesensaurier, Riesenflugechsen, Riesensäuger, Riesennadelbäume nach Art der kalifornischen Sequoien) bis hinab zu den winzigsten, vielfach mikroskopisch kleinen Lebewesen und von den extrem an eine Lebensweise angepaßten Organismen bis zu den wenig spezialisierten mit großer Plastizität und Umwelttoleranz. Auch in der Körperform sind alle nur denkbaren Gestaltungen verwirklicht, von der Kugelform der Seeigel bis zur Fadenform der Fadenwürmer (Nematoden), von der radiären Form der Hohltiere (Coelenteraten), wie der Quallen, bis zur mehr oder weniger bilateralen Symmetrie der Wirbeltiere, von ungegliederten bis zu reich gegliederten Körpern und von extremitätenlosen bis zu solchen, die fast nur aus Exremitäten zu bestehen scheinen. Die Schalen der Schnecken (Gastropoden)

sind napf-, mützen-, röhren-, nadel- oder bienenkorbförmig, flachspiralig, stumpf oder spitzkegelig, kugelig mit teilweiser oder völlig gelöster Spirale, mit ungleichförmigen oder mit sich überdeckenden Spiralwindungen. Sie können mehr oder weniger rückgebildet, zart oder derb, undurchsichtig oder glasig ausgebildet und dabei mit Längs- oder Querrippen, mit Büscheln, Stacheln, Blättchen, Haaren und andern Auswüchsen versehen sein. Die Gehörne der Antilopen sind gerade und glatt oder querskulpturiert, einfach gebogen und glatt oder quergemustert, gebogen mit Wechsel der Biegungsrichtung, lang oder kurz, gabelig verzweigt oder unverzweigt (Rensch 1954).

Die Blätter der Pflanzen können nadel-, binsen-, spatel-, ei-, schild-, nieren-, herz-, pfeil- und spießförmig, linealisch, lanzettlich, elliptisch, kreisrund, bzw. paarig, unpaarig, doppelt, mehrfach, kammförmig und unterbrochen gefiedert, handförmig geteilt, gefingert, gelappt usw. ausgebildet und wirtelig, wirtelig gekreuzt, gegenständig, zweizeilig wechselständig und spiralig am Stamm angeordnet sein. Nicht minder mannigfaltig ist die Ausbildung der Blüte, z. B. der Orchideenblüte mit ihrer Fülle von Formabwandlungen. Es besteht auch in der pflanzlichen Ausformung eine erstaunliche Streubreite.

Auch bei einer funktionellen Betrachtung stößt man auf das gleiche Phänomen. Von festsitzenden, kaum sich rührenden Tieren bis zu frei- und hochbeweglichen gibt es alle möglichen Zwischenstufen in reichster Abwechslung. Die Fortbewegung selbst ist auf unterschiedlichste Art und Weisen verwirklicht. Reptilien und Säuger bewegen sich als Läufer, Springer, Kriecher, Schleicher, Wühler, Kletterer, Schwimmer und Flieger, wobei der Bewegungsapparat jedesmal eine andersartige mechanisch-funktionelle Konstruktion erhalten hat. Säuger leben als Fleisch-, Insekten-, Pflanzen- und Allesfresser, Insekten überdies noch als Kot-, Wachs-, Holz-, Pollen- und Nichtsfresser, als Blut- und Nektarsauger. Die Nahrung wird in der Tierwelt bald durch die gesamte Körperoberfläche, bald durch eine Mundöffnung aufgenommen, bald aktiv ergriffen, bald herbeigestrudelt. Ihre Aufschließung erfolgt entweder intrazellulär oder extrazellulär, entweder intratestinal oder extratestinal, bisweilen in einem Sackdarm, bisweilen im Verlauf eines kontinuierlichen Nahrungsstromes bei einem mit After versehenen Darm. Rensch (1954) weist weiter auf die Fülle unterschiedlicher Verhaltungsweisen, z. B. bei den Paarungsspielen und Balzgewohnheiten, auf die verschiedenen Überwinterungsweisen der Schmetterlinge als Ei, Raupe, Puppe oder Imago und auf die verschiedenartigen Bindungen der Tiere aneinander hin, wie Symbiose, Karpose, Kommensuralismus, Parasitismus, Tierstaaten, Schlaf-, Freß-, Paarungs-, Brutgemeinschaften, Familienverbände usw.

Beschränktes Mutationsspektrum

Das soeben geschilderte Phänomen einer Verwirklichung der heterogensten Wege der Formbildung und Lebenserhaltung oder eines Erschöpfens der biologisch tragbaren Möglichkeiten ist nach Rensch (1954) wesentlich durch richtungslose Mutationen und zufällige Auslesewirkungen zustande gekommen, ja ein Beweis für die Richtungslosigkeit der transspezifischen Evolution. „Es wäre gar nicht möglich, die Mannigfaltigkeit der Formbildungen zu begreifen, wenn wir dieses richtungslose ‚Durchprobieren' konstruktiver Abwandlungsmöglichkeiten in der Phylogenese nicht in Rechnung stellen würden." Man stutzt unwillkürlich bei diesem Erklärungsversuch, weil die Fülle von Tier- und Pflanzenarten durchaus keinen Formenwirrwarr oder ein Formendurcheinander, sondern eine klare, gradweis abgestufte Mannigfaltigkeit, einen hierarchischen Aufbau nach Allgemeinheitsgraden (enkaptische Gradation) zeigt und die Evolution des Lebendigen nach Ausweis der Fossilüberlieferung durch einen aufbauenden Ablauf, ja auf vielen Strecken auch durch einen „Biologischen Aufstieg", kurz von einer erstaunlichen Ordnung charakterisiert ist, wie sie im natürlichen System der Pflanzen und Tiere so eindrucksvoll zum Ausdruck kommt. Trotzdem soll dieser Stufenbau wesentlich durch Mutationen, die man als „richtungslos", „zufällig", „dem blinden Zufall unterworfen", als „zufällige Unfälle" oder „Reproduktionsfehler" bezeichnet, zusammen mit zufälligen Auslesewirkungen entstanden sein.

Es ist das eine Ausdrucksweise, die leicht mißverstanden werden kann, wenn man nicht hinzufügt, worauf sich die „Zufälligkeit" und „Richtungslosigkeit" bezieht, nämlich auf die Außeneinflüsse und die Anpassungen. Mutationen sind nur in dem Sinne zufällig, sagt mit Recht Dobzhansky (1954), „daß, welche Gene mutieren und wann sie abändern, nicht mit der möglichen Nützlichkeit oder Schädlichkeit der Mutationen für ihre Träger zu tun hat". Das bedeutet schon eine erhebliche Einschränkung der Richtungslosigkeit. Dazu vermag der Prozeß der Mutation, der ja kein momentaner, sondern ein zeitlich ausgedehnter Vorgang mit drei Phasen ist[1], nicht alle denkbaren Richtungen einzuschlagen und alle möglichen Abänderungen hervorzurufen. Der Mutationsvorrat jedes Genortes ist nämlich durch seine Struktur festgelegt, die nur Modifikationen auf bestimmten Wegen erlaubt. Diese Wege mögen zahlreich sein, sind aber nicht von unendlicher Mannigfaltigkeit. Simpson (1953) betont sehr stark die erstaunlich hohe Integration und Beständigkeit des genetischen Systems. Es sei augenscheinlich, „daß selbst innerhalb der Grenzen eines gegebenen Reaktionssystems nicht alle denkbaren Mutationen auftreten und diejenigen, die sich ereignen, es mit ungleicher Häufigkeit tun". Kosswig (1959) weist weiter auf die Verflechtung jedes einzelnen Gens mit seinem genetischen Hintergrund, dem Restgenotyp, beim Hervorbringen einer Eigenschaft

1 Vgl. P. Overhage, „Mutation. Änderung im Erbgefüge", in dieser Ztschr. 175 (1964/65), H. 5, 379 f.

hin. Auf dem hohen Bindungsgrad der einzelnen Gene an diesen Restgenotyp, der kanalisierend nur bestimmte Entwicklungsrichtungen gestatte, beruhe die Einengung der durch Mutationsprozesse hervorgerufenen Entwicklungsmöglichkeiten. Dobzhansky (1953) spricht von einem „begrenzten Feld", innerhalb dessen sich erbliche Änderungen vollziehen.

Schon Bauer und Timoféeff-Ressovsky (1943) hatten betont, daß bei einem gegebenen Organismus die Zahl der möglichen Mutationen eine endliche ist und gewisse Merkmale bei der ihm eigenen Variabilität niemals vorkommen, z. B. grüne Fellfärbung bei Mäusen oder blaue Augen bei der Fruchtfliege „Drosophila". Tatsächlich haben Beobachtungen an „Drosophila" immer wieder gezeigt, daß nicht das ganze Spektrum zur Verfügung steht. Mutationen der Augenfarbe – sehen wir vom Weiß ab – liegen samt und sonders im Rötlichen, niemals im Grün oder Blau, während bei andern Insekten auch diese Farben vorkommen. Dazu zeigen die Mutationen immer wieder eine bestimmte Abstufung der Augenfarbe vom normalen dunklen Rot der Wildfarbe über korallenrote, blutrote, eosinfarbige und andere Zwischenstufen bis zum Weiß. Diese Befunde legen nahe, daß andere Farbmutanten und andere mutative Abläufe nicht möglich sind. Jede Art von „Drosophila" hat allem Anschein nach ihre charakteristische Garnitur von phänotypischen Aberrationen, die leicht erzeugt werden können, so daß sich manche Mutationen so oft wiederholen, daß die Genetiker deren Auftreten nicht mehr vermerken. Auch die Untersuchungen von Stubbe (1959) am Mutationsspektrum der wilden und kultivierten Form der Gerste machen offenbar, daß unter den Merkmalsänderungen, die durch induzierte Mutationen erzeugt werden, praktisch keine auftreten, die nicht auch in Wildpopulationen gefunden werden können. Die Art der auftretenden Mutationen erscheint also an die strukturelle Verfassung jeder einzelnen organischen Gruppe gebunden und von ihr bestimmt zu sein. Das legen auch die unermeßlich zahlreichen Parallelevolutionen nahe, wie sie in ganzen Bündeln parallel verlaufender, verwandter Deszendenzreihen vom Rang einer Ordnung, Familie, Gattung und Art in Erscheinung treten. Sie stimmen in den wesentlichen Merkmalen des jeweiligen taxonomischen Niveaus überein, unterscheiden sich aber in andern.

Einfluß des Organisationsgefüges

Der ausschlaggebende Einfluß der strukturellen Verfassung oder der Organisationsgrundlage einer Organismengruppe auf die Variation wird besonders an der Fülle der Anpassungen deutlich, die trotz des gleichen Lebensmilieus auf verschiedenen Wegen in vielseitiger Art und Ausformung erfolgten. So hatten z. B. die ausgestorbenen Ichthyosaurier, Plesiosaurier und Mosasaurier, Wirbeltiere aus der Klasse der Reptilien, die gleichen mechanischen und ökologischen Außenbedingun-

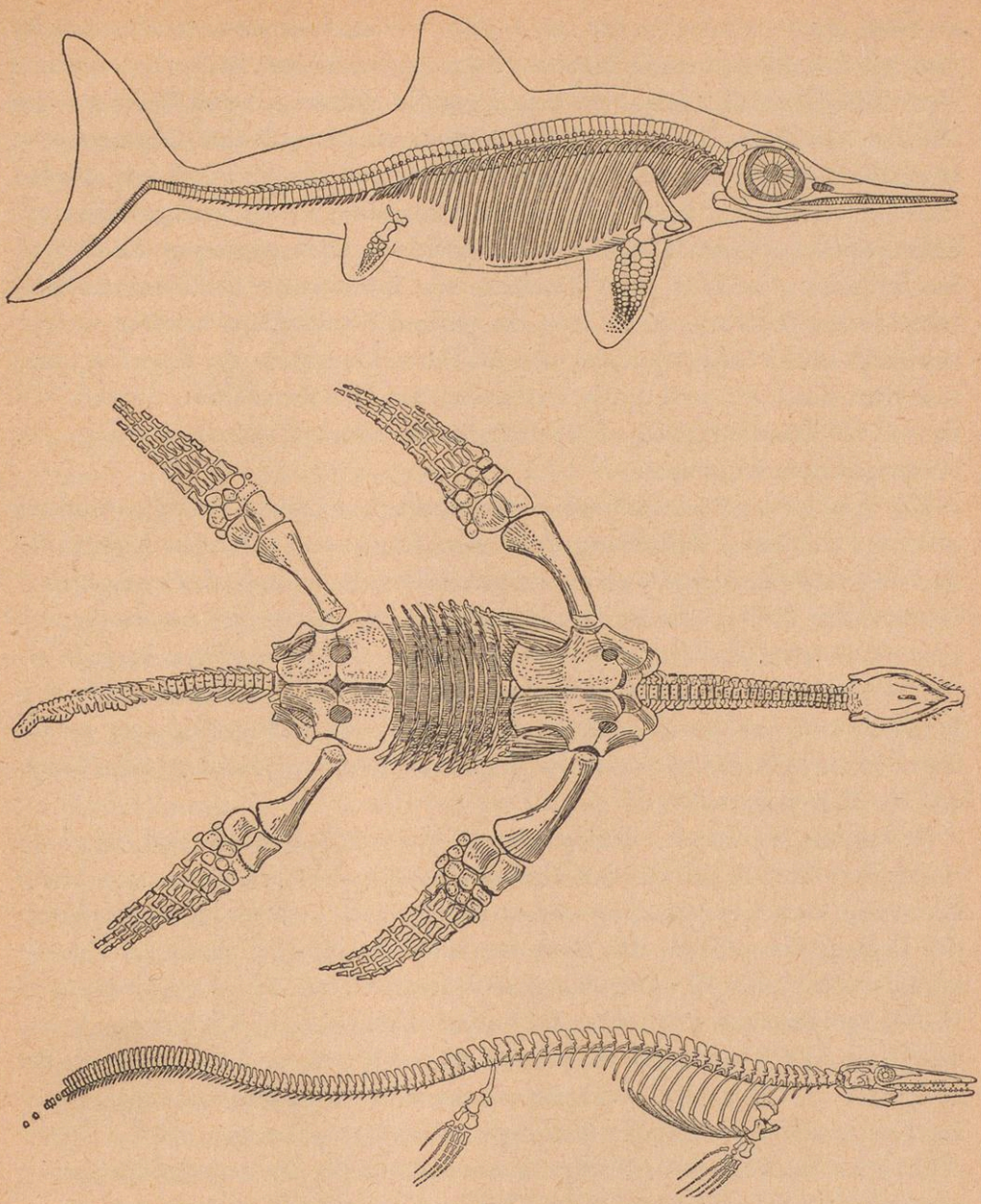

Abb. 1: Meeresreptilien. Oben: Jurassischer Ichthyosaurier; Mitte: Jurassischer Plesiosaurier („Thaumatosaurus"); unten: Mosasaurier („Tylosaurus") aus der Kreide. Nach Stromer, Williston und Osborn aus Romer 1945.

gen, wie sie ein Leben im Meer mit sich bringt, zu bewältigen. Beides, der Wirbeltierbauplan nach Art der Reptilien und die gleiche Umwelt, macht zahlreiche Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten verständlich, nicht aber die unterschiedliche Art und Weise, wie jede dieser drei Gruppen den Anforderungen des Wassermilieus

im einzelnen Rechnung getragen hat (Abb. 1). Bei den Ichthyosauriern hat sich der Hals stark verkürzt, bei den Plesiosauriern sogar verlängert. Beider Extremitäten sind zu Ruderpaddeln geworden, aber jeweils in anderer Art und Weise. Bei den Plesiosauriern steht das Ruderpaddel durch einen relativ langen Oberarm bzw. Oberschenkel ziemlich weit vom Rumpfe ab, so daß hier gleichsam ein „Ruderboot" entstanden ist, im Gegensatz zum „Torpedotyp" der Ichthyosaurier mit kaum gestielten Flossen. Die Mosasaurier erreichten die Anpassung an die schwimmende Lebensweise durch einen Weiterbau vom Eidechsentyp aus. Diese und zahlreiche andere Unterschiede, die trotz des gleichen Wassermilieus bestehen, erscheinen durch das Evolutionsstadium oder die Entwicklungshöhe der Grundorganisation bzw. durch die strukturelle Verfassung der Vorfahrenformen bedingt, von der aus die Transformation zu Meerestieren hin einsetzte und das jeweilige Mutationsspektrum bestimmte.

Der Pappus der Körbchenblütler (Kompositen) mit seiner Fallschirmwirkung dient zur räumlichen Verbreitung der Samen. Es gibt aber zahlreiche Kompositen ohne Pappus-Bildungen, die ebenso weitverbreitete Arten sind. „Anemona alpina" besitzt einen Griffel, der zu einem Flugorgan vergrößert und ausgestaltet ist, „Anemona narcissiflora" hat diesen Apparat nicht. Dennoch gedeihen beide Pflanzen nebeneinander am gleichen Standort. Daß die hier sich offenbarende Mannigfaltigkeit so ist, wie sie in Erscheinung tritt, und nicht noch größer, geht auf die Gestaltungsmöglichkeiten zurück, die der betreffenden Gruppe als erbliche Potenzen zur Verfügung stehen.

Wir stoßen hier auf das Problem der „Pluripotenz". Dieser Begriff bringt die Vorstellung zum Ausdruck, daß Umformungen und Neubildungen von Merkmalen nach Ordnungsprinzipien vonstatten gehen, die in den Grundeigenschaften des Organisationsgefüges, das einen entscheidenden Einfluß ausübt, erblich begründet sind, eine Auffassung, die schon Darwin vertrat. Sie ist am deutlichsten in dem Satz formuliert: „Die Art der Variation hängt in viel höherem Grade von der Natur oder Konstitution des Wesens als von der Natur der veränderten Bedingungen ab." Wegen der vorhandenen oder nicht vorhandenen erblichen Potenzen gibt es deshalb z. B. in der Gattung „Accacia" zwar Formen, die den Phyllocladus- und den Fiederblatt-Habitus in unterschiedlicher Weise ausgebildet haben, aber keine mit Stammessukkulenz wie bei den Kaktusartigen.

Auf das Mit- und Nachwirken der gegebenen Organisationsgrundlage bei evolutiven Wandlungen hat Bock (1959) in seiner Arbeit über die unterschiedliche Ausbildung der Unterkiefer-Oberkiefergelenke bei Vögeln hingewiesen. Nach ihm schließt die Evolution der meisten Strukturen alte mit ein. Er lehnt deshalb die Termini „Richtungslosigkeit" und „Opportunismus" ab, weil sie die stillschweigende Folgerung enthalten, daß die von den Organismen eingeschlagenen Wege „wesentlich zufällig" seien. „Das ist nicht wahr; denn der von einem bestimmten Organismus eingeschlagene Weg hängt in weitem Ausmaß von dessen

Vorgeschichte ab". Es gibt also in der Evolution des Lebendigen einen Rahmen oder ein Gefüge, das durch das mutative Wandlungsgeschehen nicht ohne weiteres gesprengt werden kann, sondern beharrt und durch seine Struktur das Mutationsspektrum einschränkt und so auf weitere Transformationen entscheidenden Einfluß nimmt. Insektenbeine werden sich deshalb niemals bei Wirbeltieren und Wirbeltierextremitäten nie bei Insekten ausbilden. Die naturhafte Variabilität des Organischen ist begrenzt. Es gibt zahlreiche Wege der Evolution, nicht aber beliebig viele.

Korrelationen

Die paläontologischen Dokumente der Organismengeschichte haben seit langem erkennen lassen, daß sich bei der Evolution einer Tiergruppe nicht nur ein einzelnes Merkmal in einer Richtung abwandelt, sondern daß meist ein ganzer Merkmalskomplex von der Um- und Weiterbildung in gleichsinniger Weise erfaßt wird. So wurden z. B. beim Werden der Lauftiere in den verschiedenen Wirbeltierordnungen, wie Rensch (1954) sagt, „nicht nur die Beine verlängert und die bewegenden Muskeln kräftiger, sondern es wurden auch die Zehenzahl stets reduziert, der Aufhängemechanismus der Beine, wie das Becken, verstärkt; die Sohle wurde stärker gefestigt und gepolstert. Herz und Lungen auf stärkere Beanspruchung umgestellt, die Augen meist relativ vergrößert und auch Instinkte im Verhalten gegenüber Feinden (z. B. Verstärkung der Fluchtinstinkte) oder gegenüber Artgenossen ausgebildet." Es bestehen Wechselbeziehungen oder ein Abgestimmtsein, z. B. zwischen der Bezahnung des Ober- und Unterkiefers, damit das Maul geschlossen und das Fressen vollzogen werden kann, oder zwischen dem Zahn- und Verdauungssystem entsprechend der zu verarbeitenden Nahrung. Viele Merkmale neigen wegen der zwischen ihnen bestehenden funktionellen Beziehungen dazu, gemeinsam aufzutreten und abzuändern. Schon seit Cuvier spricht man deshalb vom „Prinzip der Korrelation". Nach Darwin ist „von allen Gesetzen, die die Variabilität leiten, das der Korrelation das wichtigste".

Die Fülle der in einem organischen System bestehenden Korrelationen wirkt sich am auffälligsten bei allen Proportionsänderungen aus, wie sie in der transspezifischen Evolution die Regel sind. Ihr Einfluß ist umfassend, weil die ungeheure Verschiedenheit der lebendigen Gestalten zu einem guten Teil auf unterschiedlichen Körper- und Organproportionen beruht bzw. durch das Wirken unterschiedlicher Wachstumsallometrien geworden ist. Ein gewaltiges Gefüge von Korrelationen erfährt jedesmal eine harmonische Abänderung, wenn sich z. B. der Körper unter Wahrung der lebensnotwendigen gestaltlichen und funktionellen Beziehungen zwischen den Körperteilen und Organen vergrößert oder verkleinert. Mit Recht haben deshalb Olson und Miller (1958) die Bedeutung der „covariance" für das Verständnis der morphologischen Integration stark hervorgehoben.

Die genetischen Grundlagen der Korrelationen konnten in einigen Bereichen analysiert werden. So stellte sich heraus, daß ein Einzelmerkmal vielfach von mehreren Genen bestimmt wird. In diesen Fällen spricht man von einer Genkopplung oder Polygenie (Abb. 2). Die Beispiele für diese Erscheinung werden immer zahlreicher. Beim Mais z. B. hat man mindestens 50 Genloci in den Chromosomen entdeckt, die alle bei der Herstellung von Chlorophyll mitwirken. Bei „Drosophila" wird die Augenfarbe von mehr als 40 Genloci beeinflußt. Mit der Flügelbildung und Flügeladerung stehen Hunderte von Einzelgenen in Zusammenhang. „Dazu kommt, daß es Hunderte von Organen gibt, die grundsätzlich nicht anders determiniert sein können als die Flügel, was doch besagt, daß alle Gene bzw. örtlichen Besonderheiten des Keimgefüges in Bindungsbeziehungen zu allen Eigenschaften aller Organe des Körpers stehen" (Kühn 1961). Merkmalsbildungen lassen sich deshalb nicht mehr von der Vorstellung „ein Gen – ein Merkmal" her einsichtig machen, d. h., daß jedes Gen ein Merkmal kontrolliert bzw. jedes Merkmal von einem Gen kontrolliert wird. Bei den allermeisten Eigenschaften vielzelliger Organismen ist die Beziehung zwischen Genen und Merkmalen die eines langen, vieldimensionalen Netzwerkes von Wechselbeziehungen zwischen zahlreichen Genen und den Folgen ihrer sich untereinander verflechtenden Reaktionen.

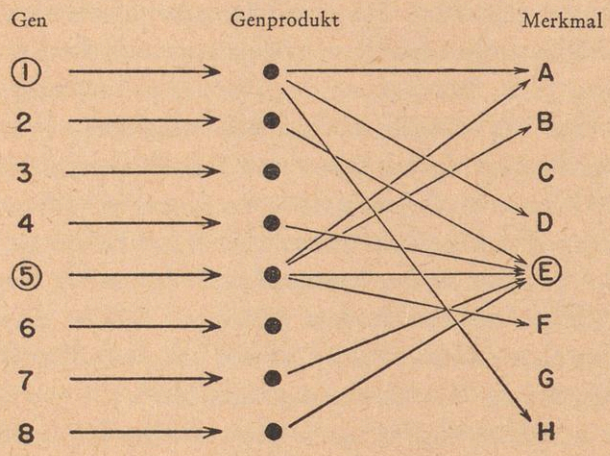

Abb. 2: Gen und Merkmal. Das chemische Produkt eines Gens vermag auf viele Merkmale einzuwirken (Pleitropie, z. B. **1** und **5**; ein Merkmal kann von den chemischen Produkten vieler Gene beeinflußt werden (Polygenie, z. B. **E**). Das Schema zeigt das in der Wirklichkeit bestehende, ungeheuer verwickelte Netz direkter und indirekter Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen selbstverständlich in äußerster Vereinfachung. Nach Mayr 1963.

Infolge dieser netzähnlichen Beziehungen und korrelativen Verflechtungen zwischen Genen und Merkmalen wirkt umgekehrt ein einzelner Erbfaktor meist oder sogar immer auf mehrere morphologische oder physiologische Merkmale ein, so daß die Abänderung eines Gens zugleich auch eine Abänderung der verschiedenen,

von ihm beeinflußten Merkmale nach sich zieht. Es ist das die Pleiotropie der Gene (Abb. 2). Sie ist wohl bei allen Erbänderungen von „Drosophila" vorhanden, was aber in der Bezeichnung der Mutanten gewöhnlich nicht zum Ausdruck gebracht wird. Mutierte Gene werden nämlich nach dem auffälligsten Merkmal, das sie hervorrufen, benannt, z. B. das Gen „white" nach der weißen Augenfarbe, „vestigial" nach den Stummelflügeln, „stubloid" nach der Borstenverkürzung. In Wirklichkeit verändert die Mutation „white" auch noch die Farbe der Hodenmembran, die Form der Spermatheken, die Lebensdauer und die allgemeine Vitalität; „vestigial" verkleinert außerdem die Flügel, verändert die Halteren, richtet einige Borsten auf, die sonst horizontal liegen, verändert die Flügelmuskulatur, die Form der Spermatheken, die Wachstumsgeschwindigkeit und die Vitalität; „stubloid" verändert zusätzlich die Borsten, Flügel, Beine, Antennen und die Lebensfähigkeit. Wegen dieser Befunde genügt das rein elementaristische Bild der Vererbung, nach dem jeder Höcker und jeder Zahn von einem besonderen Gen beherrscht wird, nicht mehr. Die meisten Gene wirken sich pleiotrop aus.

Integrierte Systeme

Das Genom und die Chromosomen werden wegen dieser Befunde in der Genetik nicht mehr als eine bloße Summe oder ein Mosaik selbständiger, einzeln wirkender Anlagen aufgefaßt, sondern als ein System, das als Ganzes den fertigen Organismus hervorbringt. Man spricht jetzt von einer „hierarchischen Ordnung innerhalb der Wirksysteme, der Chromosome und des gesamten Genoms" (Goldschmidt), vom „System polygenischer Vererbung" (Lerner), von „wesentlicher Verbundenheit" (Waddington), von „gekoppelten, balancierten polygenischen Komplexen" (Bodmer und Pearsons), von der „‚Ganzheit' des Genotyps als Folge seines epigenetischen Systems", vom Genotyp als „physiologischem Team", von der „gegenseitigen Abhängigkeit der Gene" bzw. der „Wechselwirkung der Gene" (Mayr), von „konstruktiven Genen", die „eine vielseitige bzw. ‚ganzheitliche' und mehr oder minder harmonische Auswirkung" haben (Rensch). Nach Dobzhansky ist der Genotyp ein „integriertes System" mit „innerem Zusammenhalt", der nach Clausen und Hiesey durch „Zusammenhalts-Mechanismen" bewirkt wird, die im Chromosom verankert sind[2].

2 Nach Lerner (1950) bilden die wirkenden Einheiten nicht die einzelnen Gene, sondern wahrscheinlich ganze „polygenic blocks", die Eigenschaften besitzen, die über die der Einzelgene, aus denen sie sich aufbauen, hinausgreifen. Benzer (1957) spricht von „Cistrons", d. h. von funktionellen Einheiten für bestimmte phänotypische Ausprägungen, die sich einem begrenzten Segment der genetischen Karte eines Chromosomes zuordnen lassen und sich aus verschiedenen Mutationsorten, sog. „Mutons" bzw. „Recons", d. h. kleinsten, austauschbaren Kombinationseinheiten zusammensetzen. Aber auch die Cistrons erscheinen nach den neuesten Forschungen schon nicht mehr als unbedingt abgeschlossene Einheiten, weil sie sich überlagern können. Nach Dobzhansky (1959) wirken die Chromosome oder bestimmte Abschnitte, besonders was die Lebenstauglichkeit ihrer Träger betrifft, „nicht als mechanische Aggregationen von unabhängig voneinander wirkenden Genen, sondern als Supergene", d. h. als „Integrationseinheiten des Erbmaterials". Sie sind vor einem Genaustausch (crossing over) geschützt und werden wie ein einzelnes Gen übertragen (Mayr 1963). Die Untersuchungen darüber sind in vollem Gange.

Auch die Population, d. h. die lokal begrenzte, zusammenhängende Fortpflanzungsgemeinschaft einer Art und Rasse, die heute im Mittelpunkt der experimentellen Forschung steht, betrachtet man wegen der in ihr vorhandenen, durch Befruchtung potentiell oder faktisch immer wieder austauschbaren Masse an Erbmaterial, dem „Erbgutreservoir" oder „gene pool", als ein „fein integriertes System" im „genetischen Gleichgewicht" mit einer „fein ausbalancierten Struktur" und einer „wohlgeordneten Verteilung der Individuen", das eine „Selbstregulation für optimale Existenzbedingungen und Überleben (Homeostasis)" mit „Rückkopplungsmechanismen" aufweist. Emerson (1960) bezeichnet dieses „sich selbst regulierende polymorphe System" als einen „Epiorganismus" oder „Superorganismus" mit „endgerichteten oder teleonomischen Eigenschaften". Damit ist die Integration für alle Organisationsstufen des Lebendigen anerkannt.

Die Entdeckung der umfassenden korrelativen Beziehungen und die Einführung und Verwendung der vorher erwähnten Termini „konstruktiv", „harmonisch", „ganzheitlich", „endgerichtet", „teleonomisch", „integriertes System", „innerer Zusammenhalt", „Kovarianten", „Kopplung", „Rückkopplung", „Selbstregulation" (Homeostasis) usw. machen das wachsende Abrücken der genetischen Forschung vom „Zufall", von der völligen „Richtungslosigkeit" und den rein „additiven" Vorstellungen mit der „Summation von Effekten" unabhängig voneinander wirkender Gene bzw. Mutationen offenbar. Alle diese Termini, die von einer geistigen Umstellung künden, „werden als Modelle verwendet, die uns helfen, das Wirken der Gene im Entwicklungsprozeß zu veranschaulichen. Sie dürfen uns aber nicht gegenüber der fundamentalen Unwissenheit über die genauen Einzelheiten blind machen, durch die die beobachtete universale Regulation im Verlauf der Entwicklung zustandekommt" (Mayr 1963). Sie alle sind noch weit von einer exakten Definition und erst recht von einer kausalen Erklärung dessen, was sie bezeichnen, entfernt und stellen deshalb ebensoviele offene Fragen dar. Aber sie heben das eigentliche, ungeheuer schwierige Problem der transspezifischen Evolution, das noch einer Lösung durch exakte kausale Forschung harrt, scharf heraus: das Problem der Integration.

Gebundene Mannigfaltigkeit

Das Heer der im Chromosom, im Genom, in der Zelle, im Organismus und in der Population wirksamen Korrelationen, von denen wir nur einige wenige aufzeigen konnten, vermittelt eine Ahnung von dem unermeßlich komplexen Geschehen, das sich bei der phylogenetischen Transformation oder transspezifischen Evolution abgespielt und das Organismenreich der Vergangenheit und Gegenwart in seiner Vielfalt und seiner hierarchisch aufgebauten Mannigfaltigkeit der Tiere und Pflanzen hervorgebracht hat. Korrelationen äußern sich in der Polygenie und

Pleiotropie der Gene und bestimmen Proportionsänderungen und Wachstumsallometrien. Allenthalben stößt man auf abgestimmte Reaktionsgeschwindigkeiten und korrelative Verflechtungen, auf eine „covariance" bei der morphologischen und physiologischen Integration. Es bestehen bestimmte Regelhaftigkeiten oder Gefügegesetzlichkeiten, die das Mutationsspektrum eingrenzen. Sie stellen „Systemeigenschaften der organismischen Ganzheit" dar, d. h. „Relationen, die nur unter steter Rückbesinnung auf den ganzheitlichen Zusammenhang geklärt werden können" (Rensch 1954), und bedingen oder bewirken, daß sich transspezifische Änderungen konstruktiv und harmonisch vollziehen.

Auf der anderen Seite machen die ungeheure Mannigfaltigkeit der organischen Gestalten, aber auch die eingeschlagenen Wege der Organbildung und Existenzsicherung deutlich, daß es eine Pluripotenz oder zahlreiche Wege der Evolution gibt, daß es „so, aber auch anders" geht, wie Rytz (1945) einmal formulierte. Es besteht zweifellos eine Freiheit der Gestaltung, die aber weder eine absolute noch eine völlig ungerichtete und zufällige ist. Günther (1950) spricht von einer „Spielraumfreiheit" oder „Freiheit in der Begrenzung". Diese „gebundene Mannigfaltigkeit", wie wir dieses bedeutsame Phänomen genannt haben, stellt ein Ordnungsprinzip im Organischen dar und gehört zu den Grundeigenschaften des Lebendigen. Dadurch hat die so überaus abwechslungsreiche Formen- und Strukturenfülle, die vom Lebendigen hervorgebracht wurde und geradezu den Anschein eines Erschöpfens der biologischen Möglichkeiten erweckt, keinen ungerichteten Formenwirrwarr erzeugt, wie er bei völlig richtungsloser Mutation und zufälligen Auslesebedingungen zu erwarten gewesen wäre. Die Evolution des Lebendigen konnte von Anbeginn, wie Günther (1962) sagt, „gleichsam nur in eine Matrix hinein ablaufen", wobei die „Differenzierungsmöglichkeit des Folgenden stets von der Besonderheit des Vorausgegangenen" abhängig blieb. Das Natürliche System der Pflanzen und Tiere mit seinen Klassen, Ordnungen, Familien, Gattungen und Arten legt davon ein anschauliches und eindrucksvolles Zeugnis ab.

Die Wiederentdeckung der biologischen Integration

Man hat in der Biologie und Evolutionsforschung das Phänomen der organischen Integration wieder entdeckt, und zwar nicht als ein Phänomen irgendwelcher entelechialer Art, sondern als eine Erscheinung, die mit naturwissenschaftlichen Methoden angreifbar und kausal analysierbar ist. Damit hält aber zugleich auch die Teleologie wieder ihren Einzug in die biologische Forschung, aus der man sie verbannt hatte, und zwar ebenfalls nicht als ein entelechiales, sondern als ein naturwissenschaftliches, auf weite Strecken hin lösbares Problem. Bisher wurde die Teleologie, wie Davis (1961) sagt, „als eine Dame behandelt, ohne die zwar kein Biologe leben kann, – aber jeder schämte sich, mit ihr in der Öffentlichkeit ge-

sehen zu werden. Wenn die Änderung des Namens – z. B. in Teleonomie – bedeutet, daß die Verbindung der Dame mit der Biologie einen legitimen ehelichen Status erlangt hat, dann werden auch ihre zahlreichen Kinder recht bald eine Anerkennung erhalten". Jetzt, da Simpson (1963) sogar das Wort „Teleologie" wieder verwendet und betont, daß alle Forscher, die jede Art teleologischer Betrachtung aus der Biologie ausschließen, damit „alle die ganz realen und naturwissenschaftlichen Probleme herauswerfen, die die Teleologie zu lösen versuchte", dürfte die Teleologie in der biologischen Forschung wieder hoffähig werden. Simpson weist mit Recht darauf hin, daß die Antwort auf die Frage nach dem bloßen „Wie?" (z. B. Wie wird die Erblichkeit übertragen? Wie kontrahieren die Muskeln?) zwar eine naturwissenschaftliche Erklärung biete, aber doch nur eine „reductionist explanation", die in Begriffen der Physik, Mechanik und Chemie gegeben werde. In der Biologie müsse aber noch eine weitere Art der Erklärung hinzutreten, nämlich die Antwort auf die Frage „Wozu?", also „die schreckliche teleologische Frage". Sie sei nicht nur legitim, sie müsse sogar bei Lebensphänomenen gestellt werden. Hier zeichnet sich eine sehr erfreuliche Wendung ab, die ein tieferes und richtigeres Erfassen der organischen Wirklichkeit einleitet, weil sich das Organische, gleichgültig auf welchem Organisationsniveau, nicht zuletzt durch eine ausgesprochene und hochgesteigerte Integration charakteristisch vom Anorganischen unterscheidet. Die Antwort auf die Frage, ob und wann man bei dem äußerst schwierigen Unternehmen einer kausalen Analyse der biologischen Integration auf eine Grenze stoßen wird, mag man getrost der Zukunft überlassen.

Literatur:

Eine ausführliche Darstellung des Problems der Integration findet sich in: P. Overhage, „Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität", Kap. II: „Integration", 59–92 (Quaestiones disputatae, H. 26/27, Freiburg 1965). Die Arbeiten der zitierten Autoren sind folgende: Bauer, H. u. Timoféeff-Ressovsky, N. W., Genetik und Evolutionsforschung, in: G. Heberer (Hrsg.): Die Evolution der Organismen (Jena 1943) 335–429; Benzer, G., The elementary units of heredity, in: W. D. McElroy, B. Glass (Ed.): The chemical basis of heredity (Baltimore 1953) 70–93; Bock, W. J., Preadaptation and multiple evolutionary pathways, in: Evolution 13 (1959) 194–211; Davis, B. D., Opening adress: The teleonomic significance of biosynthetic control mechanisms, in: Cold Spring Harbor Symp. Quant. Biol. 26 (1961) 1–10; Dobzhansky, Th., Genetics and the origin of species, 3. Aufl. (New York 1953); Ders., Evolution as a creative process, in: IX. lnternat. Congr. Genetics Bellago 1953 (Firence 1954) 435–449; Ders., Evolution of genes and genes in evolution, in: Cold Spring Harbor Symp. Quant. Biol. 24 (1959) 15–30; Emerson, A. E., The evolution of adaptation in population systems, in: S. Tax (Ed.): Evolution after Darwin, Bd. I (Chicago 1960) 307–348; Good, R., Features of evolution in flowering plants (London 1956); Günther, K., Phylogenetik, Teleologie und Freiheit, in: H. Grünberg, W. Ulrich (Hrsg.): Moderne Biologie (Berlin 1960) 94–130; Ders., Systematik und Stammesgeschichte der Tiere 1954–1959, in Fortschr. Zool. 14 (1962) 268–547; Kosswig, C., Phylogenetische Trends, genetisch betrachtet, in: Zool. Anz. 162 (1959) 208–221; Kühn, A., Grundriß der Vererbungslehre, 3. Aufl. (Heidelberg 1961); Lerner, I. M., Population genetics and animal improvment (Cambridge 1950); Mayr, E., Animal species and evolution (Cambridge, Mass. 1963); Rensch, B., Neuere Probleme der Abstammungslehre, 2. Aufl. (Stuttgart 1954); Rytz, W., Der Weg des „auch anders" als Theorie für die prinzipielle Richtung bei der Phylogenie (Artentstehung), in: Arch. Jul. Klaus-Stiftung 20 (1945) 268–276; Simpson, G. G., The major features of Evolution (New York 1953); Ders., Biology and the nature of science, in: Science 139 (1963) 81–88; Stubbe, R., Considerations in the genetical and evolutionary aspect of some mutants of Hordeum, Glycine, Lycopersicon and Antirrhinum, in: Cold Spring Harbor Symp. Quant. Biol. 24 (1959) 31–40.

Hermann Brochs „Schlafwandler"-Trilogie als zeitkritischer Erlösungsroman

Paul Konrad Kurz SJ

Als Hermann Broch 1951 in New Haven/USA starb, begann sein Romanwerk, vor allem „Der Tod des Vergil", gerade einem breiteren Publikum bekannt zu werden. Wie Musil und Kafka, wie Joyce und Gide war er sich der Bedeutung des gegenwärtigen Romans bewußt. Er stand phänotypisch in seiner Zeit. Die charakteristischen Züge der Epoche durchdrang er mit der Helle seines Bewußtseins. Er diagnostizierte sie und brachte sie zum Ausdruck. Von einem Schriftsteller von Rang verlangte Broch „die philosophische Durchdringung des Daseins in der Universalität der Weltdarstellung". Den „Erkenntniswillen" der Dichtung setzte er voraus. Den Willen „zur Absolutheit der Erkenntnis" machte er ihr zur Pflicht. In seinem Essay „James Joyce und die Gegenwart" (1932/36) schrieb er: „Es gehört wohl zum Wesen der bürgerlichen Weltansicht, oder richtiger, der philiströsen, die älter ist als die bürgerliche und die sie voraussichtlich überleben wird, das Kunstwerk als Genußmittel zu betrachten, als ein rein ästhetisches Gebilde, dessen letztes Ideal vom Kitsch her bezogen wird. Vielleicht stellt eine solche Depravierung des Künstlerischen mit ein Symptom für den Verfall einer jeden Kultur dar, vielleicht ist in der Wiederkehr der ethischen Strenge mit ein Zeichen für eine neue Kulturform gegeben. Es ist die Abkehr vom Pathos des Schönen und eine Wendung zum schlichten Pathos der Erfahrung, vom Pathos des Tragischen zur schmerzlichen Komik der Kreatur und zur Erkenntnis ihres Daseins, von der theatralischen Aufmachung zu jener höheren Realität, die im innern Sein des Menschen begründet ist ... Fast ist es, als hätte die Dichtung erst durch alle Höllen des l'art pour l'art hindurchgehen müssen, ehe sie sich der außerordentlichen Aufgabe unterziehen konnte, alles Ästhetische in die Gewalt des Ethischen zu werfen."[1] Broch verlangte nicht nur den „erkenntnistheoretischen Roman statt des (bloß) psychologischen"[2], sondern auch das ethische Kunstwerk.

Der Kritiker, Ethiker, Denker und Dichter Broch wurde 1886 als Sohn eines jüdischen Textilindustriellen in Wien geboren. Th. Mann war elf, R. Musil sechs, J. Joyce und V. Woolf waren vier, F. Kafka war drei Jahre älter, G. Benn gleich-

1 Hermann Broch, Gesammelte Werke. 10 Bde. (Zürich 1953–61) Bd. 6, 208, vgl. 204 ff.
2 Broch, Werke Bd. 8, 23, 47, 60 (Briefe); Bd. 7, 86; Bd. 6, 140.

altrig. Nach Absolvierung der Mittelschule studierte Broch an der Technischen Hochschule in Wien und an der Textilhochschule in Mühlhausen im Elsaß. Zwanzigjährig machte er eine Studienreise nach Amerika. Zweiundzwanzigjährig trat er in die väterliche Firma ein. Deren Leitung hatte er bis 1927 inne, als er sich aus dem Geschäftsleben herauslöste, um seine Jugendinteressen, Philosophie und Mathematik, wieder aufzunehmen und sich der Literatur zu widmen. An seinem ersten Roman „Die Schlafwandler" arbeitete er von 1928 bis Anfang 1932. Nach langwieriger Überarbeitung, vor allem des dritten Teils, erschien er 1931/32 im Rheinverlag in Zürich. Der Rheinverlag hatte 1930 den „Ulysses" von Joyce (englische Erstausgabe 1922 in Paris) in deutscher Übersetzung vorgelegt. Th. Manns „Zauberberg" war 1924, im Todesjahr Kafkas, erschienen. M. Prousts „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit" wurde im Druck 1927, posthum, abgeschlossen. Zwei Jahre später erschien A. Döblins „Berlin - Alexanderplatz". Gleichzeitig mit den „Schlafwandlern", 1930/32, wurde Teil I und II von R. Musils „Der Mann ohne Eigenschaften" ediert.

Der Gang der Handlung

„Die Schlafwandler" sind eine zeitkritische Romantrilogie[3]. Die drei Teile heißen: „1888. Pasenow oder die Romantik. – 1903. Esch oder die Anarchie. – 1918. Huguenau oder die Sachlichkeit". Sie sind keine Chronik der Wilhelminischen Ära, kein Tableau der Wilhelminischen Gesellschaft. Es gibt weder fortlaufende Kalenderjahre, noch eine umfassende Porträtierung der Gesellschaft. Die drei Kalenderjahre bezeichnen Anfang, Mitte und Ende der Regierungszeit Wilhelms II. Drei typenhaft ungemäße Lebensformen und Lebenshaltungen werden exemplifiziert am preußischen Offizier von Pasenow, am industriellen Kleinbürger Esch, am geschäftstüchtigen Deserteur Huguenau.

Schauplatz des ersten Romanteils ist der Landsitz des preußischen Junkers Herr von Pasenow und das Berlin seines jüngeren Sohnes, des Premierleutnants Joachim von Pasenow. Die Pasenows leben in einer Welt erstarrter Konvention und vornehmer Gedankenlosigkeit. Vater und Sohn sind durchaus unpolitische Gestalten. Ihr geistiger Horizont beschränkt sich auf die Verwaltung des Familienbesitzes

---

3 Broch, Werke Bd. II. Die Zahlen hinter Zitaten verweisen auf Seitenzahlen dieses Bandes. Zur Interpretation der „Schlafwandler":
Karl Robert Mandelkow, H. Brochs Romantrilogie „Die Schlafwandler" (Heidelberg 1962).
Richard Brinkmann, Romanform und Werttheorie bei H. Broch. Strukturprobleme moderner Dichtung, in: DVjs. 31 (1957), 169–197.
Theodore Ziolkowski, Zur Entstehung und Struktur von H. Brochs „Schlafwandlerin", in: DVjs. 38 (1964), 40–69.
Rolf Geißler, H. Broch. Die Schlafwandler, in: Möglichkeiten des modernen deutschen Romans. Hrsg. von Rolf Geißler (Frankfurt 1962) 102–160.
Helmut Arntzen, H. Broch. „Die Schlafwandler", in: Arntzen, Der moderne deutsche Roman (Heidelberg 1962) 58–75.
Erich Kahler, Die Philosophie von Hermann Broch. Tübingen 1962.

und die Erhaltung standesgemäßer „Ehre". „Ordnung" ist die Sinnspitze eines ethischen Materialismus, „Ehre" das summum bonum einer leeren Formalethik geworden. Symbol und Garant der „Ordnung" ist die „Uniform", Ritual der „Ehre" das Duell. Ihm muß sich der älteste Sohn Pasenows opfern. Um an seiner Stelle das väterliche Gut zu übernehmen und eine standesgemäße Ehe mit Elisabeth, der Tochter eines benachbarten Gutes einzugehen, wird Joachim von Pasenow seine Uniform ausziehen, das Kasinomädchen Ruzena verstoßen. Joachims überlegener Freund und ironischer Ratgeber ist Eduard von Bertrand, als Kaufmann erfolgreich, als hochbewußter Nicht-Romantiker desillusionierend, als Ästhet mit Geschmack für das Absolute in unzugänglicher Einsamkeit gefangen. Er hatte die hohle Welt dieser Uniform früh durchschaut und den Offiziersrock ausgezogen. Für Pasenowsche Begriffe sinkt ein „Zivilist" auf die Stufe eines minderen Menschen.

Was bisher im Roman noch als „Fontane-Stimmung" und „naturalistische Romantik" erscheinen könnte[4], wird in zwei denkwürdigen Gesprächen Bertrands mit Elisabeth durchbrochen. Bertrand kann zwar Elisabeth vor der Leere einer Konventionsehe warnen. Helfen kann seine eisig mephistophelische Denkwelt nicht. Das vierte und letzte Kapitel des ersten Romanteils umfaßt nur viereinhalb Druckzeilen. Joachim und Elisabeth hatten geheiratet. Sie liebten sich nicht. „Nichtsdestoweniger hatten sie nach etwa achtzehn Monaten ihr erstes Kind. Es geschah eben. Wie sich dies zugetragen hat, muß nicht mehr erzählt werden. Nach den gelieferten Materialien zum Charakteraufbau kann sich der Leser dies allein ausdenken" (170). Die Zeit des „Geschichtel-Erzählens" und der Behaglichkeit sind vorbei. Die Erzählung ist an ihrem Ende, wenn die historisch wesentlichen Elemente der Zeit aufgezeigt sind, nicht wenn die Schicksale der Personen in ihrer privaten Zufälligkeit sich erfüllt haben[5].

Der zweite Romanteil vergegenwärtigt Figuren aus der amorphen Welt der unteren Gesellschaftsschicht rheinischer Industriestädte. Der Buchhalter Esch wird wegen eines angeblichen Buchungsfehlers von einer Kölner Firma entlassen. Buchungsfehler und ungerechte Entlassung formen sich in Eschs Bewußtsein mehr und mehr zum Symbol für den anarchischen Zustand dieser Welt. In den Magazinen der Mittelrheinischen Reederei AG. findet er eine neue Stellung. Ihr Präsident – wir schreiben das Jahr 1903 – ist Eduard von Bertrand. Esch bekommt den Präsidenten nie zu Gesicht. Aus Bewußtseinsfragmenten, zum Teil irrationaler Art, übersteigert und fixiert er dessen Bild zum Inbild eines korrupten, unnahbaren, großen Herrn. Esch macht ihn für die Unordnung in der ihm erlebten Welt verantwortlich. In traumhaft-schlafwandlerischen Zuständen durchschaut der kleine Esch die ungeheuere Anarchie der geschäftsmächtigen und vergnügungssüchtigen

---

4 Broch, Werke Bd. 8, 21 f.

5 Bd. 8, 184, vgl. 104; Hannah Arendt, H. Broch und der moderne Roman, in: Der Monat 1 (1948/49) Nr. 8/9, 148.

Welt. Er kündigt ihr den Dienst. Unerfahren läßt er sich nach der Begegnung mit einer Varietégruppe zur Finanzierung von Damenringkämpfen überreden. Durch die Zuneigung zu Mutter Hentjen, der Ordnung liebenden, spröd magistralen Witwe und Besitzerin einer Kölner Kneipe vermag Esch seine anarchisch sexuellen Beziehungen aufzugeben. Sein einsames Denken und Träumen beginnt zwangshaft um „Ordnung" zu kreisen, um ein „neues Leben", um „Erlösung". Der Erzähler berichtet einen schlafwandlerischen Besuch Eschs beim mutmaßlichen Hauptschuldigen, Herrn von Bertrand. Das Traumgespräch auf dessen Traumschloß spiegelt Eschs innerstes Ahnen von Schuld und Einsamkeit, seine Sehnsucht nach Opfer, Ordnung und Erlösung. Esch zeigt Bertrand wegen Homosexualität an. Dieser entzieht sich der Anzeige durch Selbstmord. Nachdem der impetuose Esch eine ordnungsgemäße Ehe mit Mutter Hentjen geschlossen hatte, mußte er enttäuscht erkennen, „daß im Realen niemals Erfüllung sein könne" (363). Wiederum übergibt der Erzähler am Ende dieses Romanteils den Erzählfaden dem Leser. „Esch fand nun die Stelle eines Oberbuchhalters in einem großen Industrieunternehmen seiner luxemburgischen Heimat, und seine Gattin bewunderte ihn darob um so mehr. Sie gingen Hand in Hand und liebten einander. Manchmal schlug er sie noch, aber immer weniger und schließlich gar nicht mehr" (366).

Die Hauptstellen des ersten Romanteils wurden in mittlerer Profilierung und Deutlichkeit gegenwärtig. Im zweiten Teil erscheinen sie „manchmal überscharfkantig" (Esch selbst), „manchmal ins Undeutliche abgeschliffen" (z. B. der Gewerkschaftssekretär Martin Geyring, die Varietédame Ilona, Mutter Hentjen gegen Ende des Romanteils), „verdämmern manchmal, wie die Bertrands, völlig im Traumhaften und stehen am Rande der Wirklichkeit"[6].

Der dritte Romanteil setzt mit der Desertierung des Elsässers Huguenau aus der deutschen Armee im Frühjahr 1918 ein. Huguenau, im Zivilberuf Textilkaufmann, setzt sich von der belgischen Front in eine moselländische Kleinstadt ab. Dort begegnet er den Titelgestalten der ersten beiden Romanteile. Esch hat sich als Besitzer und Herausgeber der Lokalzeitung, des „Kurtrierschen Boten" etabliert. Major von Pasenow, der Joachim des ersten Romanteils, steht dem gleichen Städtchen als Stadtkommandant vor. Der immer noch militärisch-vaterländisch-romantische Pasenow, der sozial aufgestiegene, bieder verworrene Bürger Esch und der skrupellos „sachliche", nur den eigenen Vorteil bedenkende, Huguenau agieren nun auf gemeinsamer Bühne. Huguenau macht sich zu Eschs Teilhaber. Seine wache Aktivität überspielt den Bürger wie den Offizier, die in gemeinsamer Bibelstunde ihr Heil suchen. In den Wirren des Kriegsendes rennt der erfolgreiche Huguenau Esch das Bajonett in den Rücken. Der Deserteur und Mörder erwirkt sich einen ordnungsgemäßen Militärfahrschein in seine elsässische Heimat. Sein Aufstieg zu städtischen Würden wird im „Epilog" angedeutet.

---

6 Ebd. 19.

Die innere Achse des Gesamtromans ist „die Auflösung der alten Werthaltungen" [7]. Sie wird von allen Figuren gezeigt. Der kompliziert gebaute dritte Romanteil komponiert in parallelen Abstufungen zur Haupthandlung eine „Lazarett"-Handlung, die Hanna Wendling-Studie und die grotesk reale Geschichte des verschütteten Landwehrmanns Gödicke. Sie alle zeigen den Verlust der Sinnmitte und den Abgrund der Einsamkeit. Kontrapunktisch zu diesen Zerfallsgeschichten erzählt ein neu eingeführter Erzähler, Dr. phil. Bertrand Müller – er ist nicht identisch mit dem Bertrand des ersten Teils, dennoch so etwas wie dessen ethisch geläuterter, geistiger Bruder – die „Geschichte des Heilsarmeemädchens in Berlin". Der gleiche Erzähler reflektiert über den geschichtsphilosophischen Hintergrund und essayiert über den Zusammenhang des überall festzustellenden „Zerfalls der Werte" in dieser Zeit. Wie wird „die Zeit" gegenwärtig?

Zeitkritik und Zeitgerüst

Im klassisch-romantischen Roman ist die Zeit einfach da. Sie umgibt den Helden selbstverständlich wie die Luft. Sie begleitet ihn als munterer Bach oder trägt ihn auf dem Rücken ihres mächtigen Stromes. Zeit ist in erster Linie die Zeit der Natur, der Sonnenauf- und Untergänge, der sich ablösenden Lebensalter und der am Ende beinah von selbst reifenden glücklichen Erfüllungen. Im modernen Roman hat sich das Verhältnis des Menschen zur Zeit verändert. Es versteht sich nicht mehr von selbst, ist problematisch geworden. Die Zeit hat, ebenso wie der Raum, ihren bergenden Charakter weithin verloren. Der Mensch weiß sich jetzt viel bewußter von der Zeit bedingt und gefährdet. Umgekehrt ist er es, der die Zeit konstituiert. Die Zeit wird nicht mehr (wenigstens nicht in erster Linie) als Zeit der Natur verstanden, sondern als eine durch menschliche Erkenntnis und Freiheit zu leistende, zu formende, zu gestaltende oder zu verlierende Dimension.

In den „Schlafwandlern" geht es nicht wie etwa bei M. Proust um das Suchen und Wiedergewinnen der Zeit vermittels der Erinnerung, auch nicht primär um die Darstellung des inneren Bewußtseinsstromes, wie bei J. Joyce und V. Woolf. Im „Zauberberg" diagnostizierte Th. Mann den Verlust des menschlichen Zeitgefühls als eine den ganzen Menschen befallende Krankheit. Die Brochschen „Schlafwandler"-Figuren haben nicht jegliches Zeitbewußtsein verloren. Sie wähnen sich auf verschiedene Weise in schlafwandlerisch sicherem Zeitbesitz, schwimmen dämmrig selbstverständlich mit der Zeit dahin, stehen ihr nirgends kritisch und fragend gegenüber, obschon die Zeit längst keinen unreflektierten Gebrauch mehr zuläßt. Die „Schlafwandler" durchschauen die Stunde nicht. Werden sie aber beunruhigt, wie der kleine Bürger Esch, dann sind sie nur auf das eigene „Ahnen"

7 Ebd. 45.

angewiesen, verfallen den eigenen irrationalen Kräften. Die Maßstäbe und Ordinaten fehlen dem einzelnen, nachdem die öffentliche Gesamtheit sie verloren hat. Das Unerwecktsein des Individuums gegenüber der scheingeordneten, in Wirklichkeit aber seinsverlorenen, öffentlichen Zeit, und der Verlust der öffentlichen Zeit als Sinn- und Heilszeit sind Gegenstand der Brochschen Diagnose. Für einen modernen Roman von Rang ist das ungewöhnlich und, so weit wir sehen, einmalig. R. Musil beschränkte sich im „Mann ohne Eigenschaften" auf eine satirische Kritik am öffentlich anwesenden „kakanischen" Phänomen. Das „Heil" läßt er seinen Helden Ulrich in einer privat inzestuösen, erotisch-mytischen Eskapade suchen. Nach einem gemeinverbindlichen, historisch-metaphysischen Lebenssinn wird im „Mann ohne Eigenschaften" nicht mehr gefragt. Auch der gesuchte erfüllte Augenblick erweist sich als Scheitern. In Brochs Roman erscheint gegen Ende das welttragende und verwandelnde Prinzip der Hoffnung. Die Frage nach dem Phänomen der Zeit schließt für ihn die Frage nach der Wert- und Heilszeit ein. In diesem Sinn ist Broch denkbar „unmodern". Was an den einzelnen Figuren der „Schlafwandler" beispielhaft gezeigt wird, demonstriert die äußere und innere Gesetzlichkeit der Epoche. Nicht persönliche Ungebundenheit, nicht eine idealische Freiheit und nicht ein extremer Fall oder eine Kette von extremen Fällen werden gezeigt, sondern die realische Gebundenheit durchschnittlicher „Bürger" an ihre Zeit und deren Bedingungen. Deswegen sind „Die Schlafwandler" ein zeitkritischer Epochenroman. Eine französische Besprechung des Romans von 1932 verwendete als Untertitel „Apocalypse du Temps présent", Offenbarung der gegenwärtigen Zeit[8].

Als Gattung setzte der zeitkritische Epochenroman in Deutschland mit Immermanns „Epigonen" ein. Sie wurden 1836 veröffentlicht und begnügten sich mit der ratlosen Feststellung eines „eigentümlichen Siechtums" der gegenwärtigen Zeit: „Wir sind, um in einem Worte das ganze Elend auszusprechen, Epigonen, und tragen an der Last, die jeder Erb- und Nachgeborenschaft anzukleben pflegt."[9] Noch dominiert ein feudal-romantisches Lebensgefühl. Aber es ist sichtlich dem Siechtum verfallen. Und die Kräfte, die in die Zukunft weisen, werden nicht erkannt oder feindlich abgewiesen. Die Jungdeutschen traten damals der alten romantischen Feudalzeit mit ihrer „Idee der neuen Zeit" entgegen. Sie bildeten die Gattung des Zeitromans aus, Laube mit seinem Roman „Das junge Europa" (1833–37), Gutzkow vor allem mit „Die Ritter vom Geist" (1850/51). Der phantastisch-romantische und der revolutionär-utopische Geist der Jungdeutschen verhinderte eine ruhige, sachgemäße Diagnose ihrer Zeit ebenso wie der mangelnde Kunstsinn die gültige dichterische Gestalt.

Ein zeitkritischer Roman muß seine erzählte und kritisch beleuchtete Zeit auf die geschichtlich reale Zeit beziehen. Des Novalis „Heinrich von Ofterdingen" oder

8 Bd. 10, 390, Anm. 51.

9 Brief Immermanns an seinen Bruder Ferdinand vom April 1930. Buch II, Kap. 10 der „Epigonen".

Stifters „Nachsommer" stehen in einem fast geschichtslosen Raum. Eichendorffs „Ahnung und Gegenwart" deutet die zeitgeschichtliche Beziehung eben an. Der idealische Roman braucht keine geschichtliche Datierung innerhalb seiner dargestellten Welt. Der realische Roman späterer Jahrzehnte benutzt sie meist als fiktives Mittel, um den Eindruck des Wirklichen und Geschehenen zu steigern. Der zeitkritische Roman braucht die geschichtlich erkenn- und datierbare Realität als Gegenstand der Kritik. Bei aller erdenklichen Fiktion der Figuren und Ereignisse muß der zeitkritische Autor seine Zeitkritik an der geschichtlich realen Zeit ausweisen. In diesem Sinn sind Jahreszahlen in Flauberts „L'Éducation sentimentale", in Th. Manns „Buddenbrooks" oder in R. Musils „Der Mann ohne Eigenschaften" mehr als bloß Mittel der Fiktion.

„Die Schlafwandler" nennen für jeden Romanteil schon im Titel ein Kalenderjahr. „Im Jahre 1888 . . .", setzt der erste Romanteil ein, der zweite sogar mit dem Datum „Der zweite März 1903 . . ."; der dritte beginnt nach kurzer Vorgeschichte mit dem Frühjahr 1918. Die beiden ersten Kalenderjahre könnte man sich durchaus um ein paar Jahre nach vorwärts oder rückwärts verschoben denken. Erst im dritten Romanteil wird ein einmaliges real-historisches Ereignis in die Romanhandlung selbst eingeführt. Die Jahre 1888 und 1903 sind als Antrittsjahr des letzten deutschen Kaisers und als genaue Mitte zwischen Antritt und Katastrophe realsymbolisch gemeint. Entsprechend solcher Symbolisierung wird der alte Herr von Pasenow schon auf der ersten Romanseite als ein Mann vorgestellt, der „den Bart Kaiser Wilhelm I. trug". Daß sich das Rad der Geschichte im zweiten Romanteil weiter gedreht hat, zeigt das dargestellte Milieu der Industrieangestellten, der sozialistischen Umtriebe, der varietéhaften Großstadtunterhaltung. Im dritten Romanteil werden geschichtliches Zeitgeschehen und Romanhandlung zusammengeführt und verknüpft. Das Zeitgerüst des Romans ist leicht erkennbar. Alle drei Romanteile setzen im Frühjahr ein und endigen im Herbst. Das bedingt erzähltechnisch Zeitüberspringung, Zeitraffung, eine großräumige Zeitorganisation. Die Jahreszeiten als solche spielen keine Rolle, weil die Menschen eine eigentliche Bindung an die Jahreszeitennatur nicht mehr erfahren. Doch kommt den Frühlingen und winterlichen Herbsten Symbolcharakter zu. Die datierten Novembertage des Jahres 1918 markieren nicht mehr die Jahreszeit, sondern den politischen Zusammenbruch. Alle drei Jahreszahlen sind mittels eines Personträgers auf einen Begriff bezogen. „Romantik", „Anarchie" und „Sachlichkeit" charakterisieren die Jahre 1888, 1903, 1918. Pasenow, Esch und Huguenau werden als exemplarische Produkte und Träger ihrer Zeit vorgestellt. Deren Krankheitssymptome werden an ihnen offenbar. Wahrscheinlich möchte der geschichtlich denkende Leser „Anarchie" für 1918 reservieren, zumal das Kriegsende im Huguenau-Roman durchaus als Auflösung der Ordnung erscheint. Allein deren Wurzeln erkennt der Autor schon in der falschen „Romantik" von 1888 und in einem, tiefer gesehen, anarchischen Zustand inmitten äußerer Scheinordnung. Das Kriegsende zerbricht nur den

letzten Schein von Ordnung. Mit ihm wird die längst vorhandene innere Struktur- und metaphysische[10] Gesetzlosigkeit offenbar. Im übrigen existieren „Romantik", „Anarchie" und „Sachlichkeit" viel mehr im Neben- und Ineinander als im zeitlichen Nacheinander. Dieses Prinzip der Gleichzeitigkeit wird romantechnisch im dritten Teil einmal durch das Zusammentreffen Pasenows, Eschs und Huguenaus, zum andern durch die teppichartige Verwebung verschiedener, gleichzeitig sich ereignender Handlungsstränge sichtbar[11].

Die Symptome der Zeit

Was bedeuten nun die drei Leitbegriffe des Brochschen Romans? „Romantik" meint nicht die literarische und geistesgeschichtliche Romantik mit ihrer Hinwenwendung zur Geschichte, zur Landschaft, zu bewußt unmittelbarem Erleben, jene Bewegung einer ungeheueren Bewußtseinserweiterung und schon modernen Bewußtseinsspaltung, mit ihrem Programm zur Poetisierung alles Erkennbaren, Erdenkbaren, Erfahrbaren und ihrer Verabsolutierung des schöpferischen Ichs. „Romantik" trifft auf die Pasenows zu in jenem längst umgangssprachlichen, abwertenden Sinn des Verträumten, Verschwommenen, Unklaren, Unwirklichen, des ungehörigen Gefühlsüberhangs und des ungemäßen Verhaftetseins an eine überlebte Vergangenheit[12]. Der Brochsche Romantiker scheut die kritische Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit. Er läßt sich als Spießer von der dumpfen Triebstimme des Blutes treiben und rudert durch die Zeit mit den verflachten Wertmaßstäben einer Gesellschaft, die das wahre Wissen um den eigenen Standort und die Orientierungsfähigkeit längst verloren hat, einer konventionellen Gesellschaft, die sich inzüchtig um sich selbst bewegt. Persönlicher Selbstentscheidung und Verantwortung weicht der Romantiker aus. Seine kleine „Ordnung" von Uniform, Standesehre und Familienbesitz verabsolutiert er. Der Romantiker hat den Zugang zum eigentlichen Ich, zur echten Gemeinschaft und zum wahren Religiösen verloren. Sowohl das Verhältnis zum echten Rationalen wie zum echten Spontanen sind beim Romantiker gestört. Das Irrationale, idealistisch verdrängt, bricht um so mächtiger ein. Doch kann es nicht mit einem echten und gültigen Ordnungsgefüge konfrontiert, nicht von der Ratio sublimiert und in das Personganze aufgenommen werden. Die Ordnung der „Romantik" ist weithin Scheinordnung, ihre Werte weithin Scheinwerte. Der Romantiker ist, in die Sprache der Gegenwart übersetzt, ein Mitläufer, nicht der nazistischen, sondern der Wilhelminischen

---

10 Das Wort „metaphysisch" gehört zu den Grundbegriffen des Brochschen Vokabulars.

11 Den Roman des „Nebeneinander" gegenüber dem traditionellen Roman des „Nacheinander" hatte schon Gutzkow im Vorwort zu den „Rittern vom Geiste" (1850/51) programmiert. Broch kannte Gutzkow nicht.

12 G. Flaubert stellte eine typisch „romantische" Person in „Madame Bovary" dar. B. Brecht benützt in diesem Sinn das Epitheton „romantisch" in seinem frühen Stück „Trommeln in der Nacht".

Zeit. Er ist einer, der „die Erkenntnis fürchtet" (475), wie dann in direkter Analyse die Essays über den „Zerfall der Werte" sagen[13].

Hing der Romantiker einer falschen Ordnung an, so hat der industrielle Mensch die Ordnung verloren. Das Schlüsselwort dafür heißt „Anarchie". Anarchie zeigt sich im zweiten Romanteil auf verschiedenen Ebenen. Sie reicht von einer mehr äußeren und sozialen bis zum innersten menschlichen Urtrieb. Da werden zunächst der Gewerkschaftler Martin Geyring, die Arbeitslosen und Unzufriedenen der sozialistischen Linken als „Anarchisten" bezeichnet, ein Etikett, das ihnen mehr die „romantisch" scheingeordnete Welt, als der Erzähler, umhängt. Das Anliegen dieser „Anarchisten" ist berechtigt, aber ihr Wollen, gibt der Erzähler später zu bedenken, schließt zerstörerische Kräfte ein. Daß der Streik notwendig wird, erscheint als Zeichen sozialer Unordnung. Daß Esch ungerecht aus seiner Firma entlassen wird, verstößt ebenfalls gegen die Ordnung. Hinter dem ihm vorgeworfenen „Buchungsfehler" erkennt er mehr und mehr, „daß die Welt einen Bruch hatte, einen fürchterlichen Buchungsfehler, der nur durch eine neue Eintragung zur Erlösung gebracht werden konnte"[14]. Esch lebt zu Beginn des Romans sexuell anarchistisch. Diese Form der Anarchie vermag er später durch die Bindung an Mutter Hentjen zu überwinden. Als sträflich anarchisch beurteilt Esch die Homosexualität des vornehmen Präsidenten von Bertrand. Auch das Geschäftsunternehmen, an dem er selbst beteiligt ist, die Varietéagentur Oppenheimers, muß er als anarchisch erkennen. Esch nimmt es „als neuerliches Zeichen für den anarchischen Zustand der Welt" (248). Die symbolische Überhöhung der Erfahrungen wird deutlich. Aus dem Gesagten erhellt, daß Esch nicht in gleicher Weise Anarchist ist wie Pasenow Romantiker. Im Gegensatz zu Pasenow erkennt Esch den mißlichen Zustand. Er entwickelt sogar einen Spürsinn für die Symptome der Anarchie und wird zum besessenen, grotesk-komischen Streiter für die Ordnung der Welt. Aber gerade dieses vehemente Ordnungsverlangen entspringt, wie seine Sehnsucht nach dem „neuen Leben" und dem „Erlöser", irrationalen Urtrieben. Diese tragen ihrerseits chaotische Züge. Esch kann als kleiner, auf sich selbst angewiesener Mann die aufsteigenden Strebungen des Irrationalen nicht unterscheiden. Die Kriterien fehlen. Er läßt sich von seinen irrationalen Tiefenerfahrungen inspirieren und leiten. In diesem Sinn bleibt er selbst anarchischem Urgrund verhaftet[15].

Für Huguenau ist weder das romantisch-Wilhelminische Ordnungsgefüge Pasenows verbindlich, noch entspringt ihm aus menschlicher Urtiefe ein Verlangen nach neuer Ordnung und neuem Leben. Diese Tiefenschicht hat er längst verschüttet. Er ist der typisch moderne Mensch, der sein Denken, Wollen und Tun auf reine „Sachlichkeit" reduziert hat. Alle seine Handlungen sind geschäftlicher Art.

---

13 Romantische Personfiguren gehören zu den Brochschen Grundtypen. Vgl. „Die Schuldlosen" und den nationalsozialistischen Freikorpsführer Roßhaupt im „Filsmann"-Fragment.

14 Broch, Werke II, 204, vgl. 222, 306, 529. In auffallender Ähnlichkeit zu diesem „Bruch der Welt" sprach hundert Jahre früher H. Heine in den „Reisebildern", Buch III, Kap. 4 vom „Riß der Welt".

15 Eine andere anarchische Grundgestalt ist Brochs „Marius" im „Versucher".

Zerstreuungen und Triebbefriedigungen sind käuflich. Zur Unterhaltung ist er unfähig. Er kennt nicht einmal die Sexualerotik Eschs. Bei Huguenau ist alles erschreckend einfach geworden. Das geschäftliche Interesse deckt sich völlig mit seiner Existenz. Das Menschliche ist verkümmert. Es gibt keinen eindeutigeren Nenner als solche Sachlichkeit. Sachlich ist seine Desertation von der Front, sachlich sein Einstieg in Eschs Geschäft, sachlich sein Spott gegenüber Eschs religiösem Gebaren, sachlich sein Mord, sachlich seine Heimkehr, sachlich sein Überleben und sein neuer Erfolg. Der Erzähler charakterisiert ihn symbolisch durch ein quasierotisches Verhältnis zur „Maschine". Völlig kalt, reagiert er stets ruhig. Ein Verhältnis zu menschlichen Personen fehlt ihm so radikal, daß das Fehlen ihm nicht einmal als Mangel bewußt wird. Es scheint, als könne ihm nichts mehr passieren. Die revolutionären Auflösungserscheinungen am Ende des Krieges und sein Mord an Esch gereichen ihm nur zum Vorteil. Die Frage nach dem Lebenssinn und Lebensganzen wird von Huguenau im Jahr 1918 nicht mehr gestellt. Seine radikale Sachlichkeit entspringt, tiefer besehen, irrationalem Zwang. Gedanken und Inhalte jenseits des Geschäftlichen interessieren ihn nicht mehr, werden ihm nicht einmal bewußt. Es gibt keine Werthaltung jenseits privater und nützlicher Sachlichkeit[16]. Huguenau funktioniert für sich selbst.

Die Deutung der Zeit

„Jedes der drei Bücher bemüht sich, sowohl in der Darstellung als in der Sprache den Zeitgeist festzuhalten, der mit den Schlagworten Romantik – Anarchie – Sachlichkeit freilich bloß unzureichend charakterisiert ist." [17] Nachträglich sollte die epilogische Anrede „Verlorenes Geschlecht!" leitmotivisch in den Roman eingeflochten werden. Sie fehlt in den vorliegenden Textausgaben[18]. Indes hat Broch gemäß seiner Absicht, einen „erkenntnistheoretischen" Roman zu schaffen, dem Huguenau-Teil Essays eingefügt. Unter der Überschrift „Zerfall der Werte" sind sie als eigene Kapitel abgehoben und durchnumeriert. „Es versteht sich", schreibt er an die Übersetzerin Willa Muir, „daß der ‚Zerfall' den (rationalen und intellektuellen, H. B.) Schlüssel zum Gesamtaufbau darstellt, darüber hinaus ist er aber noch etwas anderes: nämlich der Grundriß . . . einer neuen Geschichtsphilosophie." [19] Stellt die Handlung des Romans mehr das plastische Phänomen dar, so die geschichtsphilosophische Reflexion die begriffliche Analyse. Im Bemühen um das diagnostische Verständnis der Zeit greifen die Essays räumlich über das Romangeschehen hinaus, zeitlich zurück. Das Erscheinungsbild der Figuren und die Zeit-

16 Wie der romantische und anarchische Mensch zieht sich auch der „sachliche" durch das gesamte Werk Brochs. Ein flüchtendes Mörderpaar (auch Huguenau ist ein Mörder) kommentiert der sterbende Vergil, „es war die Furchtbarkeit des Sachlichen, das sich nicht mehr an den Menschen wendet" (Werke, Bd. 3, 126). Auch die Judenmorde der späteren KZ.s waren „sachlich".

17 Bd. 8, 51. 18 Bd. 2, 684; vgl. Bd. 10, 333 und 389, Anm. 29. 19 Bd. 10, 319.

symptome „Romantik", „Anarchie" und „Sachlichkeit" werden auf den größeren Geschichtsraum und auf einen metaphysischen Hintergrund bezogen. Th. Mann und J. Joyce haben ihre gedanklichen Reflexionen ihren Romanfiguren in Bildungsgesprächen einverleibt. Broch konnte und wollte das nicht. Der geschichtliche Hintergrund und die tiefere Einsicht in das Oberflächengeschehen bleibt seinen Figuren ja gerade verschlossen. Sie besitzen kein höheres Bewußtsein und sind deswegen zu „Bildungsgesprächen" gar nicht fähig. Über ihre Zeit können sie sich nicht erheben, durch Reflexion sich nicht von ihr distanzieren. Broch wußte, daß er seine Gedanken „in eine Handlung und in Figuren unterbringen" mußte, „die mit ‚Bildung' nichts mehr zu tun haben, bei denen also die fürchterlichen Bildungsgespräche nicht geführt werden". Er sagte seine Gedanken „nackt und geradeaus". Durch diese analytischen Kapitel soll die Erkenntnistiefe und „Erkenntnisbreite des Gesamtwerkes eine Ausdehnung erfahren" [20]. Dennoch erscheint als ihr Aufzeichner nicht der Erzähler des Gesamtromans, vielmehr „Dr. phil. Bertrand-Müller", der Erzähler der „Geschichte des Heilsarmeemädchens". Die Einführung dieses Erzählers gehört textgeschichtlich zur letzten Stufe des Romans. Trotz dieser vorgeschobenen Erzählfigur – sie ist ein Stück Selbstporträt – betonte Broch in den Briefen, er habe für die Kapitel des „Wertzerfalls" „die volle, sozusagen wissenschaftliche Verantwortung übernommen, zeigend, daß hier der Autor selber spricht, ohne daß er sich hinter eine seiner Personen versteckt, d. h. ihr – stets eine gewisse Unehrlichkeit – einen Teil der Verantwortung für das Gesagte auflastet". „Der Autor hält eine Sinngebung mit Objektivitätsanspruch für unerläßlich." [21]

Grundsätzlicher Ausgangspunkt der Brochschen Werttheorie war die Erkenntnis vom Schwund und Verlust des „Absoluten" in der Moderne. Im Roman beginnen die Essays, nachdem das Phänomen des Unwirklichen und Pseudowirklichen an den Gestalten gezeigt wurde, mit der Frage: „Hat dieses verzerrte Leben noch Wirklichkeit? Hat diese hypertrophische Wirklichkeit noch Leben?" (400). Nun reflektiert der Erzähler „Dr. phil. Bertrand Müller" über den „Stil der Zeit, die „Logik" der Zeit, den „Denkstil" der Zeit, den „Geist der Epoche" [22]. Die allenthalben festzustellende „Zerspaltung des Gesamtlebens und -Erlebens" (403) hat ihre Wurzel in der „Auflösung der alten Werthaltungen" [23]. Als Ursache nennt der Essayist die Auflösung des hierarchisch-kosmischen Weltbildes, der christlich-platonischen Werteinheit und absoluten Wertmitte in Gott. Den Grund für die Auflösung erkennt er im Einbruch des modernen autonom-individualistischen und

---

20 Ebd. und Bd. 8, 61. Der Frage nach der Integration der Essays in den Gesamtroman kann in diesem Zusammenhang nicht nachgegangen werden.

21 Bd. 8, 321 und 115; vgl. Bd. 10, 319 f. Der gedankliche Ansatz der Geschichtsphilosophie über den „Zerfall der Werte" lag dem Roman voraus. Ihre Einbeziehung in den Roman gehört entwicklungsgeschichtlich zur letzten Stufe (Ziolkowski a.a.O. 54 ff.).

22 Die Jungdeutschen hielten in ihrer Zeitkritik der „alten, abgelebten, feudalen Zeit" ihre „Idee der neuen Zeit" entgegen. Sie war ein Konglomerat aus den Ideen der Französischen Revolution, aus Hegelianischem Fortschrittsglauben, sexual-erotischem Emanzipationsbestreben und utopischem Jungsozialismus.

23 Bd. 8, 45.

naturwissenschaftlichen Denkens, das seinen „Plausibilitätspunkt", den Erklärungsgrund nicht mehr in Gott haben wollte, sondern seine Erklärungen im eigenen Denken und in den Dingen selbst suchte. Mit der Renaissance begann „eine durchgreifende Revolution des Denkstils und die Revolutionierung aller Lebensphänomene" (510), die „Zerfällung der Welt in Einzelwertgebiete" (514)[24]. „Romantik", „Anarchie" und „Sachlichkeit" sind inhaltlich und formal Produkte des Wertzerfalls, sind Wert-Romantik, Wert-Anarchie und privat individuelle Sachlichkeit. Die Pasenowsche „Romantik" ist Wertzerfall, insofern sie Endliches, z. B. „Uniform" und „Ehre", verabsolutiert, den Absolutheitsanspruch der echten Religion verloren hat, sich mit einer romantisch-philiströsen Ordnung anstelle kritischer Wachheit begnügt. Die „Anarchie" läßt den Wertzerfall als allgemeinen Zustand erkennen. Eine das ganze Leben durchordnende und gemeinverbindliche Wertskala besteht nicht mehr. Das Ausbrechen irrationaler und ersatzmenschlicher Strebungen wird von keinem Wertmaßstab her kritisiert, geläutert, geordnet. Irrationale Welterfahrung und Rationalisierung kleiner und kleinster Teilgebiete stehen unverbunden nebeneinander. Die „latente Anarchie innerhalb jeder sozialen Gemeinschaft" und das „anarchische Tier" in jedem einzelnen Menschen werden nicht mehr in Schach gehalten und gebändigt durch jene Kraft, die allein einer absoluten Werthierarchie zukommt[25]. Der Mensch wird, anders ausgedrückt, nicht mehr als „Ebenbild Gottes" verstanden. „Ebenbildhaftigkeit und Anarchie" sind für Broch der „positive und negative Pol des Weltgetriebes"[26]. Gegenüber einer „romantischen" und „anarchischen" Welt mag eine „Revolution" notwendig sein. Aber die Tragik revolutionärer Kräfte besteht darin, daß auch sie anarchische und utopisch-romantische Züge tragen. Vollendeter Wertzerfall zeigt sich in der Huguenauschen „Sachlichkeit". Diese „ornamentfreie", „kommerzielle" Sachlichkeit ist völlig „wertfrei" geworden. Die menschliche Ratio und Aufmerksamkeit bezieht sich nur noch auf den jeweiligen Teilwert eines einzelnen oder einer Gruppe. Auf allen Teilwertgebieten wird „partielle Logik" anstelle des weltumfassenden „Glaubens" gesetzt und diese, im Grunde niedrige, Logik zur „Privattheologie" hinauf befördert und verhärtet (667). Da gilt „Krieg ist Krieg", „Geschäft ist Geschäft", „l'art pour l'art" (475). „Der Mensch, hinausgestoßen in das Grauen des Unendlichen, ... er wird ratlos bleiben im Getriebe der selbständig gewordenen Werte, und nichts bleibt ihm übrig als die Unterwerfung unter den Einzelwert, der zu seinem Berufe geworden ist, nichts bleibt ihm übrig als Funktion dieses (Teil-)Wertes zu werden – ein Berufsmensch, aufgefressen von der radikalen Logizität des Wertes, in dessen Fänge er geraten ist" (477). Die Möglichkeit der eigenen Standortbestimmung und Sichtung eines „Wertzentrums" ist verloren gegan-

---

24 Vgl. dazu die Ansicht Novalis in seinem Aufsatz „Die Christenheit oder Europa". Vgl. auch die These Sedlmayrs über den „Verlust der Mitte" in seinem gleichnamigen Buch.

25 Bd. 7, 209 f. Die Formulierung entstammt zwar erst Brochs Studien zur „Massenpsychologie". Der Sache nach ist dieses Grundproblem bereits in den „Schlafwandlern" vorhanden.

26 Bd. 2, 477, 598; Bd. 7, 208–210; vgl. Bd. 4, 70, 74; Bd. 9, 273, 282. Ein Schlüsselwort des Brochschen Denkens

gen. Dies ist Brochs gerichts-klinischer Zeitbefund. Zu Anfang des Jahres 1932 fügte Broch seinem Roman-Epilog noch die Diagnose über das heraufziehende Gespenst des romantisch-sachlichen Nationalsozialismus ein: „Jedes Partialsystem ist seiner logischen Entstehung nach revolutionär; wenn beispielsweise das nationalistische Partialsystem, der eigenen logischen Absolutierung folgend, ein Organon errichtet, in dessen Mittelpunkt der zum Gott erhobene Nationalstaat sich befindet, so wird mit dieser Beziehung aller Werte auf den Staatsgedanken, mit dieser Unterordnung des Individuums und seiner geistigen Freiheit unter die Staatsgewalt nicht nur eine revolutionär-antikapitalistische Stellung bezogen, sondern mit noch weit höherer Stringenz eine antireligiöse, antikirchliche Stellung eingeschlagen, die eindeutig und strikt zum absolut revolutonären Wertzerfall, demnach auch zur Aufhebung des eigenen Systems hinweist. Will also das Partialsystem seinen eigenen Bestand im Prozeß des Wertzerfalls sichern, will es sich seiner eigenen zu diesem Ziele hindrängenden Ratio erwehren, so muß es seine Zuflucht zu irrationalen Mitteln nehmen, und daraus ergibt sich die eigentümliche Zweideutigkeit, ... die jedem Partialwertsystem anhaftet" (672 f.)[27].

Die „Schlafwandler" und das Irrationale

Die beiden Pole des „Schlafwandler"-Romans und seiner Figuren heißen „Auflösung der alten Werthaltungen" und „Durchbruch des Irrationalen"[28]. Schlafwandeln steht zum Zustand der Wachheit und des rationalen Bewußtseins in Gegensatz. Als Trancezustand eignet ihm eine eigentümliche Sicherheit, die der Wirklichkeit und der geordneten Weltbezüge weithin entbehrt. Doch kann aus traumhaftem Urgrund des Leib-Seelischen ein traum-gebrochenes Wissen hellseherischer Art freigesetzt werden. In der Spannung dieser Ambivalenz stehen Romantitel und -figuren. Es lassen sich verschiedene Stufen des Schlafwandlerischen unterscheiden. Auf der untersten zeigt sich der Mangel an Wachheit und Bewußtsein als „animalisch-vegetatives Dahindämmern", auf der mittleren als Aufbrechen abgründiger menschlicher Sehnsucht nach Vereinigung, Erlösung, Licht, auf der obersten als „erkennendes", seherisches, sogar „prophetisches Dämmern", als „ein Schlafwandeln, das ins Helle führt" und „die höhere platonische Wirklichkeit der Welt" wahrnimmt[29]. Der junge Joachim von Pasenow und Ruzena schlafwandeln auf der untersten Stufe. Auf der mittleren lebt Esch. An der obersten hat

---

27 Man vergleiche diese Zeitkritik mit jener flächig-sarkastischen, wie sie etwa im dritten Teil der Graß'schen „Hundejahre" begegnet.

28 Bd. 8, 45. Der Titel „Die Schlafwandler" war schon 1929 vorhanden. Broch hatte zunächst an andere Titel gedacht, die entweder eine Figur in den Vordergrund rückten (einmal Bertrand, ein andermal Huguenau) oder aber die Gattung betonten („historischer Roman", Bd. 8, 13).

29 Bd. 9, 249, 277, 284; Bd. 2, 609. „Wachsende Wachheit" nennt Broch in einem Brief von 1949 die Frucht der Lebensjahre (Bd. 8, 345). Auch hier kritisiert er „die Romantiker", in diesem Fall sogar die literarischen, und „jenen Dämmerzustand, in dem sich das Glück des jüngern Menschen vollzieht" (ebd.).

der Erzähler Dr. phil. Bertrand Müller Anteil. Die „Schlafwandler"-Figuren sind alle, mit Ausnahme der beiden Bertrands, unwach gegenüber der Wirklichkeit: Pasenow gegenüber der romantisch-Wilhelminischen Welt, Huguenau gegenüber der Ganzheit des Lebens und dessen Sinn. Als Schlafwandler par excellence träumt sich Esch durchs Leben. Seine Verwandlung zum Schlafwandler und seine schlafwandlerischen Zustände werden stilistisch gegenwärtig. Die Erfahrung der Bitterkeit und Einsamkeit des Lebens, der momentane Anblick einer Varietégekreuzigten und die übergroße Sehnsucht nach einer geordneten, heimatlich-erlösten Welt eröffnen ihm den Einstieg „zu dunkleren Schächten" (314). Ihm „dämmert das Wissen der Unwissenheit auf" (316), ein Ahnen, durch das er an menschlichem Urwissen und Urerfahren teilnimmt. Diese schlafwandlerische Schicht, verschüttet im Geschäftsmenschen Huguenau, zugänglich dem halbprimitiven Esch, ist eine zugleich irrationale und religiöse. Es ist die „panische Religion des Erlebens ..., dunkles traumhaftes Geschehen, in dem der Mensch bloß gesteuert von Uraffekten, kindlichen Haltungen, Erinnerungen, erotischen Wünschen, tierhaft und zeitlos dahin treibt ... Unverloren und nicht minder schlafwandlerisch aber wirkt im Traumhaften die Sehnsucht nach Erweckung, erkenntnismäßiger und erkennender Erweckung aus dem Schlaf." [30]

Das Schlafwandlerische und das Irrationale decken sich nicht schlechthin. Es gibt auch ein Irrationales, das mit dem Schlafwandlerzustand im eigentlichen Sinn nichts zu tun hat, z. B. Huguenaus plötzlicher Mord an Esch (661). Sonst aber gehen der Begriff des Irrationalen und des Schlafwandlerischen im Roman weithin zusammen. Wie das Schlafwandlerische ist das „Irrationale" ambivalent und hat mehrere Bedeutungsstufen. In einer wertneutralen Bedeutung bezeichnet das Irrationale zunächst „das stumme und eben irrationale Leben", als solches noch im „Urzustand des Ungeformten", der „das Material für die rationale Weltformung abgibt" (670). Diese instinktiven Strebungen und Erkenntnispfeiler liegen der rationalen Bewußtseinsschwelle und Freiheit voraus und sind als vorrational zu bezeichnen. Zwar gehören sie als solche dem Menschen zu. Doch sind sie noch nicht spezifisch menschliche, d. h. frei gewollte und geleistete menschliche Akte. Spezifisch menschlich ist für Broch alles Denken und Tun, durch das sich der Prozeß „rationaler Weltformung" in Freiheit vollzieht. Dieser Prozeß der Weltformung zeigt sich im Stil der Kunst, im Denk- und Zeitstil einer Epoche, im Schaffen von „Werten". Stil und Wertschaffung jeder Art sind Akte der Weltformung. „Der Weg der Wertschaffung geht stets von Ungeformtem zu Geformtem oder zumindest Bessergeformtem, und das Ungeformte oder Mindergeformte ist stets das Irrationale."[31]. Unterläßt der Mensch die Durchformung des Irrationalen aus Stumpfheit, Trägheit, „Romantik", „Anarchie", dann nimmt das Irrationale negative Bedeutung an, gerät in den Bereich der Schuld und der „Kategorie des Bösen".

---

30 Bd. 8, 17. 31 Bd. 6, 320.

In diesem Sinn gehören „Romantik", „Anarchie" und eine „Sachlichkeit", die nur Teilbereiche formt, zur Kategorie des Bösen. Daß in einem mehr positiven Sinn, ähnlich wie das Schlafwandlerische, das eine höhere Wirklichkeit wahrnimmt, „die Ur-Symbolik irrational-unmittelbarer Weltsicht", das „Irrationale ... in Gestalt von Ur-Assoziationen und Ur-Symbolen" zum „Reservatgebiet des Dichterischen" gehört, kann in unserem Zusammenhang nur angedeutet werden. Dem ursprünglichen Spürsinn des Irrationalen – der Einfluß der Lebensphilosophie der Zwanzigerjahre und der Psychologie sind unverkennbar – erkennt Broch durchaus positive Möglichkeiten zu. „Alle Annäherung ans Absolute enthält Unendlichkeitsqualitäten, und alle Unendlichkeit enthält Irrationales, ist der Punkt, an dem sich die unheimliche Tiefe auftut, der Abgrund der Menschenseele, des Menschseins, der Abgrund der Welt. Und eben darum droht auch jeder Umschlag ins Irrationale zugleich einer ins Anarchische zu werden; immer lauert das Anarchische in der Tiefe." Nur eine echte „Sublimationskraft" kann die Gefahr des Anarchischen im Irrationalen überwinden[32].

Daraus entsteht die grundlegende Problematik für den Läuterungsweg der „Schlafwandler"-Gestalten. Woher kann ihnen die Sublimationskraft kommen? Aus der christlich-kirchlichen Werthaltung, die ihrer absoluten Wertmitte sicher ist? Sie besteht für die „Schlafwandler" nicht mehr. Aus dem Irrationalen selbst? „Das Wesentliche der drei Bücher liegt ja im Durchbruch des Irrationalen, liegt in der ethischen Problematik, liegt in der Auflösung der alten Werthaltungen." Das Schlafwandlerisch-Irrationale setzt echte Lebensimpulse frei, „die Sehnsucht nach Erweckung, ... ‚Erlösung', ‚Rettung', ‚Lebenssinn', ‚Gnade ". Mit Eschs Gestalt und Zuständen wollte der Autor „die sozusagen erkenntnistheoretischen Gründe aufzeigen, die, aus dem Boden des Irrationalen herauswachsend, zu den Ur-Ideen alles Religiösen, der Opferung, der Selbstopferung zur Wiedererlangung des Standes der Unschuld in der Welt führen." „Hieraus ergibt sich notwendig das neue Problem: wohin wirkt die Sehnsucht nach Erweckung und Errettung, wenn sie in einer Zeit des Verfalls und der Auflösung der alten Werthaltungen nicht mehr in diese münden? Kann aus dem Schlaf und Traum übelsten Alltags ein neues Ethos entstehen?" Objektive Kriterien aus dem „christlich-platonischen" Weltbild sind für diese Gestalten nicht mehr vorhanden, weil die Zeit als ganze sie verloren hat. Nun aber dringt die „Sünde des Triebhaften und Unerweckten nicht zu den Werthaltungen vor". Die „Sünde des (Huguenauschen) Rationalen, Diabolischen, lehnt die Werthaltungen ab"[33]. „Der Mensch, der aus jedem Wertverband entlassen, zum ausschließlichen Träger des Individualwertes geworden ist, der metaphysisch ‚ausgestoßene' Mensch, ausgestoßen, weil sich der Verband zu Individuen aufgelöst und zerstäubt hat, ist wertfrei, stilfrei und nur noch vom Irrationalen her bestimmbar" (665). Kann aus der Erfahrung des Irrationalen eine echte, objektiv

---

32 Vgl. Bd. 8, 13, 27, 47, 57; Bd. 6, 324; Bd. 7, 86.

33 Bd. 8, 45, 17 f.

gültige neue Werthaltung entstehen? Kann aus dem Durchbruch des Irrationalen der Weg der Erlösung gefunden werden? Bevor wir die Antwort des Romanepilogs betrachten, müssen die verschiedenen Erlösungsversuche der „Schlafwandler" ins Auge gefaßt werden.

Die Suche nach Erlösung

Die Sehnsucht nach Erlösung ist, in verschiedenen Bewußtseinsgraden, allen Romanfiguren gemeinsam. Die Frage nach der Möglichkeit der Erlösung in dieser Zeit ist des Erzählers und des Autors eigenstes Anliegen. „Alle warten, daß die Erlösung komme", sagt die Esch-Figur (507). In dem bald nach den „Schlafwandlern" geschriebenen Aufsatz „Leben ohne platonische Idee" bekennt Broch: „Alle geistige Produktion, von ihren geringfügigen Ansätzen bis zu den Höhen der Philosophie, ist vom Erlösergedanken geleitet: das Geistige betrachtet sich, kann sich nicht anders betrachten, als vom Heiligen Geist getragen, und sein Wirken in der Welt will immer Erlöserwerk sein. Wer dem Geistigen in der Welt verhaftet ist, kann sich überhaupt kein Geschehen vorstellen, das nicht der Erlösung diente."[34]

Auf der untersten Ebene zeigt sich in den „Schlafwandlern" die Suche nach Erlösung als sexual-erotische Sehnsucht. Der junge Joachim von Pasenow und Esch suchen sie, zunächst in der Geliebten, dann in der „romantisch" madonnenhaft und irrational erhöhten Gattin. Beide müssen auf ihre Art begreifen, „daß man das Absolute noch lange nicht erreicht, indem man sich für eine Frau entscheidet" (349). Auch Eschs Auswanderungspläne nach Amerika, seine Traumsuche nach dem „neuen Leben" im neuen paradiesischen Anfang lassen sich nicht verwirklichen.

Sein Drang nach dem „neuen Leben" und nach einer „Ordnung" des Lebens entspringen bereits schlafwandlerisch-irrationaler Erfahrung. Durch sie stößt er „zu den Ur-Ideen alles Religiösen" vor. Der exemplarischen Sehnsucht Eschs nach religiöser Sinnfindung und Aufschlüsselung des chaotischen Lebens stellt der Erzähler in hymnisch gehobener Sprache den kommentierenden Leitspruch voran: „Daß einer komme, der den Opfertod auf sich nimmt und die Welt zum Stande neuer Unschuld erlöst: aufsteigt solch ewiger Wunsch des Menschen bis zum Morde, aufsteigt solch ewiger Traum bis zur Hellsichtigkeit. Zwischen geträumtem Wunsch und ahnendem Traum schwebt alles Wissen, schwebt das Wissen vom Opfer und vom Reich der Erlösung" (319). Esch lernt seine Ehe mit Mutter Hentjen, die in ihrer Stumpfheit weder Erotik noch ein Wissen „vom Reich der Erlösung" besaß und deren Unfruchtbarkeit er ahnt, als „Sühne" und Selbstopfer begreifen. „Er erkannte, daß im Realen niemals Erfüllung sein könne, erkannte immer deutlicher, daß auch die weiteste Ferne im Realen lag, sinnlos jede Flucht, dort (i. e. in der

[34] Bd. 10, 280 f.

Frau oder in Amerika) die Rettung vor dem Tod und die Erfüllung und Freiheit zu suchen ... Denn unabänderlich ist das Irdische, mag es sich auch scheinbar verändern, und würde selbst die ganze Welt aufs neue geboren, sie würde trotz des Erlösers Tod den Stand der Unschuld im Irdischen nicht erlangen, nicht ehe das Ende der Zeit erreicht ist" (363 f.).

Als dritte Erlösungslinie erscheint im Roman die heilsarmeehafte, bzw. biblisch-sektiererische. Schon im zweiten Romanteil begegnet Esch der Heilsarmee. Im dritten Romanteil wird „kontrapunktisch" zum Wertzerfall, zur Huguenau'schen Sachlichkeit und zu den Lazarettgeschichten die „Geschichte des Heilsarmeemädchens in Berlin" erzählt. Esch wird zwar im Moselland protestantisch, „gleichzeitig eine Huldigung für den Major"(510), begründet aber einen sektiererisch-privaten Bibelkreis, dessen strukturelle Nähe zur Heilsarmee im „Symposion oder Gespräch über die Erlösung" hervortritt. Ein schwärmerisches Verlangen nach Überwindung der Lebensangst, Todesangst, Einsamkeit steigert sich bei Esch und beim Major von Pasenow zu hymnisch entzückten Preisungen der „Gnade" und Anrufungen des „Heils": „Herr Gott Zebaoth / Nimm uns auf in deine Gnade ... Führ uns ins gelobte Land ..." (534 f.).

Kontrapunktisch zu Joachims und Eschs sexual-erotischer Erlösungssuche steht Eduard von Bertrands rein rationaler und ästhetischer Selbsterlösungsversuch. Bertrand, „Typus des ‚rationalen Menschen', vielfach Vorläufer des sachlichen, aber nicht wertbefreit, sondern wertnegierend ... geht an der Sünde des Rationalen zu Grunde" [35]. Obschon hoch bewußt und desillusioniert gegenüber den Scheinlösungen träger Konvention, kann er seine überzogene Bewußtheit und eisige Einsamkeit nicht menschlich durchbrechen. Er scheitert als erster. „Wenn Pasenow die Lösung in der traditionellen Religiosität sucht", kommentiert Broch in den Briefen, „Esch in einen erotischen Mystizismus sich ‚rettet', so sind das Halblösungen, die keine Befreiung aus dem Traumhaften bringen, sondern viel eher das Ethische in die Sphäre des Dunklen und Triebhaften ziehen – Urtypus der tragischen Schuld."[36] Alle bisherigen Lösungsversuche werden im Roman deutlich distanziert.

Als letzte Gestalt in ihrem Verhältnis zur Erlösung wird Dr. phil. Bertrand Müller gezeigt. Er erzählt die Geschichte des Heilsarmeemädchens und ihrer Liebe zu dem Juden Nuchem Sussin. Dieser Bertrand II – so wollen wir ihn der Kürze halber nennen – ist der geläuterte geistige Bruder von Bertrand I[37]. Sein geistiges Bewußtsein steht noch höher, ohne an den mephistophelischen Zügen von Bertrand I teilzuhaben. Er bejaht die aktive Hilfe gegenüber den Mitmenschen. „Ich bin mir durchaus bewußt", reflektiert er, „daß bloß im Aktiven der Sinn und das Ethos meines Lebens zu suchen ist, aber ich ahne, daß diese Zeit für die einzig

35 Bd. 8, 18. 36 Ebd.

37 Daß Bertrand II mit Bertrand I nicht real identisch ist, wie Mandelkow zu erweisen suchte, geht aus dem Roman selbst (Bertrand I endete durch Selbstmord) und aus dessen Entstehungsgeschichte hervor. Auch Ziolkowski distanziert sich auf Grund des Manuskripts „methodologischer Prospekt" ausdrücklich von Mandelkows Meinung (Ziolkowski a.a.O. 51).

wahre Aktivität, für die kontemplative Aktivität des Philosophierens keine Zeit mehr hat" (590). Den jüdisch-christlichen Hintergrund seiner Erlösungssuche – es ist Brochs eigener – läßt er erkennen: „Ich bin viele Wege gegangen, um den Einen zu finden, in dem alle anderen münden, indes sie führten immer weiter auseinander, und selbst Gott war nicht von mir bestimmt, sondern von den Vätern." Die innere Begabung Bertrands für eine Gott- und Religionssuche in einer die ganze Welt und das ganze Leben umfassenden Einheit bringt ihn in Schwierigkeiten gegenüber allen Aufspaltungen. Durch sein Verlangen nach „platonischer Freiheit, auf die alleine es ankommt"[38], gerät er von vornherein in Spannung zu jedem geschichtlich sich ausweisenden, kirchlich-religiösen Anspruch. Am jüdischen Volk kritisiert er, daß es „Gott stets aufs neue kontrolliert in seinem eigenen Buch"; am „braven und gedankenlosen Volk" der Heilsarmee: „Ihr glaubt, daß ihr bloß gut sein braucht und Musik zu schlagen und daß ihr damit Gott herbeilockt." Und der eigene Versuch von Bertrand II? „Ich sagte zu mir: ‚Du bist ein Trottel, du bist ein Platoniker, du glaubst, die Welt erfassend, sie dir gestalten zu können und dich selbst zu Gott zu erlösen. Merkst du nicht, daß du daran verblutest?' Ich antwortete mir: ‚Ja, ich verblute' " (592). Daß auch noch in Bertrand II, vom Christlichen her gesehen, ein gutes Stück platonischer Selbsterlösung steckt, ist offenkundig.

Hier erhebt sich die Frage, warum umfaßt Bertrand II nicht die von ihm in den Essays immer wieder gepriesene „platonisch-christliche Kirche" des Mittelalters, die er ja in Form der katholischen Kirche noch gegenwärtig erkennt? Eine grundsätzliche innere Spannung dieses Erzählers gegenüber jeder geschichtlichen Verwirklichung haben wir bereits festgestellt. Hinzu kommt aber seine Erkenntnis, daß in der mittelalterlichen Kirche der einzige „Plausibilitätspunkt", der umfassende Erklärungsgrund aller Phänomene „der Glaube war, bei dem jede Fragekette endigte". Der Erklärungsgrund in Gott und die Logik des Glaubens bestimmte den „Stil der Epoche". Die „Entfesselung des Logischen" seit der Renaissance, das moderne wissenschaftliche Denken, hat den „Plausibilitätspunkt" sowohl in die Dinge hinein wie „auf eine neue Unendlichkeitsebene" verlegt. „Das Denken hat den Schritt vom Monotheistischen ins Abstrakte gewagt, und Gott, der im Endlich-Unendlichen der Dreieinigkeit sichtbare und persönliche Gott, wurde zu dem, dessen Name nicht mehr auszusprechen und von dem kein Bild mehr zu machen ist, aufgestiegen und versunken in die unendliche Neutralität des Absoluten, verschwunden in einem grausamen Sein, das nicht mehr ruht, sondern unerreichbar ist" (476). „Die Bindung der einzelnen Wertgebiete an einen Zentralwert war mit einem Schlage unmöglich geworden" (477). „Scheinbar gibt es für den christlichen Menschen bloß zwei Möglichkeiten: entweder die vorläufig noch vorhandene Geborgenheit im katholischen Allwert, im wahrhaft mütterlichen Schoß der Kirche", – der aber für Bertrand II das moderne wissenschaftliche Den-

38 Vgl. Bd. 8, 18 und Bd. 2, 609, 595 ff.

ken zu wenig zuläßt – „oder der Mut, mit einem absoluten Protestantismus das Grauen vor dem abstrakten Gott auf sich zu nehmen" (558). Er weiß wohl um „die Sehnsucht nach Wiedervereinigung", deutet aber bereits an, daß wohl nur ein wissenschaftlicher Mensch, der zugleich „Mystiker" wäre, die geforderte Synthese für seine eigene Person herbeiführen könnte (ebd.). Dies führt bereits in die Nähe der im Epilog angedeuteten Lösung. Bertrand II kann keine der geschichtlich-kirchlichen Heilsverwirklichungen als einzig und ausschließlich gültige annehmen: die katholisch-christliche nicht, weil in ihr das moderne wissenschaftliche Denken keinen Platz hat, die protestantische nicht, weil ihr Gottesbild extrem „abstrakt" ist und weil sie ihren Verlust der Einheit durch „die vielen Sektenbildungen" dokumentiert, die jüdische nicht, weil sie Gott kontrolliert mit ihrem starren „Gesetz". Die Ausweglosigkeit des selbst gesuchten „platonischen" Weges bekennt er am Ende selbst. Bleibt noch die Frage, ob der Gesamterzähler im Epilog des Romans eine Lösung aufzeigt, die über jene des Teilerzählers Bertrand II hinausführt.

Die Hoffnung des Epilogs

Der „Epilog" der „Schlafwandler" verfolgt nicht nur das über die Romanhandlung hinausführende Schicksal Huguenaus. Er führt als Sinnspitze des Romans das „Erlösungsmotiv" „zum Gipfel". Broch nennt den an Motiven und Gedanken „vollgestopften" Epilog ein persönliches „Credo" [39]. Der Gesamterzähler fragt hier nach einer Erlösungsmöglichkeit, erstens für den modernen Durchschnittsmenschen Huguenau, und zweitens für den Erkenntnisproblematiker vom Typ eines Bertrand II. Huguenau, der „philiströse" Durchschnittsbürger, Produkt des Wertzerfalls, kann den Weg der Erlösung finden, wenn er sein verrationalisiertes Teilwertsystem in Frage stellt und revolutionär bis an den „absoluten Nullpunkt" gerät, an „jenen Nullpunkt der Wertatomisierung", der den dialektischen Umschlag in das „neue Wertsystem" ermöglicht (683 ff.). Der völlige Abbau der bestehenden Wertsysteme und die völlige Neubegründung eines Wertsystems gemahnt an Nietzsche, dessen Bemühen um die Überwindung des heraufziehenden europäischen Nihilismus durch ein neu zu begründendes Wertsystem Broch kannte. Für den Erkenntnisproblematiker Bertrand'scher Art ist die Möglichkeit der neuen Werteinheit und der Erlösung aus abgründiger „Einsamkeit" dann gegeben, „wenn der wissenschaftliche Plausibilitätspunkt des ‚Für-wahr-Haltens' zusammenfällt mit dem Plausibilitätspunkt des ‚Glaubens' und die doppelte Wahrheit wieder zur eindeutigen Wahrheit wird" (676). Wer aber soll dem Huguenau'schen und dem Bertrand'schen Menschen den Weg zur neuen Werthaltung, zum neuen Wertsystem und zum rechten Gebrauch der Freiheit weisen? Antwort: „der Führer, der

39 Bd. 10, 336; vgl. Bd. 8, 140.

leicht und milde bei der Hand ihn nimmt, ordnend und den Weg weisend, der Führer, der keinem mehr nachfolgt und der vorangeht auf der unbeschrittenen Bahn des geschlossenen Ringes, aufzusteigen zu immer höheren Ebenen, aufzusteigen zu immer hellerer Annäherung, er, der das Haus neu erbauen wird, damit aus Totem wieder das Lebendige werde, er selber auferstanden aus der Masse der Toten, der Heilsbringer, der in seinem eigenen Tun das unbegreifbare Geschehen dieser Zeit sinnvoll machen wird, auf daß die Zeit neu gezählt werde. Das ist die Sehnsucht" (685). Wird sie in Erfüllung gehen? Nein, wenigstens nicht in der erwartet sensationellen Weise. „Selbst wenn der Führer käme, das erhoffte Wunder bliebe aus: sein Leben wäre Alltag im Irdischen" (685). Die Ankunft des messianischen Führers ist Gegenstand der Sehnsucht wie eh und je in der jüdisch-vormessianischen Zeit. Der „Heilsbringer" des Erzählers ist nicht der christliche Messias, wie denn auch seine Heilszeit nicht die christliche Zeit ist. Der christliche Messias ist bereits gekommen in der „Fülle der Zeiten". Er hat die Weltzeit unwiderruflich als Heilszeit eschatologisch bestimmt. Für den Erzähler der „Schlafwandler" existiert die Zeit „als Kreisbahn zu immer höheren Ebenen" (682). In dieser zyklischen Zeitvorstellung ist das neuplatonisch-spiralische Aufstiegsdenken enthalten. Wenn auch der „Führer" ausbleibt, ein quasi-mystisches Erfahren des Lebensgrundes verheißt die Hoffnung. Es ist das höhere „Irrationale", „das Fünklein im Seelengrunde",, das zugleich die Teilnahme am überzeitlichen „Logos" gewährt[40]. Jeder trägt ein platonisch-mystisches Siegel, „jeder trägt das Fünklein im Seelengrunde". Es gemahnt ihn an „Aufopferung und Sühne für das Geschehene", „an die schmerzliche Freiheit der Pflicht", schenkt ihm „das Ahnen der Gnade" (685 f.). Die „Vernunft" ist keineswegs ausgeschaltet. Sie soll dafür sorgen, „daß die entfesselten (d. h. hier die revolutionär entfesselten) irrationalen Kräfte sich wieder zu einem Wertsystem zusammenschließen" (681). Aber das Wissen um die tieferen Gründe des Lebens, die Hoffnung auf Erlösung bleibt dem logosgeprägten Seelenfünklein vorbehalten. Wenn „Romantik", „Anarchie" und „Sachlichkeit" auf dem Nullpunkt angelangt, wenn ihr Zerfall offenbar wird durch das Nichts, steigt kraft logosgebundener Gnade die Hoffnung, daß „das Absolute sich im Irdischen" „ewig annäherbar" „erfüllen werde", daß „die Freiheit des Ichs wieder in die platonische Freiheit Gottes mündet" und „alles Getrennte wieder eins wird" (686, 683). Das ist dann „jene metaphysische Zeit des neuen Glaubens" [41], wie gesagt, nicht im dogmatischen und kirchlichen Sinn verstanden als Heilszeit nach Christi Geburt, dennoch „der Zionsweg, dennoch unser aller Weg, ... unzerstörbar die Messiashoffnung der Annäherung" (686).

Jüdische, platonische und christliche Elemente sind eingeschmolzen im Schmelzofen zeitwacher dichterischer Erkenntnis und menschlicher Urerfahrung. Der auf

---

40 Von hierher ist auch das wiederholte, aus dem Irrationalen und Schlafwandlerischen aufbrechende, Verlangen, die Zeit auszulöschen und zu überwinden, begreifbar.

41 Bd. 8, 140.

die Erlösungshoffnung verwiesene Schlafwandlermensch ist nicht als Glied in die sichtbare Kirche eingegangen. Dennoch ist er von der Erlösungswirklichkeit des menschgewordenen Logos abgründig getroffen. Die Verbindung von epochaler Zeitkritik mit der Grundfrage des abendländischen Menschen nach Erlösung in der Zeit und die Ranghöhe der, nicht mehr linearen und einschichtigen, Romanform machen „die Schlafwandler" zu einem einzigartigen Epochenroman, dessen Aktualität noch nicht eigentlich entdeckt ist.

Die vierte Sitzungsperiode des Konzils

Wolfgang Seibel SJ

Das Zweite Vatikanische Konzil ist beendet. Nach vier Sitzungsperioden hat es mit der Verkündigung der letzten Dokumente und mit dem feierlichen Schlußgottesdienst vor St. Peter seinen Abschluß gefunden. Dieses Ende ist zugleich ein Anfang. Der große Aufbruch, in den sich die Kirche mit dem Konzil hineinbegeben hat, wird nicht zum Stillstand kommen. Was in Rom begonnen hat, wird jetzt die ganze Kirche erfassen. Es ist erst das Anfangsstück des Weges, der heute der Kirche aufgegeben ist. Deswegen kann man die Bedeutung des Konzils nur ermessen, wenn man es an diesem seinem Ort zwischen Vergangenheit und Zukunft sieht, als Zeichen einer Wende im Gesamtbewußtsein der Kirche, deren Wurzeln weit zurückreichen, deren Ziel noch vor uns liegt.

Auch die vierte Sitzungsperiode muß von dieser Blickrichtung her verstanden werden. Es kommt darauf an, den tieferen Sinn der Konzilsarbeit zu erfassen. Die Diskussionen und die aus ihnen entstandenen Dokumente müssen nach ihrer Tragweite für das Leben und das Selbstverständnis der Kirche befragt werden. Man muß an ihnen abzulesen versuchen, welchen Weg die Kirche mit ihrer Verabschiedung zurückgelegt, welche Richtung sie eingeschlagen hat. Um solche Fragen geht es auch in diesem Bericht. Die Fragen nach dem Verlauf der Sessio, nach dem Gang der Konzilsarbeiten und nach den damit verbundenen Problemen der Verfahrensweise sollen deswegen nur soweit berührt werden, als es zum Verständnis des Ganzen notwendig ist.

Der Verlauf der Sitzungsperiode

Die vierte Sitzungsperiode stand vom ersten Tag an unter dem Zeichen des nahenden Konzilsendes. Die Tagesordnung umfaßte keine neuen Themen mehr. Elf Texte mußten aber aus den verschiedensten Stadien des konziliaren Arbeitsgangs in eine veröffentlichungsreife Form gebracht werden: Ein Arbeitspensum, wie es keine der vorhergehenden Sessionen zu bewältigen hatte. Es gelang aber, im Verlauf von knapp drei Monaten das gesamte Programm zum Abschluß zu bringen. Die fünf Schemata über das Hirtenamt der Bischöfe, das Ordensleben, die Priesterausbildung und die nichtchristlichen Religionen, die nur noch den zweiten Abstimmungsgang, die „expensio modorum", zu passieren hatten, wurden am 28. Oktober verabschiedet. Die zwei Texte über die Offenbarung und das Laienapostolat hatten noch beide Abstimmungsgänge zu durchlaufen. Sie wurden in der öffentlichen Sitzung vom 18. November endgültig angenommen. Die vier Entwürfe schließlich, die seit dem letzten Jahr so tiefgreifend verändert worden waren, daß sie ein zweites Mal diskutiert werden mußten, füllten die ganze Sitzungsperiode aus. Doch konnte man auch hier den Zeitplan einhalten. Die Erklärung über die Religionsfreiheit, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche und das Dekret über Dienst und Leben der Priester wurden am 7. Dezember, am Tag vor dem Konzilsschluß, promulgiert.

So viel war noch nie in einer einzigen Sitzungsperiode zusammengedrängt gewesen. Es ist deswegen nicht verwunderlich, daß durch die Vielfalt der Themen und durch den unregelmäßigen Arbeitsgang – die Diskussionen waren am 16. Oktober beendet, in den restlichen sechs Wochen gab es nur Abstimmungen – kein geschlossenes Bild der vierten Sitzungsperiode entstehen konnte. Es fehlte der Höhepunkt, es fehlte auch das herausragende Thema, das der Sessio seinen Stempel hätte aufdrücken können. Die vier Diskussionsthemen waren schon in der vorhergehenden Sitzungsperiode eingehend erörtert worden. Obwohl die Schemata selbst in der Zwischenzeit eine neue Form erhalten hatten, waren doch die Themen samt ihren Schwierigkeiten unverändert geblieben. So tauchten neue Argumente nicht auf. Man hatte gelegentlich den Eindruck, denselben Gedanken fast mit denselben Worten schon ein Jahr zuvor gehört zu haben. Die Wiederholung der Diskussion konnte die Texte zwar redaktionell und inhaltlich verbessern, große Spannungen aber oder tiefgreifende Auseinandersetzungen waren dabei nicht mehr möglich.

Es war eben die Schlußperiode des Konzils. Sie konnte nicht mehr säen, sie mußte bereits zu ernten beginnen. Was in den ersten Konzilsjahren aufgebrochen war, mußte jetzt geformt und in bindende Beschlüsse gefaßt werden. Deswegen verlagerte sich die Arbeit stärker als bisher in die Kommissionen. Ihnen ist es vor allem zu danken, daß das Konzil nicht nur planmäßig, sondern auch mit einem so beachtlichen Ergebnis zu Ende gebracht werden konnte. Gewiß wäre es den Tex-

ten, vor allem dem Schema 13, zugute gekommen, wenn man in den letzten Wochen nicht in solcher Hast hätte arbeiten müssen. Aber niemand konnte im Ernst daran denken, das Konzil nur deswegen nochmals zu verlängern. Die Leistung ist auch ohnedies groß genug.

Für die so dringend notwendige Änderung der Geschäftsordnung war es vor der letzten Sessio zu spät. Schließlich hatte der „Ordo Concilii celebrandi", wie der offizielle Name hieß, drei Sitzungsperioden hindurch leidliche Dienste geleistet. Warum sollte er dann nicht bis Konzilsschluß in Geltung bleiben? So wurden nochmals die vielen Schwächen der Verfahrensordnung sichtbar. Da eine eigentliche Verhandlungsführung fehlte, die den Gang der Auseinandersetzungen geleitet und auch den verantwortlichen Kommissionen öfter Gelegenheit gegeben hätte, strittige oder mißverstandene Fragen vor dem Konzilsplenum darzulegen, glichen die Generalkongregationen eher einer Folge von Monologen als einer wirklichen Diskussion. Von der in der Geschäftsordnung nicht ausgeschlossenen Möglichkeit eines globalen Votums wurde in dieser Sitzungsperiode so häufig Gebrauch gemacht, daß man die eigentliche Meinung des Konzils in vielen Punkten nie mehr wird feststellen können. Die Streichung des Wortes „Gottesmord" in der Judenerklärung etwa wäre sicherlich abgelehnt worden, wenn man dies als Sonderfrage zur Abstimmung gestellt hätte. Statt dessen hatte das Konzil nur die Möglichkeit, den ganzen Abschnitt abzulehnen, ein Risiko, das mit Recht keiner auf sich nehmen wollte. Um so bemerkenswerter ist aber dann das Ergebnis, das trotz allem erzielt werden konnte.

Die Stellung des Papstes im Konzil ist verfahrensmäßig nie geklärt worden. Die Geschäftsordnung enthielt merkwürdigerweise keine Bestimmungen, wie der Papst als Mitglied und Vorsitzender des Konzils seine Meinung zum Ausdruck bringen konnte. Diese Unklarheit machte sich auch in dieser Sitzungsperiode gelegentlich spürbar. Paul VI. hatte jedoch schon in der Eröffnungsansprache der Sessio von seinem „wohlüberlegten Vorsatz" gesprochen, „nicht der freien Orientierung der Meinungen über die vorgelegte Materie zuvorzukommen". Er ließ deswegen seine Wünsche im allgemeinen durch Briefe des Staatssekretärs der zuständigen Kommission zugehen, und zwar in der Form von „Modi", von Verbesserungsvorschlägen, nicht als verbindliche Weisungen. In den wenigen Fällen, wo er darauf bestand, daß seine Intentionen berücksichtigt würden, ließ er ausdrücklich die Freiheit zur Wahl einer anderen Formulierung, und er widersetzte sich auch dann nicht, wenn die von der Kommissionsmehrheit vorgeschlagene Fassung auf eine Abschwächung seiner ursprünglichen Absicht hinauslief[1].

Eine Teilnahme an den Generalkongregationen selbst oder gar eine Beteiligung an der Diskussion verbot ihm die Rücksicht auf die Freiheit des Konzils, wohl aber

1 Um solche verbindliche Auflagen handelte es sich vor allem bei den Modi zum Ehekapitel des Schemas 13, die in letzter Stunde die Kommissionen erreichten und am 26./27. November dort diskutiert wurden. Auch hier gelang es, durch eine andere Formulierung dem ursprünglich Gemeinten die Spitze zu nehmen.

auch sein ausgeprägter Sinn für die Vorrangstellung des päpstlichen Amtes. So blieb der direkte Kontakt auf die Audienzen, der offizielle auf die Reden in den öffentlichen Sitzungen beschränkt. Dafür beschäftigte sich Paul VI. intensiv mit den Vorbereitungen für die Durchführung der Konzilsbeschlüsse und für die nachkonziliare Zeit überhaupt. Seine großen Reden waren fast alle diesem Thema gewidmet. Die Konstituierung der Bischofssynode und die Ankündigung der ersten Sitzung für 1967, der Anfang der Kurienreform mit der Neuordnung des Offiziums, die Einsetzung nachkonziliarer Kommissionen, das sind Zeichen genug für die Entschlossenheit des Papstes, die weitere Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse in die Hand zu nehmen.

Bei der Konzilsarbeit selbst standen die Diskussionsthemen bei weitem im Vordergrund. So wichtig auch die Dokumente sind, die jetzt nur noch die Abstimmungsgänge zu durchlaufen hatten, sie wurden doch schon vor dieser Sitzungsperiode erarbeitet und geformt. Sie gehören eigentlich schon nicht mehr zum Bild der vierten Sessio. Alle Aufmerksamkeit richtete sich auf die Schemata, die schließlich am 7. Dezember verabschiedet wurden. Ihnen müssen wir uns also ausführlicher zuwenden.

Religionsfreiheit

Nachdem der Aufschub der Abstimmung über das Schema von der Religionsfreiheit am Ende der dritten Sitzungsperiode ein so weltweites Aufsehen erregt hatte, war es unumgänglich, die Diskussionen der vierten Sessio mit diesem Thema beginnen zu lassen. So groß die Bestürzung war, die damals der Papst hervorgerufen hatte, als er auf Drängen der Minorität und auf Grund eines Gutachtens des Verwaltungsgerichtshofes die Grundsatzabstimmung vertagte, so berechtigt war seine Entscheidung doch der Sache nach. Der in Eile hergestellte Text von damals trug noch so große Mängel an sich, daß er dringend einer weiteren Überarbeitung bedurfte. Als der neue Entwurf im Sommer 1965 zur Verteilung gelangte, waren sich dann auch alle darin einig, daß die Entscheidung Pauls VI. „dem Inhalt und der Struktur des Schemas zugute gekommen ist", wie es Kardinal Jaeger formulierte[2].

Es war dabei nicht verwunderlich, daß trotz des erstaunlich offenen Eintretens großer Teile des italienischen Episkopats für die Religionsfreiheit[3] die Zahl der Gegner und die Stärke des Widerstandes nicht nachgelassen hatte. Man hatte über-

2 Auf einer Pressekonferenz am 16. September. Die Erklärung über die Religionsfreiheit wurde vom 15.–22. September diskutiert und am 21. 9. mit 1997 gegen 224 Stimmen als Diskussionsgrundlage angenommen. Die Abstimmungen über die Verbesserungen fanden am 26./27. Oktober und am 19. November statt, wobei 249 Nein-Stimmen abgegeben wurden. Bei der Promulgation am 7. Dezember sanken die 249 Stimmen vom 19. 11. auf 70.

3 So sagte Kardinal Urbani (Venedig) im Namen von 32 italienischen Bischöfen: „Man kann die vom Schema hervorgerufenen Fragen und Sorgen verstehen; aber wir müssen mit offener Einstellung in die Zukunft schreiten und nicht aus Opportunismus, sondern um der Wahrheit willen sprechen."

haupt den Eindruck, daß sich in dieser Auseinandersetzung zwei festgefügte Blöcke gegenüberstanden. Eine eigentliche Meinungs- und Bewußtseinsbildung fand offensichtlich nicht mehr statt. So nützte es auch wenig, daß die Kommission nichts unversucht ließ, um allen Wünschen so weit als möglich entgegenzukommen. Sie nahm dabei selbst den Preis in Kauf, daß der endgültige Text nicht mehr in allen Punkten die Klarheit, die Folgerichtigkeit und die Kraft des Entwurfs vom Beginn der Sitzungsperiode hat. Man hätte das Prinzip der Religionsfreiheit selbst aufgeben müssen, wenn man die Minorität hätte gewinnen wollen. Auch deren letzte, fast wie ein Zugeständnis klingende Forderung, das Recht auf Religionsfreiheit ausdrücklich nur als positives Recht zu bezeichnen[4], hätte die allein wesentliche Aussage der Erklärung, nämlich die Begründung der Religionsfreiheit in der Würde der menschlichen Person, ins Gegenteil verkehrt.

In dieser Auseinandersetzung standen sich zwei schon im Ansatzpunkt verschiedene Auffassungen gegenüber, und man kann die Tragweite der Konzilsentscheidung erst verstehen, wenn man sich diesen Gegensatz vor Augen hält. Ob man nämlich vom Primat der Wahrheit gegenüber der Freiheit ausgeht und nur die Wahrheit als Träger von Rechten ansieht, oder ob man die Würde der menschlichen Person und ihr Recht auf Freiheit von Zwang in Dingen des Gewissens vertritt, das sind zwei grundverschiedene Auffassungen. Es ist etwas anderes, ob man dem Staat die Fähigkeit zuerkennt, wahr und falsch auf dem Gebiet der Religion zu unterscheiden und ihm das Recht, ja die Pflicht auferlegt, die wahre Religion zu fördern, die falsche zu unterdrücken, oder ob man die Aufgabe des Staates zuerst darin sieht, in der bürgerlichen Rechtsordnung den Freiheitsraum für die Gewissensentscheidung aller zu garantieren. Für die eine Seite gibt es nur „Toleranz" im Sinn der Duldung eines Übels, das man an sich verhindern müßte. Die andere Seite verteidigt das Recht auf Religionsfreiheit als Grundrecht des Menschen und als wesentliches Element des Gemeinwohls. Die einen sagten deswegen: „Nur der wahren Religion kommt das Recht auf Religionsfreiheit im absoluten Sinn zu; den anderen Religionen gebührt eine den Umständen und den Erfordernissen des Allgemeinwohls entsprechende Toleranz", und: „Gegenüber dem Irrtum muß Verhinderung oder gegebenenfalls bloße Toleranz angewandt werden"[5]. Dagegen die Vertreter der Mehrheit: „Es ist absurd zu behaupten, der Irrtum in sich (oder die Wahrheit in sich) habe Rechte. Rechte kommen nur Personen, niemals Dingen zu. Es ist aber ein unverletzliches Recht des Menschen, seinem Gewissen zu folgen, solange er der öffentlichen Ordnung und den Rechten anderer nicht schadet."

Kardinal Heenan, von dem dieses Zitat stammt, hat in seiner Rede auch mit Nachdruck darauf aufmerksam gemacht, daß prinzipiell kein Unterschied besteht

4 Diese Forderung war bei den Einzelabstimmungen als Modus eingereicht worden. Während der Diskussion hatte man in einem von 129 Bischöfen unterschriebenen Votum (mit dem Datum des 18. September) noch versucht, den Text dem Einheitssekretariat zu entziehen, weil es, wie man sagte, nur eine Seite des Konzils repräsentiere.

5 Die Bischöfe Tagle (Chile) und Carli (Segni/Italien) in der Diskussion.

zwischen der Theorie der „Toleranz" und der Haltung einer Zeit, in der man die Bekenner des jeweils anderen Glaubens auf den Scheiterhaufen brachte und der eigenen Wahrheit mit Hilfe von Religionskriegen und Zwangsbekehrungen zum Sieg verhelfen wollte. Wenn auch heute niemand mehr die Intoleranz (Heenan sprach von der „Inhumanitas", der Unmenschlichkeit) jener Jahrhunderte verteidigt, so teilt doch jeder noch deren theoretische Voraussetzungen, der vom alleinigen Recht der Wahrheit spricht, wie es manche Vertreter der Minorität in der Diskussion taten[6].

Die Konzilserklärung hingegen stellt nicht die Frage nach der Wahrheit der jeweiligen Überzeugungsinhalte, sondern geht von der Würde der menschlichen Person aus und verteidigt das Recht auf Religionsfreiheit als ein Grundprinzip der bürgerlichen Rechtsordnung. Viele Schwierigkeiten hätten vermieden werden können, wenn man die der Erklärung zugrundeliegende Unterscheidung der rechtlichen von der moralischen Ordnung beachtet hätte. „Toleranz" ist ein moralisches Prinzip, weil es ein Urteil über Wahrheit oder Irrtum des anderen Standpunktes einschließt und weil es zur moralischen Haltung der Geduld, Nachsicht und Güte aufruft. „Religionsfreiheit" ist ein Prinzip der bürgerlich-rechtlichen Ordnung, das ein geordnetes und friedliches Zusammenleben ermöglichen will. In der moralischen Ordnung, also im Bereich der persönlichen Verantwortung im Gewissen, ist jeder verpflichtet, die Wahrheit zu suchen und ihr in dem Maß, als er sie erkennt, zu folgen. In dieser Ordnung hat niemand das Recht, einen Irrtum, der ihm als solcher bewußt ist, zu vertreten oder zu verbreiten. Es steht aber keiner weltlichen Instanz zu, über die Erfüllung dieser Gewissenspflicht zu urteilen oder sie gar aufzuzwingen, am wenigsten dem Staat. „Über die Frage des rechten oder sicheren Gewissens darf und kann der Staat nicht urteilen", sagte Kardinal Šeper von Belgrad in einer wichtigen Rede.

Die Schwierigkeiten begannen in der Konzilsdiskussion immer dann, wenn man die für das Gewissen gültigen Prinzipien auf die Ebene des bürgerlichen Rechts übertrug und dem Staat Pflichten zuschrieb, die allein für die Gewissensentscheidung des einzelnen gelten. „Nur die Wahrheit hat Recht auf Existenz", „jeder Irrtum muß verhindert werden", das gilt im Bereich der persönlichen Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott und seinem Gewissen, nicht aber in der bürgerlichen Rechtsordnung, die gerade den Raum zu sichern hat, in dem der Mensch dieser Pflicht so nachkommen kann, wie es ihr eigenes Wesen fordert, nämlich frei und ohne jeden äußeren Zwang. Mit anderen Worten: Das „Gemeinwohl" als „die Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, auf Grund derer die Menschen ihre eigene Vervollkommung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können" (Nr. 6), umfaßt in seiner vollendeten Form auch die Einheit im Bekenntnis

---

[6] Hinzu kommt, daß auch im paternalistischen Staats- und Kirchenbild der Minorität, in ihrem Vertrauen auf den Schutz des weltlichen Arms, in der Idealisierung des rein katholischen Staates das Denken jener Epoche noch gegenwärtig ist.

der Wahrheit. Der Staat hat aber weder die Pflicht noch das Recht, dies mit den Mitteln des Rechts oder gar des Zwangs durchzusetzen. Seine Zuständigkeit beschränkt sich auf den Schutz der „öffentlichen Ordnung", der grundlegenden Rechtsgüter, die erst ein geordnetes Zusammenleben in Gerechtigkeit und Freiheit ermöglichen und zu denen als wesentliches Element die Religionsfreiheit gehört[7].

Die Tragweite dieser Entscheidung kann kaum überschätzt werden. Die Kirche hat hier einen Schlußstrich unter eine lange, leidvolle Vergangenheit gezogen. Die Intoleranz, die Ausbreitung der Religion mit Mitteln staatlicher Macht, die Zwangsbekehrungen, das gesamte Institut der Inquisition und der Bestrafung Andersdenkender durch den „weltlichen Arm", worauf einige der eindrucksvollsten Interventionen dieser Debatte hingewiesen haben[8], das alles ist nun nicht einmal in der Theorie mehr möglich. Jede Unterdrückung oder nur rechtliche Benachteiligung anderer verstößt hinfort gegen die ausdrücklich formulierte Lehre des Konzils.

Die Kirche bekundet die Unabhängigkeit von allen äußeren Mächten und den grundsätzlichen Verzicht auf die Hilfe des Staates bei der Verkündigung des Glaubens. Wer sich zum Prinzip der Religionsfreiheit bekennt, darf sein Vertrauen nur noch auf die Überzeugungskraft der Wahrheit setzen. Der Sendungsauftrag der Kirche will „durch das Zeugnis des Lebens der Glaubenden und nicht durch die Beschränkung der Freiheit der Nichtglaubenden" erfüllt werden, wie es der Mailänder Theologe und Titularbischof Carlo Colombo formulierte. Oder mit den Worten des chilenischen Kardinals Silva Henriquez: „Gott ruft die Menschen nicht mit Gewalt und Furcht oder als Verbündeter der Mächtigen dieser Zeit, sondern durch Christus, der die Wahrheit ist, die frei macht. Die Sendung des Volkes Gottes ergeht an freie Personen und will zu freien Akten bewegen. Die Boten des Volkes Gottes müssen darum von jeder Form von Gewalt und Zwang oder Beeinflussung durch materielle oder politische Mittel oder durch Proselytismus Abstand nehmen. Das gilt auch vom Verhältnis der Kirche zu ihren eigenen Gläubigen für die Erhaltung des Glaubens; keinerlei politischer oder psychischer Zwang ist hier geeignet."

Dieser letzte Satz macht deutlich, daß im Prinzip der Religionsfreiheit auch Konsequenzen für das Leben in der Kirche selbst verborgen sind. Obwohl sich die Konzilserklärung nur mit der bürgerlichen Rechtsordnung und nicht mit den „Beziehungen zwischen den Gläubigen und den Autoritäten in der Kirche" befaßt, wie Bischof de Smedt als Berichterstatter im Konzil ausdrücklich betonte, geht ihre Bedeutung doch über diesen engen Raum hinaus und macht auch vor den Grenzen

---

7 Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auf die Frage nach den Grenzen der Ausübung des Rechts auf Religionsfreiheit und auf das Sonderproblem der rechtlichen Privilegierung einer bestimmten Religion einzugehen. Die Konzilserklärung löst die erste Frage mit dem Rechtsbegriff der „öffentlichen Ordnung". Für den Fall einer Privilegierung wird die Garantie der Religionsfreiheit auch für alle anderen religiösen Gemeinschaften gefordert.

8 So wies der in Rom lebende Prager Erzbischof Beran auf die Verurteilung von Hus und die Zwangsbekehrungen im Böhmen des 17. Jahrhunderts und der Londoner Kardinal Heenan auf die Protestantenverfolgungen hin. Kardinal Rossi von Sao Paolo forderte eine „ehrliche Erklärung über die Fehler der Vergangenheit", was dann im Text auch geschah.

der Kirche nicht halt. In welche Richtung diese Bewegung zielt, wird im Text der Erklärung angedeutet, wo von der „Erziehung zur Freiheit" die Rede ist. Man soll Menschen heranbilden, so heißt es dort, „die die Dinge nach eigener Entscheidung im Licht der Wahrheit beurteilen, ihr Handeln verantwortungsbewußt einrichten und bemüht sind, was immer wahr und gerecht ist, zu erstreben."

Schließlich wirft die Konzilserklärung das grundsätzliche Problem der Entwicklung der kirchlichen Lehre auf. Die Minorität hat immer wieder den anscheinenden Widerspruch zwischen der Religionsfreiheit im Sinn des Konzils und den Aussagen der Päpste des 19. Jahrhunderts über die religiösen Pflichten des Staates hervorgehoben. In seinem Bericht vor dem Konzil sprach Bischof de Smedt von zwei verschiedenen Blickrichtungen, die sich gegenseitig ergänzten. Während die Päpste des 19. Jahrhunderts die moralische Pflicht des Staates gegenüber der wahren Religion im Auge gehabt hätten, betone das Konzil zusammen mit den neueren Päpsten die ebenso wichtige Pflicht, das Recht der menschlichen Person auf Religionsfreiheit als wesentliches Element des Gemeinwohls zu achten. Diese Erklärung enthält einen wertvollen Hinweis, löst aber das Problem selbst noch nicht, ebensowenig wie der auf Drängen der Minorität aufgenommene Satz, nach dem die Religionsfreiheit „die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gemeinschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet läßt". Man wird also neu über die Bedeutung und die Interpretationsprinzipien solcher Lehraussagen reflektieren müssen. Die Tatsache, daß die Kirche in der Erklärung über die Religionsfreiheit eine Lehre angenommen hat, die ihr in früheren Jahrhunderten nicht ausdrücklich bewußt war, ja die sie glaubte ablehnen zu müssen, als sie ihr in Form eines säkularisierten Laizismus entgegentrat, stellt also auch die Theologie vor neue Aufgaben und Probleme.

„Die Kirche in der Welt von heute"

Der Entwurf einer „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute", das „Schema 13"[9], war als einziger Konzilstext erst während des Konzils selbst entstanden. Seine Anfänge gehen auf die letzten Wochen der ersten Sitzungsperiode zurück. Damals war allen klar geworden, daß in der chaotischen Fülle der vorbereiteten Themen ein Ordnungsprinzip fehlte, eine überzeugende Leitidee für die kommende Arbeit. In berühmt gewordenen Interventionen zeigten die Kardinäle Montini, Lercaro und Suenens einen Weg. Zentrales Thema dieses Konzils,

[9] Diese Bezeichnung stammt noch aus der dritten Sitzungsperiode. Damals war dieses Schema das letzte der noch auf der Tagesordnung stehenden 13 Texte. Es wurde vom 21. September bis 8. Oktober diskutiert und am 23. September durch eine Grundsatzabstimmung gegen 44 Neinstimmen als Diskussionsgrundlage angenommen. Die Abstimmungen über die Verbesserungen fanden am 15./17. November und am 4. Dezember statt. Die Promulgation am 7. Dezember erfolgte gegen 75 Neinstimmen.

sagten sie, kann nur die Kirche sein, und zwar nicht allein in ihrem Selbstverständnis, sondern auch in ihrem Verhältnis „ad extra", „nach außen", wie es Kardinal Suenens formulierte.

Der allgemeine Beifall, den der Vorschlag sofort fand, galt in besonderer Weise der Idee, die Kirche in ihrer Beziehung zur Welt zu betrachten. Hier ging es nämlich nicht nur um ein Grundproblem der Kirche von heute, sondern auch um eine Frage, die unausgesprochen die Auseinandersetzungen des Konzils bereits in der ersten Sitzungsperiode beherrschte. Ob man sich um die Reform des Gottesdienstes oder um die der Gegenwart angemessene Neuformulierung der christlichen Lehre bemühte, immer stand der Mensch von heute mit seiner Welt im Mittelpunkt. An ihn richtet sich die Botschaft des Evangeliums, und das Streben nach dem „Aggiornamento" ging gerade von der Erkenntnis aus, daß sich die moderne Welt grundlegend verändert hat und daß deswegen eine Neubesinnung auf die Sendung der Kirche unerläßlich ist. Was schien also der Idee des Konzils angemessener, als das Verhältnis der Kirche zur Welt nun auch ausdrücklich ins Auge zu fassen?

Das Thema erwies sich jedoch als schwieriger, als man es vielleicht vermutet hatte. Über Kirche und Ökumenismus waren bereits Entwürfe vorhanden und die theologische Diskussion der letzten Jahrzehnte hatte umfangreiche Vorarbeit geleistet. Um aber zu dem Verhältnis von Kirche und Welt Gültiges sagen zu können, mußte man Neuland betreten. Es gab weder ausreichende theologische Vorarbeiten, noch irgendwelche Präzedenzfälle in der Tradition der Konzilien oder des Lehramtes überhaupt. Die moderne Welt, der man sich zuwenden wollte, war selbst erst in den letzten Jahrhunderten entstanden, und als theologisch-pastorales Problem begann sie überhaupt erst jetzt ins Bewußtsein zu treten. Kein Wunder, daß man sich weder über die Thematik noch über den Stil und die Adressaten von vornherein im klaren war. Erschwerend kam noch hinzu, daß dieser Text die Erbschaft eines guten Teils der zahllosen, heute verschwundenen Schemata aus der vorkonziliaren Zeit aufnehmen mußte. So wurde er mit so vielen und verschiedenartigen Themen beladen, daß es nicht leicht schien, eine innere Einheit zu finden.

Es liegt daher auf der Hand, daß die hochgespannten Erwartungen, die man dem Thema allenthalben entgegenbrachte, nicht im ersten Anlauf erfüllt werden konnten. Dazu waren die Probleme zu umfangreich und zu schwerwiegend. Schon in der Frage nach der Methode waren die Meinungen geteilt. Die einen verlangten, man solle „nicht philosophische Beweise führen und keine schwierigen theologischen Begriffe verwenden, sondern das reine Evangelium verkünden"[10]. Andere forderten eine philosophisch-naturrechtliche Darlegung, weil man nur auf diese Weise eine gemeinsame Gesprächsbasis mit den Menschen von heute finden könne. Die Vertreter der ersten Auffassung konnten auf den Pluralismus der heutigen Welt hinweisen, der es schwer, wenn nicht unmöglich erscheinen läßt, zu einer ge-

10 Kardinal Landazuri Ricketts von Lima (Peru).

meinsamen, allen zugänglichen Sprache zu kommen. Die „Welt", mit der die Kirche den Dialog beginnen will, ist kein einheitliches Gebilde, sondern setzt sich aus vielfältigen geistigen Welten zusammen, die gerade in dem, was wir „Naturrecht" nennen, nicht übereinstimmen. Aber auch das Evangelium muß verkündet, „übersetzt" werden, wenn es die Menschen erreichen will. Es genügt nicht, es „ohne Glosse, ohne scholastische Interpretationen"[11] vor die Welt hinzustellen. Das Problem der Verständigung läßt sich auch hier nicht umgehen. Man blieb deswegen bei dem Grundsatz, zuerst durch Überlegungen auf der philosophisch-naturrechtlichen Ebene eine Basis für den Dialog zu schaffen, nachdem sich das Schema nicht an die Christen allein, sondern an alle Menschen wendet und ihnen die Stellung der Kirche zur Welt und zu den großen Fragen unserer Zeit darlegen will.

Der zur Diskussion vorliegende Entwurf hatte allerdings die Gefahren einer solchen Methode nicht immer zu vermeiden gewußt. So erweckte er den Eindruck, die Probleme „auf rein menschlicher Ebene" zu betrachten[12] und das Christusgeheimnis gleichsam nur als „äußere Zutat zur Welt" erscheinen zu lassen, „nur als neues Argument für eine These, die bereits bewiesen ist", wie es der Mainzer Bischof Volk in der Diskussion formulierte. Die grundsätzlich positive Haltung zur Welt ließ leicht die „tiefgreifenden Folgen der Sünde" und die „wesentliche Ambivalenz aller menschlichen Werte" vergessen[13]. So war der Entwurf von einer bisweilen fast naiv wirkenden Fortschrittsfreudigkeit geprägt, von einem Optimismus gegenüber der modernen Welt, in dem kaum mehr der dauernde Konflikt zwischen Gut und Böse sichtbar blieb, der doch, wie Kardinal Jaeger betonte, „alle Jahrhunderte der Heilsgeschichte durchzieht und durch den Fortschritt der Zeit nicht gemildert, sondern härter und schärfer wird".

Der endgültige Text ist von solchen Schwächen frei. Gewiß bleiben die grundsätzlichen Probleme nach wie vor bestehen. Aber sie liegen im Wesen der Sache selbst. So läßt sich der zentrale Begriff „Welt" schon deswegen schwer bestimmen, weil sich Kirche und Welt gar nicht so eindeutig unterscheiden, wie es die Formulierung von der Kirche „ad extra" nahelegt. Das Bemühen, auf die Probleme der Welt einzugehen, führt ferner ständig vor das Dilemma, entweder in allgemeinen Aussagen stecken zu bleiben, oder durch zu konkrete Lösungsversuche die Zuständigkeit eines Konzils zu überschreiten. Wenn man all das bedenkt, dann erscheint es schlechthin bewundernswert, wie aus der noch völlig unzulänglichen Fassung vom Anfang der Sitzungsperiode in wenigen Wochen ein durchaus konzilswürdiges Dokument entstanden ist.

Es entfaltet im ersten, grundsätzlichen Teil die Lehre der Kirche vom Menschen, von der menschlichen Gemeinschaft, vom menschlichen Schaffen und von der Aufgabe der Kirche in der modernen Welt. Der zweite Teil konkretisiert dann diese Prinzipien auf die Probleme um Ehe und Familie, Kultur, Wirtschaft und Gesell-

11 Erzbischof Amici von Modena (Italien).
12 Kardinal Siri (Genua).
13 Kardinal Döpfner und Bischof Renard (Versailles).

schaft, Politik und Völkergemeinschaft, Krieg und Frieden. Obwohl die Themen des zweiten Teils stärker ins Auge fallen und deswegen dem Schema auch die Publizität sichern, so kommt doch den Ausführungen des ersten Teils eine weit größere Bedeutung zu. Sie enthalten nämlich die Grundzüge einer Theologie der irdischen Wirklichkeiten und ihrer Beziehungen zur Kirche.

Wenn sich die Kirche in den letzten Jahrhunderten mit der „Welt" befaßte, wollte sie entweder direkt missionieren, oder sie wandte sich polemisch gegen die Bewegungen, die außerhalb der Kirche und meist auch im Widerspruch zu ihr entstanden waren. Mit dem Schema 13 wird die Differenz von Kirche und Welt in einer neuen Weise ins Bewußtsein erhoben, nicht mehr als einfacher Gegensatz von feindlichen Mächten, sondern als das Gegenüber zweier eigenständiger Größen, die sich im Menschen und in der Sorge für die grundlegenden Werte des menschlichen Daseins begegnen. Der Distanzierungsprozeß, in dem sich im Verlauf einer jahrhundertelangen Geschichte aus dem Gesamt der Christenheit immer größere Teile ausgliederten und sich unabhängig von Kirche und Offenbarung ihr Leben und ihre Welt gestalteten, hat heute zu einem Ergebnis geführt, das nicht mehr pauschal als unchristlich oder gar antichristlich verworfen werden kann. Durch die Anerkennung dieser Wirklichkeit erreicht auch die Kirche eine neue Stufe ihres Selbstverständnisses. An die Stelle einer zu engen Verflechtung oder einer reinen Gegnerschaft tritt die Haltung einer Solidarität, in der jeder dem anderen zu geben und von ihm zu empfangen hat.

Die Begegnung von Kirche und Welt in diesem Prozeß des gegenseitigen Gebens und Empfangens ist das eigentliche Thema des ersten Teils, vor allem des Kapitels über „Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute". Von der Kirche, das ist die Grundthese, gehen gleichsam als Reflex und Auswirkung ihrer göttlichen Botschaft tiefgreifende Impulse auch auf die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens aus. Durch die Botschaft von der Freiheit der Kinder Gottes und von der Unverletzlichkeit des Gewissens hebt und fördert sie die Würde der menschlichen Person. Indem sie zeigt, daß jede wahre Gemeinschaft in der Einheit des Geistes und der Herzen wurzelt, leistet sie durch die einheitsstiftende Kraft des Glaubens und die alle Sondergruppen transzendierende Universalität ihrer Sendung einen wesentlichen Beitrag zur Festigung der Einheit, zu der die Menschheit von heute strebt. Da sie darum weiß, daß der Mensch kraft göttlichen Gebotes zur Mitarbeit am Aufbau der irdischen Ordnung verpflichtet ist und daß er durch eine Vernachlässigung dieser Pflicht auch sein ewiges Heil in Gefahr bringt, gibt sie dem menschlichen Schaffen einen tieferen Sinn. So hilft sie durch ihre Lehre und vor allem durch das Glaubenszeugnis und das Wirken der Gläubigen mit, „die Menschheitsfamilie und ihre Geschichte menschlicher zu gestalten" (Nr. 40). Gleichzeitig empfängt die Kirche so viele Gaben und Anregungen, daß sie auch der Welt Wesentliches verdankt. Sie übernimmt von der Welt die Sprache und die Ausdrucksformen für die Verkündigung des Evangeliums Christi. Die geistigen, sozia-

len und gesellschaftlichen Bewegungen der Geschichte helfen ihr, „die offenbarte Wahrheit tiefer zu erkennen", und geben ihr den Anstoß, über bestimmte Seiten ihrer Sendung und Lehre erneut, ja oft zum ersten Mal, nachzudenken[14].

Der Dialog zwischen Kirche und Welt ist also für beide Seiten wesentlich. Sie wachsen und reifen in einer gemeinsamen Geschichte. Das Schema 13 hebt diesen grundlegenden Sachverhalt eigentlich erstmals so ausdrücklich ins Bewußtsein. Alle Einzelaussagen dienen diesem Ziel. Es will auf der einen Seite darlegen, was die Kirche zur Lösung der Fragen der Gegenwart durch ihre Lehre beizutragen hat, und es will auf der anderen Seite die Anregungen der modernen Welt, die „Zeichen der Zeit" erkennen und für die Erfüllung der spezifischen Sendung der Kirche fruchtbar machen.

Der hier zum Ausdruck kommende Sinn für die Geschichtlichkeit der Welt und der Kirche ist auch der Kern des „Aggiornamento", das Johannes XXIII. dem Konzil zum Ziel gesetzt hat. Jede Epoche bringt Einsichten, Aufgaben und Forderungen mit sich, die in dieser Form neu sind und deswegen nicht durch eine apriorische Reflexion auf die Prinzipien der christlichen Lehre, sondern nur im Blick auf die Welt und im Hören auf die „verschiedenen Sprachen unserer Zeit", wie es das Schema nennt, das heißt, nur im Dialog erkannt werden können. Aus diesem Grund gehört die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" zu den zentralen Dokumenten dieses Konzils.

„Die Missionstätigkeit der Kirche"

Die Dekrete über die „Missionstätigkeit der Kirche" und über „Dienst und Leben der Priester" haben eine fast identische Entstehungsgeschichte. Beide sind nach der ersten Sitzungsperiode als Zusammenfassung mehrerer Entwürfe aus der Vorbereitungszeit entstanden und wurden auf Weisung der Koordinierungskommission zu wenigen „Propositiones" in Form thesenartiger Leitsätze zusammengestrichen. Sie fanden aber während der dritten Sessio in dieser Form nicht die Zustimmung des Konzils, so daß sie in der vierten Sitzungsperiode als ausführliche, von Grund auf neu erarbeitete Schemata wiederum zur Diskussion vorlagen.

Das Missionsschema[15] geht von dem missionarischen Charakter der ganzen Kirche aus und entwickelt von dieser Idee her eine umfassende Reformkonzeption für die Methode und die Organisation des Missionswerkes. Der Begriff „Mission" im strengen Sinn bleibt auf die Verkündigung des Evangeliums in den Ländern, wo die Kirche noch nicht Wurzel gefaßt hat, beschränkt, behält also seine traditionelle Bedeutung. Es wird aber mit Nachdruck betont, daß die Mission in diesem Sinn zum innersten Wesen der Kirche gehört und nicht etwa eine nur periphere Auf-

14 Ein charakteristisches Beispiel ist das Prinzip der Religionsfreiheit. Es ist außerhalb der Kirche entwickelt worden und wurde erst nach langen Auseinandersetzungen jetzt angenommen.

15 Es wurde vom 7.–13.Oktober diskutiert und am 12. Oktober in einer Grundsatzabstimmung gegen 15 Neinstimmen als Diskussionsgrundlage angenommen. Über die Verbesserungen wurde am 10./11. und am 30. November abgestimmt. Die Promulgation erfolgte am 7. Dezember gegen 18 Neinstimmen.

gabe ist. Das Dekret zeigt, daß die Kirche ihren Sinn nicht in sich selbst hat, sondern zur Verkündigung des Wortes Gottes berufen und damit nach außen, zur Welt hin gesandt ist. Im Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung begründet, ist sie das Sakrament der Gegenwart Gottes in der Welt, das heilige Volk, das die Botschaft vom Heil in Christus allen Zeiten und allen Völkern bringen und so die Menschheit zur eschatologischen Einheit des Volkes Gottes führen soll.

Diese christologische Begründung der Mission ist der Kern des ganzen Dekrets. Sie ist auch von entscheidender Bedeutung für die zentrale Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche und damit nach dem Sinn der Mission überhaupt. Das Wissen um die Heilsmöglichkeit aller Menschen und die immer stärkere Berührung mit anderen Religionen und ihren religiös-menschlichen Werten mußte notwendig eine Krise des Missionsbewußtseins hervorrufen, von der in der Diskussion ausführlich die Rede war. „Nicht wenige fragen", so formulierte es Kardinal Frings, „ob die Missionstätigkeit der Kirche noch notwendig ist, wo doch Gott auf Wegen, die nur ihm bekannt sind, die Menschen auch ohne sichtbare Zugehörigkeit zum Leib der Kirche dem Leib Christi eingliedern und so zum Heil führen kann." Auch die Tatsache, daß man eine eigene Konzilserklärung über die Missionen für nötig erachtet hat, zeugt davon, daß die Mission im traditionellen Sinn nicht mehr so selbstverständlich und problemlos erscheint wie in früheren Jahrhunderten, wo die innere Kraft der Missionsbegeisterung eine theoretische Reflexion überflüssig machte, wo man aber weithin – wie es das Beispiel des heiligen Franz Xaver zeigt – jeden für ewig verdammt hielt, der von der Missionstätigkeit der Kirche nicht erreicht worden war.

Wenn man um die Universalität des Heilswillens Gottes weiß, muß man tiefer ansetzen, um die Notwendigkeit der Mission aufzuweisen. Es genügt dann nicht mehr, den Sinn der Mission in der Sorge für das Heil der einzelnen zu sehen. Man muß schon die im nichtchristlichen Raum lebendigen Werte als Früchte der Gnade Christi erkennen, die aber auf Grund des Wesens der Gnade selbst nach ihrer Vollendung in der Kirche verlangen. Die unsichtbare Gnade will in den sichtbaren Zeichen der Sakramente und der äußeren Zugehörigkeit zur Kirche zum Ausdruck kommen. „Mission" ist nicht in erster Linie individuelle Heilssorge, sondern das Sichtbarwerden der Gegenwart des Christentums in der Welt, nicht „Propaganda" im üblen Sinn oder gar „Eroberung", sondern Erfüllung des Willens Gottes und Dienst am Nächsten, weil der Mensch erst dann seine Vollendung erreicht, wenn er Christus als den Ursprung und den Sinn seines Wesens erkennt und im Glauben ausdrücklich umfängt. Heute, wo die Mission nicht nur durch die wachsende Vereinheitlichung der Welt, sondern auch durch die innere Entwicklung der Kirche an einer großen Wende steht, sind diese Darlegungen des Dekrets das einzige Mittel, den Sinn und die Pflicht der Mission überzeugend aufzuzeigen. Schon aus diesem Grund kann das Konzilsdokument zum Beginn einer neuen Epoche in der Missionsgeschichte werden.

Von ähnlicher Bedeutung sind die Ausführungen über den Aufbau der Missionsarbeit und die Struktur des Missionswerkes überhaupt. Die eigentlichen Träger der Mission sind nach der Konzeption des Dekrets die in den Missionsländern selbst entstehenden Einzelkirchen, die nicht mehr nach rein geographischen Gesichtspunkten gegründet werden sollen, sondern im Blick auf diejenigen Gemeinschaften, die in Sprache, Kultur und Geschichte eine Einheit bilden. Der Gesamtkirche, von der römischen Zentralbehörde bis zu den Diözesen und den Orden, kommt die Aufgabe zu, die „jungen Kirchen" im Geist der christlichen Brüderlichkeit zu stützen und ihnen die Hilfe zu leisten, die sie zur Erfüllung ihrer Sendung benötigen. Die Mission wird also auf die Ebene der Einzelkirchen verlagert. Sie erscheint nicht mehr als ein von Rom oder vom Missionsorden zentral gesteuertes Unternehmen, sondern soll im Land selbst verwurzelt sein und von hier aus ihre Aktivität entfalten. Diese Neuorientierung kann ein ganz neues Kirchenbewußtsein der Christen in den Missionsländern entstehen lassen. Sie bedingt aber auch einen Umbau des gesamten Missionswerkes. Dies ist um so wichtiger, als erst damit die institutionellen Voraussetzungen für die „Akkomodation" geschaffen werden, für das Eingehen der Kirche in die Kultur und Lebensweise der jeweiligen Gemeinschaft, eine Aufgabe, die vom Dekret auch mit außerordentlichem Nachdruck gestellt wird.

Die Reform der römischen Kongregation „De Propaganda Fide", in deren Händen auch weiterhin die Leitung und Koordinierung der Missionsarbeit liegen soll, ist ein notwendiger Teil dieser umfassenden Pläne. Ihr müssen künftig Vertreter der Missionsbischöfe und der Missionsinstitute als voll stimmberechtigte Mitglieder angehören. Dadurch soll sie nicht nur „aus ihrer mehr passiven, administrativen Haltung heraustreten und zu einer aktiven Planungsinstanz werden"[16], sondern auch die gesamte Mission in der Vielfalt ihrer Aufgaben und Probleme repräsentieren. Ausdrücklich wird ihr aufgetragen, zusammen mit dem Einheitssekretariat „Mittel und Wege zu suchen, um zu einer brüderlichen Zusammenarbeit mit den Missionswerken der anderen christlichen Gemeinschaften zu kommen, damit das Ärgernis der Spaltung so weit wie möglich beseitigt werde" (Nr. 29).

Dieser Wille zur Zusammenarbeit mit allen christlichen Kirchen „im gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens" und „im Zusammenwirken in sozialen und technischen, sowie kulturellen und religiösen Dingen" (Nr. 15) durchzieht das ganze Dekret, und zwar so überzeugend, daß von ihm ganz neue Impulse für eine wahrhaft ökumenische Haltung in der Mission ausgehen können. Die Spaltung der Christen ist ohnedies eines der schwerwiegendsten Probleme, vor dem die Mission steht. Es wäre ein Segen für die ganze Christenheit, wenn das Missionsdekret des Zweiten Vatikanums den Beitrag zur Überwindung der Spaltung leisten könnte, den man jetzt mit Recht von ihm erwarten darf.

---

16 Generalsuperior Schütte (SVD) auf einer Pressekonferenz am 7. Oktober.

„Dienst und Leben der Priester"

Das Schema über „Dienst und Leben der Priester" [17] stand vor der Aufgabe, die bisher hauptsächlich auf das Bischofsamt und die Laien konzentrierte Konzilsthematik zu ergänzen und dabei die Prinzipien der Kirchenkonstitution für die Theologie und die Spiritualität des Priestertums fruchtbar zu machen. Die Kirchenkonstitution hat die lange Jahrhunderte herrschende ständische Auffassung von der Kirche im Grundsatz überwunden. Es sieht die Kirche nicht als eine aufsteigende Ordnung von Würden verschiedenen Grades, sondern stellt die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen in den Vordergrund. Sie betrachtet nicht zuerst die Verschiedenheit der Ämter, sondern die Einheit des Glaubens und versteht die Ämter als Funktionen des Dienstes in der einen Gemeinschaft der Kirche.

In dieser Konzeption kann man das Priestertum nicht mehr in erster Linie als eine durch die Weihe verliehene höhere Würde auffassen, sondern muß es als die Sendung verstehen, den Gläubigen, die alle zum „heiligen Priestertum" berufen sind, den Dienst des Wortes und der Sakramente zu leisten. Obwohl dabei eine rundum überzeugende Synthese noch nicht gelungen ist, hat das Dekret das vorkonziliare Denken wenigstens im Ansatz überwunden. Während noch in der Fassung vom Anfang dieser Sitzungsperiode das Priestertum vom Bischofsamt her und als Teilhabe an der bischöflichen Gewalt verstanden wurde, geht der jetzige Text vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen aus und beschreibt das Weihepriestertum als das Amt, das Christus eingesetzt hat, „damit alle, die zum Volk Gottes gehören, geheiligt im Heiligen Geist, sich selbst als ‚lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer' darbringen" (Nr. 2).

Dieser Neuansatz kommt auch darin zum Ausdruck, daß „der Begriff des Priestertums nicht allein vom Gesichtspunkt des Kultes her konzipiert, das heißt, nicht auf die Darbringung des Opfers und die Spendung der Sakramente beschränkt ist, wie es so viele Jahrhunderte hindurch geschah, sondern daß er auf das dreifache Amt Christi ausgedehnt wird, und daß man in der rechten und ehrlichen Erfüllung dieses dreifachen Amtes den dem Priester eigenen Weg zur Heiligkeit sieht" [18]. Da sich der Protest der Reformatoren gerade gegen die rein opfermäßige Auffassung des Priestertums richtete, ist es auch von großer ökumenischer Bedeutung, wenn das Konzil jetzt von der Idee des Dienstes am Menschen ausgeht.

Dasselbe gilt von den Abschnitten über die Spiritualität des Priesters. Sie wird nicht mehr nach einem abstrakten Heiligkeitsideal ausgerichtet, sondern von den Pflichten und Aufgaben des priesterlichen Dienstes her verstanden: Die Vollkommenheit des Priesters besteht in der vollkommenen Erfüllung seines Dienstes. Der wichtige Abschnitt, der noch im Diskussionstext von den „Evangelischen Räten"

---

17 Diskussion vom 14.–16. und 25.–26. Oktober. Die Grundabstimmung fand am 16. Oktober (12 Neinstimmen), die Abstimmung über die Verbesserungen am 12./13. November statt. Promulgation am 7. Dezember gegen 4 Neinstimmen. 18 Kardinal Döpfner in der Diskussion.

der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams sprach, was ja den Ordensstand im Unterschied zu anderen Ständen charakterisiert, stellt jetzt die grundlegenden Haltungen dar, die vom priesterlichen Dienst selbst gefordert werden: Die Demut und den Gehorsam, die Ehelosigkeit und das Verhältnis zur Welt und zu den irdischen Gütern.

Eine Debatte über den Zölibat unterblieb auf Wunsch des Papstes[19], der hier sicherlich der Meinung einer großen Mehrheit Ausdruck gab. So kam auch der schon vorher verbreitete Vorschlag eines brasilianischen Bischofs, in priesterarmen Gegenden verheiratete Männer zu weihen und als eine Art Hilfspriester einzusetzen, nicht zur Sprache. Es erscheint auch im Augenblick angemessener, daß für solche Probleme zuerst in den entsprechenden Bischofskonferenzen eine Lösung vorbereitet wird. Das Dekret selbst hebt mit Nachdruck die Bedeutung des Zölibats für die Kirche und für den Priester selbst hervor. Auf Anregung Kardinal Döpfners, von dem einer der wichtigsten Diskussionsbeiträge zu diesem Schema stammt, wird die Ehelosigkeit in ihrem wahren Wesen als freie Gabe Gottes gesehen. Die Kirche dürfe aber hoffen, so heißt es, daß Gott alle, die er zum Priestertum beruft, mit dieser Gnade beschenkt, wenn nur die Kirche und die Priester selbst demütig und gläubig darum bitten. Auf der anderen Seite durfte ein solcher Text nicht die verheirateten Priester der Ostkirchen übersehen. Einem Vorschlag aus der Intervention Kardinal Beas folgend, der auch vom Papst unterstützt wurde, spricht das Dekret jetzt von beiden Formen des Priesterstandes. Wenn auch der Nachdruck weiterhin auf dem Zölibat und auf seiner Angemessenheit für das Priestertum liegt, so hat das Konzil mit der Aufnahme dieser Korrektur doch einen neuen Akzent gesetzt, der mit der Zeit manche Einseitigkeiten in der Bewertung dieser beiden Lebensformen ausgleichen könnte.

Gewiß gehört das Dekret über Dienst und Leben der Priester nicht zu den besten Texten dieses Konzils. Es hat dafür noch zu viele Schwächen. So klingt es noch auf weite Strecken hin nach dem moralisierenden Ton einer geistlichen Lesung, ist zu paternalistisch, nicht nüchtern und kraftvoll genug, geht vor allem zu wenig auf die wirkliche Situation des Priesters in der heutigen Zeit und auf seine konkreten Probleme ein. Wenn man aber die schon in der Gesamtkonzeption grundgelegte Neuorientierung der Theologie des Priestertums samt den damit gegebenen Konsequenzen betrachtet, dann erscheint auch dieses Dokument als eine wichtige Etappe auf dem Weg zu dem heute geforderten Verständnis von Wesen und Aufgabe des Priestertums.

---

19 Der Papst brachte diesen Wunsch in einem Brief an Kardinal Tisserant zum Ausdruck, der am 11. Oktober in der Aula verlesen wurde.

Die Frucht des Konzils

Es ist im Rahmen dieses Überblicks über die vierte Sitzungsperiode nicht möglich, das Konzil als ganzes zu würdigen und seine Ergebnisse in der Breite hervorzuheben, wie sie es ihrer Bedeutung und ihrer Tragweite nach verdienten. Aber die im letzten allein wesentliche Frage nach Sinn und Erfolg darf nicht unterlassen werden. Hat das Konzil sein Ziel erreicht? Ist es den großen Aufgaben, die ihm Johannes XXIII. in seiner unvergeßlichen Eröffnungsansprache stellte, in den drei seither verflossenen Jahren gerecht geworden? Die Erneuerung der Kirche in der Besinnung auf das Evangelium und im Blick auf die Fragen unserer Zeit, die Förderung der Einheit der Christen, der Beginn eines Dialogs mit der modernen Welt, das schwebte Johannes XXIII. vor, als er das Zweite Vatikanum einberief, und zu diesen Ideen hat sich auch die große Mehrheit des Konzils von Anfang an bekannt, und zwar mit einer Kraft und einer Eindringlichkeit, die auch die kühnsten Erwartungen übertraf. Ist das Konzil bei diesem ökumenischen und pastoralen Geist, bei diesem Willen zur Offenheit und Verständigungsbereitschaft geblieben? Ist ihm der „Sprung nach vorn" gelungen, den Johannes XXIII. als die „entscheidende Aufgabe", den „springenden Punkt" dieses Konzils bezeichnete?

Im Blick auf das nun abgeschlossene Konzilswerk kann man diese Frage nur mit einem überzeugten Ja beantworten. Gewiß sind noch nicht alle Erwartungen erfüllt. Viele Fragen sind offen geblieben, manche wichtigen Entscheidungen wurden zurückgestellt. Nicht alle Dokumente konnten die Klarheit und Kompromißlosigkeit erreichen, die sich die Mehrheit erwünscht hätte. Aber was bedeuten diese Unvollkommenheiten gegenüber dem, was in diesen drei Jahren geleistet wurde! Mit dem Bekenntnis zur Religionsfreiheit wurde eines der größten Hindernisse für eine Begegnung mit der modernen Welt beseitigt, und im Schema 13 hat der Dialog bereits auf einer breiten Ebene begonnen. Die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen hat die Voraussetzungen zur Versöhnung mit dem jüdischen Volk geschaffen und jeden Antisemitismus, der sich auf religiöse Gründe stützen wollte, unmöglich gemacht. Im Dekret über den Ökumenismus ist der Wille zur Einheit der Christen in einer Überzeugungskraft zum Ausdruck gekommen, wie man es noch vor wenigen Jahren für unmöglich gehalten hätte, und die ökumenischen Taten des Konzils, die mit dem gemeinsamen Gottesdienst in St. Paul wenige Tage vor Konzilsschluß ihren Höhepunkt erreichten, haben die Aussagen des Dekrets noch übertroffen. Schließlich wurden mit Dokumenten wie den Konstitutionen über die Kirche und die Liturgie oder den Dekreten über das Bischofsamt, die Mission und die Priesterausbildung die Grundlagen zu einem umfassenden Reformwerk gelegt, das jetzt, wo das Konzil beendet ist, erst in seinen allerersten Anfängen steht.

Noch wichtiger als die Konzilsdokumente selbst ist deswegen die Entschlossenheit, mit der man an ihre Verwirklichung geht. Das Zweite Vatikanum hat sein

Ziel erst erreicht, wenn es wahrhaft zum Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der Kirche wird. Die Entwicklung, die es in Bewegung gesetzt hat, darf nicht mehr abgebrochen werden, wenn sich die Kirche nicht selbst untreu werden will. Das Konzil hat Anstöße gegeben, die jetzt aufgenommen und weitergeführt werden wollen. Diese Unabgeschlossenheit ist geradezu das Wesenselement des Zweiten Vatikanums. Es weist über sich selbst hinaus, weil es nur in der Zukunft, nur in der Weiterführung der in ihm aufgebrochenen Impulse seinen Sinn findet. Es hat keine Verurteilungen ausgesprochen und auch keine neuen Dogmen formuliert, weil es nicht Türen versperren, sondern neue Wege öffnen wollte. Deswegen fällt die Entscheidung über Erfolg oder Mißerfolg des Konzils erst in der nachkonziliaren Zeit. Es darf nicht zu einer Episode werden, nach der man wieder zum Geist der Jahre vorher zurückkehrt.

Die strukturellen Reformen im Kirchenrecht und in den kirchlichen Institutionen sind dazu der erste Schritt. Für sich allein aber genügen sie nicht. So unerläßlich es ist, die vom Konzil verlangten neuen Organe zu schaffen und die bestehenden zu reformieren, so falsch wäre es, sich mit solchen praktischen Maßnahmen zu begnügen. Gewiß sind so wichtige Schritte wie die Errichtung der Bischofssynode, die Konstituierung der Bischofskonferenzen, die Reform der römischen Kurie oder die Einsetzung nachkonziliarer Sonderkommissionen eine notwendige Bedingung, wenn das Werk des Konzils überhaupt Bestand haben soll. Institutionen allein garantieren jedoch noch nicht, daß der Geist, aus dem sie entstanden sind, lebendig bleibt. Äußere Formen können weiterexistieren, wenn die ihnen entsprechende Gesinnung längst tot ist. Die besten kollegialen Organe können noch von der absolutistischen und autoritären Mentalität beherrscht werden, die sie eigentlich überwinden sollten. Deswegen geht es vor allem andern um eine Reform der tieferen Haltungen, um eine Änderung der Mentalität, um den Durchbruch eines neuen Geistes. Es kommt darauf an, daß die auf dem Konzil aufgebrochenen geistigen Bewegungen weiterwirken und sich in der ganzen Kirche durchsetzen. Das Konzil hat hier erst einen Anfang gesetzt, noch kein vollendetes Werk hinterlassen.

Obwohl sich das Zweite Vatikanum mit den verschiedenartigsten Themen befaßte und auf den ersten Blick auch ein wenig einheitliches Bild zu bieten scheint, so wird doch in den Diskussionen und Beschlüssen eine Entwicklung sichtbar, die man wohl als die Grunderfahrung des Konzils, als seinen eigentlichen Beitrag zum Selbstverständnis der Kirche in unserer Zeit bezeichnen kann. Diese Entwicklung führt von einem autoritativ-absolutistischen zu einem kollegialen, vom Blick auf die Brüderlichkeit geprägten Kirchenbild, und von einer einseitig abendländisch-lateinischen Sicht der Kirche zur Erfassung ihrer wahren Katholizität. Das Konzil ist sich in neuer Klarheit bewußt geworden, daß die Kirche eine Gemeinschaft von Brüdern ist, in der die Träger des Amtes nicht zum Herrschen, sondern zum Dienen berufen sind, und wo die hierarchische Ordnung nichts anderes als Zeichen

und Garant der Brüderlichkeit aller zu sein hat. Die Kollegialität, von der im Verlauf der Konzilsjahre so oft die Rede war, ist nur der theologisch-rechtliche Ausdruck dessen, was die Brüderlichkeit für die Kirche bedeutet. Der Geist der Offenheit, der Freiheit und des Dialogs, die Bereitschaft, aufeinander zu hören und sich gegenseitig gelten zu lassen, der Wille, zu dem brüderlichen Miteinander zu kommen, das mit dem Begriffspaar Autorität und Gehorsam nicht mehr adäquat eingefangen werden kann, das sind nur einige der Haltungen, die von dieser Kirchenerfahrung des Konzils gefordert werden.

Gleichzeitig wurde man sich in einer ganz neuen Weise der Weite und der Universalität der christlichen Offenbarung bewußt. Schon in den großen Auseinandersetzungen der ersten Sitzungsperiode wurde dem Konzil deutlich, daß sich der eine Glaube auch in anderen Formulierungen, in einem anderen „sprachlichen Kleid", wie es Johannes XXIII. nannte, ausdrücken läßt, ohne seine Identität zu verlieren, ja, daß auch gleichzeitig innerhalb der einen Kirche solche verschiedenen geistigen Welten nebeneinander existieren können und daß in dieser Vielfalt der Glaubens- und Lebensformen erst der innere Reichtum der Offenbarung in Erscheinung tritt. Diese Erfahrung der Katholizität kann einmal die immer noch zu einseitige Vorstellungswelt, in der man den Glauben und die Kirche mit den bisherigen Ausdrucksformen identifiziert, überwinden und die Erkenntnis zur Geltung bringen, daß der Raum der möglichen Formen und Gestalten der christlichen Botschaft viel weiter ist, als man sich in der jeweiligen Gegenwart vorzustellen vermag.

Hier, in den Grunderfahrungen der Brüderlichkeit und der Katholizität liegt die eigentliche Bedeutung des Konzils. Hier hat es die Wege geöffnet, die in die Zukunft führen. Das ist auch der Maßstab, an dem seine Wirkungen einmal gemessen werden. In diese Richtung muß sich das Gesamtbewußtsein der Christen und der Kirche entwickeln, wenn die vom Zweiten Vatikanum gestellten Aufgaben erfüllt werden sollen.

ZEITBERICHT

Das Leben in Nord-Vietnam: Ein Blick in Zeitungen aus Hanoi – China: Erfahrungen chinesischer Ärzte

Das Leben in Nord-Vietnam – Ein Blick in Zeitungen aus Hanoi

Das Leben in Nord-Vietnam steht im Zeichen des Krieges. Für Hanoi gibt es nicht zwei vietnamesische Staaten, sondern nur einen, und dieser eine Staat ist von den USA überfallen worden. Man wird gegen diese, das ist die in der Presse allgemein ausgedrückte Überzeugung, ebenso siegreich sein wie in dem siebenjährigen Krieg gegen Frankreich. Angesichts der amerikanischen Stärke hat man den Schluß gezogen, daß die Armee noch härter geschult werden müsse, militärisch, vor

allem aber ideologisch. Militärisch ist vor allem der Nahkampf und der Nachtkampf zu üben, mit denen man auch die Franzosen niedergerungen hat. Vor allem aber geht es der Führung um die ideologische Schulung der Armee, und man findet ab und zu die Meinung vertreten, daß diese Schulung zwischen den beiden Kriegen nicht straff genug gewesen sei.

Wenn in den Zeitungen von der Partei die Rede ist, dann ist damit nur die eine kommunistische Partei des Landes gemeint, die schon zu einer Zeit im internationalen Kommunismus eine Rolle gespielt habe, bevor Mao dort aufgetreten sei. Die Partei selbst zeigt starke Anlehnung an China; es läßt sich aber nicht übersehen, daß man in Hanoi freizügiger ist als in Peking. Augenblicklich geht es der Partei vor allem darum, neue Mitglieder zu gewinnen. Das gelingt ihr auch zum Teil, vor allem unter den Frauen. 23 % der neuen Mitglieder sind Frauen.

Überhaupt treten die Frauen im zivilen Leben Nord-Vietnams stark hervor, da die meisten Männer eingezogen sind. Ähnlich wie in China, aber weniger abstrakt und mit mehr Rücksichtnahme wird die Rolle der „neuen Frau" in der Gesellschaft beschrieben. Und in der Tat ist die Anteilnahme der Frau am öffentlichen Leben beachtenswert. In der Regierung selbst sind zwei Frauen als Vizeminister vertreten. In den Provinzvertretungen sind 25 % Frauen, in den Gemeinde- und Stadträten 16–17 %. In der Industrie sind 29 % der Arbeiter Frauen, davon in der Leichtindustrie 45 %, in der Schwerindustrie 23 %. In den landwirtschaftlichen Genossenschaften ist ihr Anteil noch größer: 60 %. 30 % der Lehrer sind Frauen, und an der Universität Hanoi sind 76 Frauen als Professorinnen tätig.

Eine besondere Rolle spielen in Vietnam die Intellektuellen, die in ihrem Denken und Fühlen stark von Frankreich beeinflußt sind. Gegen ihren Skeptizismus, ihr westliches Denken richtet sich die Schärfe der Partei. An der Front würden ihnen ihre eingebildeten Probleme schon vergehen. Dort sei das Leben selbst in Frage gestellt und erhalte seine wahren Umrisse.

Aufs Ganze läßt sich nicht übersehen, daß die Disziplin des Volkes nicht mehr so stark ist wie früher, daß sich Ermüdungserscheinungen zeigen, daß Gerüchte über die Bombenzerstörungen und einen baldigen Frieden die Moral des Volkes ins Wanken bringen. So stark, wie sie sein möchten, sind die Nord-Vietnamesen offenbar nicht mehr. *(China News Analysis, Hongkong, Oktober 1965)*

China – Erfahrungen chinesischer Ärzte

Von 1955–1962 sind etwa 200–300 Ärzte nach Hongkong gekommen. Ein großer Teil von ihnen war in Hongkong geboren und hatte nur die Studien und die Ausbildung in Kanton oder in Shanghai gemacht. Andere hatten Verwandte und Angehörige in Hongkong, für deren Besuch sie 1962 die Erlaubnis von den chinesischen Behörden erhalten hatten und von wo sie nicht mehr nach China zurückkehrten.

Aus den nahezu übereinstimmenden Aussagen einiger dieser Ärzte ergibt sich folgendes Bild vom Gesundheitszustand der chinesischen Bevölkerung um das Jahr 1962: Zunächst ging das chinesische Volk willig und bereit auf die Maßnahmen der Regierung zur Förderung der Gesundheit ein. Aber um 1958/1959 kam eine große Wende. Das Volk erlahmte unter den gewaltigen Anstrengungen, die von ihm arbeitsmäßig gefordert wurden. Dazu kam die Mißernte von 1959, die zu strengen Rationierungsmaßnahmen in den Wintern 1959/60 und 1960/61 führten. Die Rationierung war verschieden nach Alter und Arbeit; sie betrug im Durchschnitt 9–10 kg Korn, meist durch Süßkartoffel ersetzt, 125 g Öl und 125 g Zucker im Monat. Kleinere Zuteilungen an Gemüse gab es je nach Jahreszeit. Sojakäse, Bohnen oder Fisch gab es nur selten, Fleisch nur an besonderen Tagen, und dann nur sehr wenig. Die Gesamtration pro Tag betrug ungefähr 1800 Kalorien, während nach den Aufstellungen der Weltorganisation für Gesundheit ein Arbeiter täglich 3200 Kalorien, eine Frau 2300 Kalorien erhalten sollten.

Trotzdem starben nur wenige an Hunger, aber Schwäche und Mattigkeit griffen weit um sich, und der Widerstand gegen ansteckende Krankheiten sank merklich. Ödeme wegen Mangel an Proteinen befielen jung und alt. Manche Kinder, die schlecht ernährt waren, mußten in Kinderkliniken gebracht werden; die klassische Eiweißkrankheit, wie sie sich in unterernährten Gegenden Afrikas, Indiens und Mittelamerikas findet, der Kwaschiokor, trat jedoch nicht auf. Dagegen kam es sehr verbreitet zu Lebererweiterungen, und vor allem bei Kindern zu Leberzirrhose mit tödlichem Ausgang. Einige der Ärzte meinen, daß 50 % der städtischen Bevölkerung von solchen Leberkrankheiten befallen waren, während es auf dem Lande weniger waren.

Von 1962 ab verbesserte sich die Ernährungssituation jedoch sichtlich, und seither haben sich auch die gesundheitlichen Verhältnisse gebessert. Vor allem scheint man gewisse Fortschritte bei der Bekämpfung einer in Mittel- und Südchina sehr verbreiteten Wurmkrankheit gemacht zu haben und ebenso bei der Bekämpfung der Malaria in den Städten. In den Städten werden die meisten Kinder in Kliniken oder Heimen geboren und sofort gegen Pocken und Tuberkulose geimpft. *(The China Quarterly, London, Juni 1965)*

UMSCHAU

Das ökumenische Ereignis des 7. Dezembers 1965

Wie aus den Berichten der Zeitungen allgemein bekannt ist, wurde am vergangenen 7. Dezember während der vorletzten feierlichen Sitzung des Konzils eine gemeinsame Erklärung des Papstes und des Patriarchen von Konstantinopel verlesen, die sich mit den Ereignissen des Jahres 1054 befaßt, das gemeinhin als Beginn der Spaltung zwischen Ost und West in der Kirche angesehen wird. Am Schluß der Sitzung überreichte der Papst dem Metropoliten Meliton von Heliopolis als dem Vertreter des Patriarchen ein Breve, das die im Jahre 1054 über den damaligen Patriarchen von Konstantinopel Michael Kerullarios verhängte Exkommunikation aus dem Andenken der Kirche auslöschen soll. Paul VI. umarmte darauf den Vertreter des Patriarchen Athenagoras, was einen wahren Beifallssturm auslöste, wie man ihn in St. Peter selten erlebt hat.

Gleichzeitig vollzog sich in der Kirche des hl. Georg im Phanar, der Residenz des Patriarchen von Konstantinopel, ein ganz analoger Akt. Patriarch Athenagoras überreichte dem Vertreter des Papstes, Kardinal Laurence Shehan, Erzbischof von Baltimore, einen entsprechenden „Tomos". Auch in Konstantinopel wurde das Ereignis von der griechischen Bevölkerung mit heller Begeisterung begrüßt.

Die Zeitungen – selbst der Osservatore Romano vom 8. XII. 1965, 7 – interpretierten dieses Geschehen als die beiderseitige Aufhebung der im Jahre 1054 erlassenen gegenseitigen Exkommunikationen. Man könnte daraus den voreiligen Schluß ziehen: Wenn die Exkommunikationen abgeschafft sind, dann ist also die Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen wiederhergestellt worden, mit andern Worten: die Spaltung hat aufgehört zu existieren.

Es ist aber sehr genau zuzusehen, was die betreffenden Dokumente denn eigentlich sagen und beinhalten. In der „gemeinsamen Erklärung" heißt es: Papst und Patriarch erklären einmütig, daß sie „gleichfalls bedauern und aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche die Exkommunikations-Sentenzen fortnehmen" („regretter également et enlever de la mémoire et du milieu de l'Eglise les sentences d'excommunications"), die im Jahre 1054 erlassen wurden. Im Breve des Papstes an den Patriarchen steht genau das gleiche in fast wörtlicher

lateinischer Übersetzung: „Sententiam excommunicationis tunc latam ex Ecclesiae memoria evellere volumus ac de eius medio removere."

Man fragt sich unwillkürlich: warum wird hier nicht einfach gesagt: „Wir heben die Exkommunikationen auf"? Das wäre doch klarer gewesen als die etwas gewundene Ausdrucksweise, die man tatsächlich anwandte. Diese wird nur aus den Verhandlungen verständlich, die kurz vorher in Konstantinopel zwischen einer von Rom gesandten Delegation und Vertretern des Patriarchen stattgefunden hatten. Wir sind hierüber von einem der Mitglieder der Delegation genau informiert worden.

Von katholischer Seite wurde gegen den Vorschlag der Griechen, die Exkommunikationen von 1054 einfach aufzuheben, geltend gemacht, daß die Exkommunikation gegen Michael Kerullarios, da dieser längst tot sei, juristisch überhaupt nicht mehr existiere. Was nicht existiert, kann man auch nicht beseitigen. Anderseits kann man das einmal Geschehene auch nicht mehr ungeschehen machen. Die Auffassung der griechischen Vertreter war dagegen eine andere: In ihren Augen war die Exkommunikation gegen den Patriarchen Michael Kerullarios gegen die ganze griechische Kirche gerichtet, und sie existiert daher in ihren Wirkungen noch fort. Ebenso richtete sich der Bannfluch gegen Humbert von Silva Candida – immer nach der Auffassung der Griechen – gegen die ganze lateinische Kirche, und er ist deshalb bis heute noch wirksam[1]. Man diskutierte in Konstantinopel einen ganzen Tag lang über dieses Problem. Die Formulierung, auf die man sich schließlich einigte und die in der „gemeinsamen Erklärung" vorliegt, ist eine Kompromißlösung; daher ihre Unbestimmtheit.

Beide Teile waren sich aber darin einig, daß die Ereignisse von 1054, insbesondere die damals ausgesprochenen Bannflüche, auch heute noch ein reales Hindernis für die Verständigung zwischen den beiden Kirchen darstellen. Dieses Hindernis wollte man aus dem Wege schaffen. Das wird sowohl in der „gemeinsamen Erklärung" wie im Breve des Papstes ausdrücklich betont. Im „Tomos" des Patriarchen wird das gleiche zu lesen sein.

Der Führer der griechischen Delegation, die in Konstantinopel verhandelte, Metropolit Chrysostomos Konstantinidis, der am Päpstlichen Orientalischen Institut studiert hat, erklärte vor der Presse: „Es handelt sich um den ersten offiziellen Schritt – und zwar um einen in höchstem Grade konkreten Schritt – auf dem Wege zu einem theologischen Gespräch, das zwischen den beiden Kirchen in naher Zukunft stattfinden wird" (Il Messaggero, Rom 8. XII. 1965).

Die Diskussion in Konstantinopel machte wiederum den Unterschied im Kirchenverständnis, der zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche besteht, deutlich. Für die Griechen sind die römische und die griechische Kirche, die sich – nach der Auffassung der heutigen Griechen – im Jahre 1054 gegenseitig exkommunizierten, zwei wesentlich gleichgeordnete Teile der einen universalen Kirche. Rom hat freilich vor Konstantinopel einen Ehrenvorrang. Das gaben auch die griechischen Unterhändler im November 1965 in Konstantinopel durchaus zu, und sie wünschten selbst, daß in den auszuarbeitenden Dokumenten Rom immer vor Konstantinopel genannt werde. So verlange es die von den Ökumenischen Konzilien festgesetzte rechte Ordnung. Die lateinischen Unterhändler hatten vorgeschlagen, einmal Rom und einmal Konstantinopel an erster Stelle zu nennen. Die Exkommunikation von 1054 bedeutete den Abbruch der normalen „communio" (Gemeinschaft) zwischen den beiden Teilkirchen. Sie bestehen aber auch nach der Exkommunikation als echte Kirche weiter fort. Für die Katholiken ist eine gegen Rom gerichtete Exkommunikation überhaupt ein Unding, von vornherein null und nichtig. Eine Teilkirche, die von Rom exkommuniziert wird, der Rom seine „communio" entzieht, hört nach traditioneller katholischer Auffassung damit auf, wirklich Kirche zu sein, weil die Gemeinschaft mit dem Oberhaupt der Gesamtkirche zum Kirche-Sein wesentlich und unerläßlich ist. Die Gesamtkirche kann nicht in sich selbst

1 Über den Gang der Ereignisse im Schicksalsjahre 1054 siehe eine kurze Darstellung bei: W. de Vries, Orthodoxie und Katholizismus (Freiburg 1965) 59 ff.

gespalten sein. Diese rigorose Auffassung wurde von den Päpsten des Mittelalters und nicht bloß von diesen vertreten[2]. In unserer heutigen ökumenisch denkenden Zeit sieht man die Dinge auch auf katholischer Seite freilich anders an: Zwischen Rom und den getrennten Ostkirchen besteht eine wenn auch unvollkommene Gemeinschaft, die in der gleichen Eucharistie, im weitgehend gleichen Glauben und in der Liebe ihren Ausdruck findet. Deshalb sind diese getrennten Gemeinschaften in einem wahren Sinne Kirchen. So spricht das Dekret über den Ökumenismus von den östlichen getrennten Gemeinschaften unbedenklich als von Kirchen (Nr. 14 ff.). Man soll sich um die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen den orientalischen Kirchen und der katholischen bemühen (Nr. 14). Eine gewisse, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft existiert also bereits. Die „gemeinsame Erklärung" vom 7. Dezember redet in genau dem gleichen Sinn.

Bei den Verhandlungen Ende November 1965 in Konstantinopel hat man es auf Antrag der Katholiken bewußt vermieden, klar und unzweideutig von Aufhebung der Exkommunikationen zu sprechen, wenn auch der Sache nach eine solche Aufhebung – soweit sie überhaupt möglich ist – gemeint ist. In der Frage der Bedeutung der Exkommunikationen von 1054 ist es in Konstantinopel zu einem Kompromiß gekommen, der ebenfalls mehr der lateinischen Auffassung als der griechischen gerecht wird. Nach der Meinung der Griechen bedeutete die Exkommunikation des Kirchenhauptes oder eines offiziellen Vertreters einer Kirche in sich bereits den Ausschluß der ganzen betreffenden Kirche aus der kirchlichen Gemeinschaft der exkommunizierenden Kirche. Die Griechen gestanden bei den Verhandlungen zu, daß sich die Exkommunikationen von 1054 gemäß der Intention ihrer Urheber – soweit wir es heute beurteilen können – nur gegen Einzelpersonen richteten und deshalb keinen Bruch der Gemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel bedeuteten. Unter dieser Voraussetzung kann dann freilich von einer Aufhebung der Exkommunikation gegen längst verstorbene Personen nicht die Rede sein.

Daß die Griechen es ursprünglich anders meinten, geht auch aus den Zeitungsmeldungen hervor, die – freilich verfrüht – (so L'Avvenire d'Italia 24. XI. 1965, 1) von einer Aufhebuneg der Exkommunikation gegen Papst Leo IX. durch die Hl. Synode von Konstantinopel sprachen. Die reale Grundlage dieser Zeitungsmeldungen war die Tatsache, daß sich die Hl. Synode schon vor Ankunft der römischen Delegation mit dieser Frage befaßt hatte, und zwar im Sinn einer Aufhebung des Bannes gegen die ganze römische Kirche, den sie in dem Akt von 1054 sah. Leo IX. war allerdings zur Zeit der Exkommunikation tatsächlich schon seit mehr als drei Monaten nicht mehr unter den Lebenden. Ob die Nachricht von seinem am 19. April erfolgten Tode am 24. Juli schon bis nach Konstantinopel gedrungen war, ist strittig. Die Postverbindung war damals sehr schlecht und langwierig.

Wenn wir uns die Texte der Exkommunikationsdekrete von 1054 genauer ansehen, müssen wir sagen, daß sich die von beiden Seiten geschleuderten Bannflüche, aller Wahrscheinlichkeit nach, tatsächlich nur gegen einzelne Personen richteten. Die Legaten des Papstes, die am 16. Juli 1054 während des Gottesdienstes die Bannbulle auf dem Altar der Hagia Sophia niederlegten, erklärten darin: „Auf Grund der Autorität des Hl. Stuhles, dessen Gesandte wir sind, ... und der ganzen katholischen Kirche schleudern wir gegen Michael und seine Anhänger das Anathem, das unser Papst für den Fall, daß sie sich nicht bekehren wollten, ausgesprochen hatte." Die Namen dieser Anhänger werden dann ausdrücklich genannt. Es sind: Leo, Erzbischof von Ochrida, und Konstantin, der Kanzler des Patriarchen Michael. Freilich werden auch unbestimmt noch „andere, die ihnen folgen", mit dem gleichen Anathem belegt. Aber von der ganzen Kirche von Konstantinopel ist in dem Dokument nicht die Rede[3].

2 Vgl. W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens (Freiburg 1963) 328 ff.; über die Lehre der neueren Päpste 342 ff.

3 Siehe den Text der Bannbulle bei Migne PL 143, 1002–1004.

Die griechische Synode, die am 24. Juli 1054 in Konstantinopel tagte, schleuderte das Anathem gegen das „gottlose Schriftstück" (die Bannbulle Humberts) und dessen Urheber, die es geschrieben haben, gegen alle, die ihm zustimmten oder mit ihrem Rat dazu mithalfen[4]. Auch hier geht es nicht um die ganze lateinische Kirche, sondern um Einzelpersonen. Es ist hervorzuheben, daß Michael Kerullarios der Auffassung war, Humbert sei nicht vom Papst, sondern von Argyros, dem byzantinischen Statthalter in Süditalien, gesandt worden (PG 120, 741). Der Bannstrahl Michaels richtete sich also bestimmt nicht gegen Leo IX.

Man hat bei den Verhandlungen in Konstantinopel Ende November 1965 wohl bewußt andere Lösungsmöglichkeiten beiseite gelassen, weil sie mit schwierigen kanonistischen und historischen Fragen zusammenhängen, auf deren Diskussion man sich nicht einlassen wollte. Man hätte die Exkommunikation gegen Michael Kerullarios für ungültig erklären können, weil der Auftraggeber, Leo IX., bereits gestorben war. Aber die Kanonisten streiten darüber, ob dieser Umstand die Vollmacht zur Exkommunikation aufhob oder nicht[5]. Man hätte auch die Frage aufwerfen können, ob das Anathem gegen Michael nicht wegen der inneren Haltlosigkeit der in der Bulle erhobenen Vorwürfe als nichtig zu betrachten sei. Dafür wäre aber eine eingehende historische Untersuchung nötig gewesen, auf die man lieber verzichtete. Das Resultat der Verhandlungen war also wie gesagt ein Kompromiß.

Es ist hervorzuheben, daß gemäß der „gemeinsamen Erklärung" mindestens sehr wahrscheinlich das Ereignis von 1054 noch nicht den Bruch zwischen Rom und Konstantinopel bedeutete. Zu diesem Bruch kam es erst später. Der genaue Zeitpunkt wird in der Erklärung nicht angegeben. Die ganze Frage ist unter den Historikern strittig. Manche sehen in der Tatsache, daß schon zur Zeit des Patriarchen Sergius II. (1001–1019) der Name des Papstes aus den Diptychen gestrichen wurde, einen Beweis, daß damals schon das Schisma begann. Die Sendung Humberts durch Leo IX. wäre demnach ein fehlgeschlagener Unionsversuch und nicht der Beginn des Schismas. Andere setzen den Beginn der Spaltung erst später an. Jedenfalls wurde das Ereignis von 1054 von den Zeitgenossen nicht sonderlich beachtet. Sie sahen darin nur eine Episode in dem ewigen Streit zwischen dem Alten und dem Neuen Rom. Jedenfalls sah bereits Gregor VII. (1073–1085) die Griechen als Häretiker an, die vom katholischen Glauben abgefallen seien[6].

Außerordentlich erfreulich ist es, daß in der „gemeinsamen Erklärung" von Papst Paul und vom Patriarchen Athenagoras rückhaltlos die Fehler zugegeben werden, die auf beiden Seiten begangen worden sind. Papst und Patriarch bedauern und beklagen gemeinsam „die beleidigenden Worte, die grundlosen Anklagen und die verurteilungswürdigen Taten", die sich beide Parteien zu Schulden kommen ließen. Tatsächlich strotzt die Bannbulle Humberts von Beleidigungen und falschen Anklagen. Er verstieg sich selbst zu der unsinnigen Behauptung, die Griechen hätten das Filioque aus dem Credo gestrichen, wo doch die Lateiner es – aus guten Gründen – eingefügt hatten. Paul VI. hat schon in seiner Eröffnungsrede zur 2. Sitzungsperiode des Konzils die Bitte um Verzeihung für die auch von katholischer Seite begangenen Fehler ausgesprochen. Die gleiche Bitte wiederholte das Dekret über den Ökumenismus (Nr. 7). Man kann also heute offen die schweren Fehler zugeben, die Rom im Verkehr mit den andern im Laufe der Jahrhunderte begangen hat und die zum Teil das tiefverwurzelte Mißtrauen gegenüber dem Hl. Stuhl, das wir immer wieder gerade bei den getrennten Ostchristen finden, verständlich machen. Wir haben darüber in unserem Buch „Rom und die Patriarchate des Ostens" eine umfangreiche Dokumentation beigebracht. Die erste Bedingung für die Anbahnung der Wiedervereinigung ist der Abbau des Mißtrauens. Dazu braucht es rückhaltlose Offenheit und

4 Migne PG 120, 748 B.

5 Vgl. zur Sache: E. Herman, I Legati inviati da Leone IX nel 1054 a Costantinopoli erano autorizzati a scomunicare il patriarca Michele Cerulario?, in: Orientalia Christiana Periodica VIII (1942) 209 ff.

6 Vgl. E. Caspar, Das Register Gregors VII., in. Mon. Germ. Hist. II, 1 (Berlin 1920) 189, Brief II, 49.

Ehrlichkeit in der Darstellung der Geschichte und ihrer Fehlgriffe. Allein diese Offenheit gewinnt das Vertrauen, während jeder Versuch, die Fehler der Vergangenheit zu vertuschen und zu bemänteln, uns nur unglaubwürdig macht und deshalb der Kirche schadet.

Die gemeinsame Erklärung beugt mit aller Klarheit einem möglichen falschen Verständnis der versöhnlichen Geste vor. Es sind damit – so wird ausdrücklich betont – noch nicht alle Unterschiede und Gegensätze überwunden, die auch heute noch zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche bestehen. Darüber sind sich beide Teile völlig klar. Mit anderen Worten: die Aufhebung der Exkommunikation bedeutet noch keine Wiederherstellung der „communio", der vollen Gemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel. Aber es besteht – so die Erklärung – auf beiden Seiten der aufrichtige Wille zur Versöhnung, die Bereitschaft zum Dialog, der mit der Gnade Gottes einmal zur Wiederherstelluneg „der vollen Einheit im Glauben, der Brüderlichkeit und des sakramentalen Lebens, wie sie zwischen den beiden Kirchen im ersten Jahrtausend des Lebens der Kirche bestanden hat", führen wird.

Die Wiederherstellung dieser Einheit ist also das Ziel. Auf dem Wege zu diesem Ziele will die Geste der Versöhnung, die in der Annullierung der Exkommunikationen von 1054 geschehen ist, nur eine Etappe sein. – Es wird hier also klar von höchster Stelle die alte Konzeption der Union als einer Absorbierung in eine zentralistisch geleitete Einheitskirche, wie sie lange maßgebend gewesen ist, aufgegeben. Die organische Einheit zwischen Ost und West, wie sie im ersten Jahrtausend bestanden hat, ist das Ideal. Diese Einheit ließ die Einzelkirchen in ihrer Eigenart bestehen. Sie waren verbunden in demselben Glauben, dem gleichen hl. Opfer und in der Liebe. Über allen stand die brüderliche Autorität des Nachfolgers Petri, dessen Primat ein Primat des Dienens und der Liebe war. Nur ein solcher Primat, der den Einzelkirchen eine weitgehende Selbständigkeit in der Ordnung ihrer eigenen Angelegenheit läßt, hat Aussicht, einmal von den heute noch getrennten Ostchristen anerkannt zu werden.

Der gute Wille zur Versöhnung ist heute auf beiden Seiten mehr denn je vorhanden. Der Beifallssturm in St. Peter, als Papst Paul und der Vertreter des Patriarchen von Konstantinopel einander brüderlich umarmten, und die Begeisterung des griechischen Volkes in Konstantinopel haben bewiesen, daß das Anliegen der Wiedervereinigung heute wirklich von weiten Kreisen tief empfunden wird. Der 7. Dezember 1965 brachte uns ein ökumenisches Ereignis, das in die Geschichte der Bemühungen um die Einheit zwischen Ost und West eingehen wird.

Wilhelm de Vries SJ

Voraussetzungen deutscher Bildungshilfe für Entwicklungsländer

Das am 24. Mai 1965 vom Wissenschaftlichen Beirat beim Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit verabschiedete Gutachten zur Bildungshilfe[1] ist ein beachtliches Dokument. Wenn auch das Schwergewicht des Gutachtens auf den Erwägungen über Maßnahmen in den Empfängerländern der Hilfe liegt, so wird doch an verschiedenen Stellen mit großer Eindringlichkeit auf eine Reihe von Voraussetzungen hingewiesen, die im deutschen Bildungswesen geschaffen werden müssen, wenn eine wirksame Hilfe ermöglicht werden soll. Dabei werden Gesichtspunkte herausgestellt, die wegen ihrer Bedeutung für die Gesamtkonzeption der Bildungshilfe, ja für die Zukunft des deutschen Bildungswesens überhaupt, eine gesonderte Betrachtung verdienen.

Aspekte der Hilfe im Empfängerland

Es wäre ein müßiges Unterfangen, den Inhalt des Gutachtens hier wiedergeben zu wollen. Dazu ist sein Gedankengang zu vielschich-

1 Veröffentlicht im Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung, Nr. 127 vom 24. Juli 1965, S. 1028–31; Nr. 128 vom 27. Juli 1965, S. 1037–40; Nr. 129 vom 28. Juli 1965, S. 1046–48.

tig und die Zahl der behandelten Probleme zu groß. Es sei aber trotzdem ein kurzer Überblick über allgemeine Gliederung und wichtigste Aussagen des Dokuments gegeben.

In zwei grundlegenden Abschnitten wird zunächst über die Rolle des Bildungswesens in der Entwicklung und über Gegenstand und Wesen der Bildungshilfe gehandelt. Dabei wird festgestellt, daß sich die Bedeutung des Bildungswesens gerade auch für die wirtschaftliche Entwicklung immer deutlicher zeigt: „... Als bestimmend für den notwendigen umfassenden Wandel gilt die geistige Bereitschaft und Fähigkeit für modernes wirtschaftliches Denken, für neue Techniken, Organisationsformen und Verhaltensweisen. Den Bildungseinrichtungen fällt die entscheidende Rolle zu in dem Bemühen, solche Bereitschaft aus der vorgegebenen kulturellen Situation heraus zu entwickeln, bisher ungenutzte geistige Fähigkeiten auszubilden und möglichst große Teile der Bevölkerung für gewandelte Gesellschaftsformen zu erziehen" (1028).

In einem weiteren Abschnitt über die Träger der Bildungshilfe wird deren mögliche Vielfalt herausgestellt. Neben den Regierungen kommen auch „nachgeordnete Körperschaften und nichtöffentliche Organisationen" in Frage, wie „Firmen, Kirchen, Wohlfahrtsverbände, Gewerkschaften, Genossenschaften, Universitäten", die mit entsprechenden Einrichtungen des Empfängerlandes möglichst in partnerschaftliche Zusammenarbeit treten sollen (1029). In diesem Zusammenhang wird auf die Vorteile multilateraler Maßnahmen hingewiesen.

Der nächste Abschnitt des Gutachtens, der von den Formen der Bildungshilfe handelt, gibt darüber eine ins einzelne gehende Übersicht, nicht ohne vorher auf das Ungenügen der bisherigen Unterscheidung in Kapitalhilfe, Technische Hilfe und Strukturhilfe hingewiesen zu haben.

Nach diesen Klarstellungen geht das Gutachten auf Einzelheiten in den verschiedenen Bereichen des Bildungswesens ein. Bemerkenswerterweise wird als erstes die außerschulische Erziehung und Bildung sowohl der Jugendlichen wie auch der Erwachsenen behandelt. Was dann über die Primarschulen (und die dazu gehörige Lehrerbildung), über die Sekundarschulen sowie über die Berufsausbildung gesagt wird, ist sehr abgewogen und beherzigenswert. Dies gilt z. B. auch für die vieldiskutierte Frage, ob und wieweit die Ausbildung von Leuten aus den Entwicklungsländern in Deutschland sinnvoll und vorläufig noch notwendig ist, oder für das Problem der bisher in den Entwicklungsländern meist ungenügenden Ausrichtung der Schule auf die konkreten Erfordernisse des Landes, besonders in bezug auf die landwirtschaftliche Entwicklung.

Auch der Abschnitt über Hochschulen und Forschungsinstitute handelt von dem Problem, ob die Ausbildung besser in Deutschland oder im Entwicklungsland selbst erfolgen soll, was sich schon darin ausspricht, daß er durch zwei Überschriften „Hochschulen und Forschungsinstitute in Entwicklungsländern" und „Studium und Forschung in der Bundesrepublik Deutschland" zweigeteilt ist. Mit Erwägungen über „Ansprüche der Bildungshilfe an Bildungswesen und Wissenschaft des Geberlandes" schließt das Gutachten. Auf diesen speziellen Punkt wird noch zurückzukommen sein.

Grenzen und Möglichkeiten eines deutschen Beitrages

Es wäre fehl am Platze, wollte man sich über das Ausmaß der tatsächlichen deutschen Hilfe Illusionen machen. Das Gutachten spricht dies klar aus: „Unter den großen, Hilfe gebenden Ländern steht die Bundesrepublik schon heute im relativen Personaleinsatz für Bildungshilfe an letzter Stelle ... Wenn sich die gegenwärtig feststellbaren Trends ... fortsetzen, dann wird der Beitrag der Bundesrepublik zur Bildungshilfe im Vergleich zu anderen hochentwickelten Ländern in Zukunft wahrscheinlich noch geringer sein als heute" (1048). Als stärkstes Hindernis wird in diesem Zusammenhang die „allgemeine Knappheit an qualifizierten Kräften, insbesondere an Lehrern aller

Schularten" genannt, eine Knappheit aber, die – das sei hinzugefügt – in ähnlicher Weise auch in den anderen Industriestaaten anzutreffen ist. Ein für Deutschland spezifisches Hindernis liegt auf dem Gebiet der Sprache: „Das personelle Problem wird dadurch verschärft, daß die deutsche Sprache in den Entwicklungsländern im allgemeinen nicht verstanden wird, während die Verallgemeinerung der fremdsprachlichen Ausbildung in der Bundesrepublik Deutschland noch in den Anfängen steht" (1030). Dies birgt Schwierigkeiten in sich, die Länder, wie Frankreich, England oder die USA in gleichem Maße nicht kennen, da für deren Personal, zumindest in weiten Gebieten der Welt, die verbreitete Schul- und Verkehrssprache mit der Muttersprache zusammenfällt. Die Vorbereitung deutscher Hilfskräfte ist also langwieriger und ihr Einsatz gerade in Lehrfunktionen besonders schwierig.

In engem Zusammenhang mit den Fragen einer gründlichen Vorbereitung steht das Problem der beruflichen Laufbahn von Deutschen, die sich für einen Dienst in Übersee ausbilden und einsetzen lassen wollen. Die früheren Kolonialmächte sind uns offenbar in ihren diesbezüglichen beamtenrechtlichen Regelungen weit voraus, was auch den zahlenmäßig sehr hohen Personaleinsatz, in der Bildungshilfe Frankreichs etwa, erklärt. Das Gutachten macht hier interessante Vorschläge: „Als Konsequenz intensiverer und kostspieligerer Vorbereitung des Personals für den Einsatz in der Bildungshilfe ergibt sich die Notwendigkeit, die vertraglichen Mindestfristen für diese Tätigkeit und die durchschnittliche Gesamtdauer des tatsächlichen Einsatzes zu verlängern. Das ist nur praktikabel, wenn die Tätigkeit in der Entwicklungshilfe mehr als bisher als Teil einer beruflichen Laufbahn anerkannt wird. Es wird zwar nicht möglich sein, alle in der Bildungshilfe Tätigen nach dem Muster des Auswärtigen Dienstes als einen Personalstab zu behandeln, der im Wechsel zwischen Inland und Ausland hauptberuflich für die gleiche Gesamtaufgabe arbeitet. Für einen wachsenden Teil des Personals in der Bildungshilfe sollte dies jedoch angestrebt werden" (1030).

Entsprechendes müßte übrigens auf dem Gebiet des Hochschulwesens möglich sein, da diesem – wie gleich noch gezeigt werden soll – besonders vordringliche Aufgaben sowohl für die Heranbildung wissenschaftlicher Nachwuchskräfte wie auch für die Beratung der Entwicklungsländer gestellt sind. Mit Recht sagt daher das Gutachten, daß Lehrstühle und Institute in genügender Zahl bereitstehen sollen, „von denen aus die Diskussion ihr Niveau erhält und wo Personal für die Aufgaben der Bildungshilfe ausgebildet wird" (1048). In Anbetracht der besonderen Situation von Hochschullehrern wird an anderer Stelle gesagt: „Dabei geht es nicht nur darum, den Aufenthalt von Dozenten im Ausland zu finanzieren. Es ist auch für zwischenzeitliche Heimataufenthalte und für die Übergangsbedürfnisse nach der Rückkehr Sorge zu tragen." Und es wird hinzugefügt: „Die Hochschulen müssen instandgesetzt werden, die Zahl der habilitierten Dozenten über das Maß hinaus zu vergrößern, das für die Aufgaben im Inland als erforderlich gilt" (1047). Die besondere Struktur des deutschen Hochschulwesens dürfte darüber hinaus allerdings noch weitere Maßnahmen fordern, wenn das berufliche Risiko für einen Wissenschaftler, der sich auf einige Jahre aus dem räumlichen Bereich der Gelehrtenrepublik entfernt, nicht zu groß sein soll!

Trotz dieser Hindernisse und Schwierigkeiten ist der Katalog von konkreten Hilfsmöglichkeiten, die das Gutachten aufzählt, noch sehr umfangreich. Da wären vor allem die personellen Möglichkeiten zu nennen, die allerdings gewissen Prioritäten unterworfen werden sollten: „Da ein Masseneinsatz von Personal nicht in Frage kommt, ist es wichtig, die Hilfe so auszuwählen, daß bei relativ geringem Personaleinsatz größte Wirkung zu erwarten ist. Das ist besonders der Fall bei Hilfe durch Forschung und Beratung sowie in der Ausbildung von Lehrern, Ausbildern, Beratern, Planern und Wissenschaftlern" (1030). Neben den Möglichkeiten der Beratung in den unmittelbaren Sachfragen von Wirtschaft, Landwirtschaft betont das Gutachten nachdrücklich auch die Beratung im Bildungswesen selbst. So bei

Reform der Lehrerbildung, der Entwicklung von Unterrichtsmethoden und der Verwendung von Lehrmitteln (1038), wobei bezeichnenderweise an anderer Stelle die „Möglichkeiten einiger neuer Wissenschaftszweige, die sich mit den Fragen der Bildungsplanung und der Effizienz des Lehrens und Lernens befassen", erwähnt sind. „Da das Lernen", so heißt es dort weiter, „eine zunehmend wichtigere Rolle in den künftigen Weltentwicklungen spielen wird, bedarf die Wissenschaft von den Lernvorgängen und der Lernorganisation besonderer Förderung. Ihre Ergebnisse können wahrscheinlich sehr dazu beitragen, das schnelle Aufholen zu ermöglichen, das die Entwicklungsländer wollen. Welche erlernbaren Qualitäten eigentlich in verschiedenen Phasen der gesellschaftlichen Entwicklung benötigt werden, und wie diese Qualitäten auf die wirtschaftlichste und schnellste Art in Bildungseinrichtungen hervorgebracht werden können, darüber ist bisher sehr wenig bekannt. Sehr viel mehr darüber zu erfahren, ist möglich. Es bedarf dazu einer Forschungsanstrengung, die vielleicht der wichtigste Beitrag der hochentwickelten Länder zur Bildungshilfe sein könnte" (1048).

Ein Wendepunkt in der Bildungskonzeption

Es wäre aber falsch, angesichts der Aufgaben, die dem deutschen Bildungswesen durch die Entwicklungsprobleme gestellt werden, zu befürchten, daß durch die finanziellen und personellen Anforderungen Nachteile für die Bildungsaufgaben in Deutschland selbst entstehen. Das Gutachten stellt mit Recht fest: „Das Bildungswesen der Bundesrepublik wird damit ... möglicherweise mehr gefördert als je zuvor" (1047).

Der Grund dafür ist die Tatsache, daß die Entwicklungsproblematik nicht auf einer vorübergehenden Aufgabe der entwickelten Länder beruht, die so nebenbei in ein paar Jahren oder auch Jahrzehnten gelöst werden kann. Sie geht vielmehr auf eine Neustrukturierung der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Bezüge der gesamten Menschheit zurück, die eine Neuorientierung auch des deutschen Bildungswesens nahelegt, wenn dieses nicht hinter den Anforderungen der Zukunft zurückbleiben soll: „Der neue Ansatz der Bildungsarbeit geht hervor aus dem Bemühen um geistige Bewältigung der zu einer dynamischen Einheit zusammenwachsenden Kultur der ganzen Erde ... Wie der neue geistige Horizont für die Zeitgenossen um 1800, die Träger der humanistischen Bildungsidee, die Einheit des alle landesfürstlichen Engen übergreifenden Volkes oder der Nation war, so wächst heute die ganze Erde im Medium der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation zu einer neuen Einheit zusammen; die alten Kulturkreise werden aufgebrochen, ein Vorgang, der auch vor unserem eigenen Kulturkreis nicht haltmacht. In diese neue Einheit der Welt geistig hineinzuwachsen", so fährt das Gutachten fort, „ist die geschichtlich entscheidende Bildungsaufgabe unserer Zeit. Wer in der erdumfassenden Zivilisation real und nicht nur ideologisch zu Hause sein will, muß diese neue Welt gründlich kennenlernen, ihre Probleme in die alltägliche Berufsarbeit hineinzudenken und in ihr zu lösen vermögen. In diesem Sinne kann Bildungshilfe gegenüber den Entwicklungsländern dazu beitragen, die deutschen Bildungsprogramme vor nationaler Enge zu bewahren. Nur mit dem Ziel eines realen Weltbürgertums können die Deutschen zu Partnern in der Bildungshilfe werden und in der Begegnung mit fremden Kulturen geistige Weite und Fülle gewinnen" (1047 f.).

Solche Gedankengänge sollten ernst genommen und bei den Diskussionen um die Schul- und Hochschulreform beachtet werden[2]. „Das Programm der Bildungshilfe", so schließt darum das Gutachten mit Recht, „ist eine Herausforderung, die verlangt, Ausbau und Reform unserer Bildungseinrichtungen weit über die aus internen Notwendigkeiten entstandenen Pläne hinauszuführen" (1048).

Heinrich Krauss SJ

---

[2] Vgl. auch Alfons Otto Schorb, Pädagogische Voraussetzungen und Aspekte eines deutschen Beitrages zur Entwicklungshilfe, in: Civitas – Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, I (1962) 44 ff.

BESPRECHUNGEN

Theologie

DANIELOU, Jean: *Vom Ursprung bis Babel.* Genesis I–XI. Frankfurt a. M.: J. Knecht 1965. 102 S. Geb. 7,80.

Der Leser findet hier eine leicht verständliche Darstellung der religiösen Lehre, die die ersten Kapitel der Bibel geben wollen, die Lehre von der Erschaffung, vom Menschen, vom Geheimnis der Sünde, von Adam als dem Gegenbild Christi und von der Beurteilung der Menschheit und ihrer kulturellen Bestrebungen, wie sie sich in der Völkertafel und der Erzählung vom Turmbau zu Babel darstellt.

A. Brunner SJ

Im Zeugnis der Bibel. Bd. 1: VAN JERSEL, Bastiaan, M. F.: Der Gott der Väter im Zeugnis der Bibel. 103 S.
Bd. 2: DE GROOT, Adrianus: Das Wunder im Zeugnis der Bibel. Salzburg: Otto Müller 1965. 112 S. je 6,50.

Die Sammlung will den religiösen Inhalt der Bibel in kleinen Monographien weiteren Kreisen zugänglich machen. So stellt die erste dar, wie Israel seinen Gott sah und was es von ihm erwartete. Diese Erkenntnis ist vom Neuen Testament übernommen, vertieft und erweitert worden. Ausgezeichnet ist diese Offenbarung gegenüber den damaligen heidnischen Religionen vor allem dadurch, daß der Gott Israels nicht nur der Herr der Natur ist, sondern vor allem der Herr der Geschichte, durch die er sich offenbart.

Das zweite Bändchen behandelt zuerst das Wunder im Alten Testament. Das Wunder ist vor allem ein außergewöhnliches und unerwartetes Geschehen, durch das Gott dem Volke Israel Hilfe bringt. Es umfaßt also mehr als der strenge Wunderbegriff der heutigen Theologie; die damaligen Israeliten kannten ja unseren Naturbegriff nicht. Aber von dieser Auffassung ist für immer bleibend, daß das Wunder eine Begegnung mit Gottes Macht ist, die den Menschen aufs tiefste erschüttert und ihn zur Besserung seines Lebens aufruft. Auch im Neuen Testament haben die Wunder wesentlich diesen Sinn; die Ankunft des Reiches Gottes mit seiner anfänglichen Verwirklichung der eschatologischen Güter soll erwiesen werden. Dazu haben die Wunder Jesu für jeden Evangelisten je nach der eigenen Absicht ihres Berichtes eine besondere Bedeutung, die für Matthäus und Johannes in eigenen Kapiteln dargestellt wird.

Die Büchlein bieten eine gute Hilfe für Bibelkreise und Katechese. *A. Brunner SJ*

DE HAES, Paul: *Die Schöpfung als Heilsmysterium.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1964. 284 S. Geb. 21,80.

Der Sinn der Bibel ist nicht, profane Kenntnisse um ihrer selbst willen zu geben, schon gar nicht solche naturwissenschaftlicher Art; sie will Offenbarung übermitteln, das heißt, Erkenntnis des Urteilens und Waltens Gottes und darin zeigen, wie Gott selbst ist in dem, was den eigenen Kräften eines jeden Geschöpfes unzugänglich bleibt. Auch diese Erkenntnis steht aber im Dienst des vom Menschen zu erlangenden Heils; denn dessen Natur und der Weg dazu sind davon bestimmt, wer Gott ist, ob eine mehr oder weniger unterpersönliche Weltmacht oder ein rein personhafter und darum ganz weltüberlegener Gott.

Aus dieser Auffassung heraus behandelt das vorliegende Buch den Schöpfungsglauben Israels und seine allmähliche Entfaltung im Lauf der Geschichte. In den ältesten Texten wird die unbedingte Weltüberlegenheit und Oberherrlichkeit des Gottes, der Israel frei erwählt hat, hervorgehoben; das Naturgeschehen, in dem die Nachbarvölker verschiedene göttliche Mächte wirksam glaubten, ist ebenso in seiner Hand wie die fremden Nationen und ihre Herrscher. Die Betonung der freien Erwählung Israels weist darauf hin, daß dieser Gott nicht auf Gedeih und Verderb an sein Volk gebunden ist wie die Götter der andern Völker. Wegen dieser unbedingten Macht kann

sich Israel auf diesen Gott verlassen; er wird seinem Bund treu bleiben und keine fremde Macht wird ihn daran hindern können. Immer klarer tritt als letzter Grund dieser absoluten und allumfassenden Oberherrlichkeit Gottes, deren Umfang mit dem sich ausweitenden Horizont des Volkes immer besser erkannt wird, die Tatsache hervor, daß dieser Gott Himmel und Erde erschaffen hat. Schließlich veranlaßt der Zusammenstoß mit den Religionen von Assur und Babel, deren Kultur der Israels weit überlegen war, dazu, diese Erkenntnis klar auszusprechen und damit all das, was diese Völker als göttlich verehrten, als geschaffen von dem einen Gott aufzuzeigen, wie es Gn 1 geschieht; der Gott, der alles erschaffen hat, auch alle Nationen ins Dasein gerufen hat, ist der Bundesgott Israels und der allein wahre Gott. Ihm allein soll Israel mit ungeteilter Hingabe dienen, weil er der einzige ist. Darum kennt Israel keine Kosmogonien und noch weniger Theogonien, Mythen über die Entstehung der Götter, wie die umliegenden Nationen; Israel weiß um keine Zeit, wo Jahwe nicht gewesen wäre. Und weil dieser Gott über allem steht, ist er auch der Herr der Geschichte und erweist seine Macht in ihr und durch sie, eine Wahrheit, die den andern Völkern unbekannt geblieben ist. Schließlich geht ein letztes Kapitel auf die Bedeutung des Schöpfungsglaubens im Neuen Testament ein.

So erweist dieses Werk in einer leicht verständlichen Darstellung die religiöse Bedeutung des Schöpfungsglaubens und gibt zugleich ein schönes Beispiel, wie auch das Alte Testament durch Predigt und Katechese für das christliche Leben nutzbar gemacht werden kann.

Die mehrfache Ablehnung der Anwendung der Kausalität auf die Schöpfung und die Bezeichnung Gottes als prima causa trifft nicht den richtigen Punkt. Falsch wäre diese nur, wenn man alle Ursächlichkeit naturhaft verstehen wollte, wozu unsere Zeit allerdings sehr geneigt ist. Aber was Kausalität ist, erfahren und verstehen wir nicht im Bereich des Naturhaften, sondern in dem des Menschlich-Personhaften; erst von da aus können wir wissen, daß es sich auch in der Natur um wirkliche Kausalität handelt. Die personhafte Ursächlichkeit, die allein wirklich Neues hervorbringt, ist die einzige Erfahrung, von der aus wir uns ein wenn auch entferntes Verständnis des göttlichen Wirkens bilden können. *A. Brunner SJ*

Geschichtsphilosophie

NEBEL, Gerhard: *Zeit und Zeiten.* Stuttgart: E. Klett 1965. 221 S. Geb. 19,50.

Die nur lose zusammenhängenden Kapitel des Buches kreisen alle um das im Titel angegebene Thema. Dabei geht es vor allem um den grundlegenden Unterschied zwischen heiliger und profaner Zeit, wobei dem Verf. seine Kenntnis der griechischen Religion sehr zustatten kommt. Heilige Zeit ist die Zeit der religiösen Festfeier, in der die Anwesenheit des Göttlichen und die Aufhebung der Zeit erfahren wird. Ein wesentlicher Unterschied besteht dann zwischen der heiligen Zeit des Heidentums, deren Götter sich wohl um die Festgeschichte, aber nicht um Weltgeschichte kümmerten, und der heiligen Zeit Israels, dessen Feste geschichtliche Ereignisse, in denen das Eingreifen Jahwes für sein Volk kund wurde, wieder gegenwärtig setzten. Von diesem Grundthema aus ergeben sich Ausblicke auf den Unterschied zwischen mythischer und heilsgeschichtlicher Zeit, zwischen Tempel und Kirche, zwischen religiös-existentiellem Wissen und Sachwissen; auf die Grenzen und die möglichen Nachteile der Geschichtswissenschaft und der wissenschaftlichen Exegese, die aus sich keine geschichtliche Begegnung sind, diese unter Umständen sogar stören und verhindern können, über das heutige Versagen vor der heilsgeschichtlichen Tiefe; dieses „macht die avantgardistischen Kapriolen und den zivilisatorischen Optimismus möglich, der die Hoffnung ist, auf dem Wege zum Himmelreich als einem innergeschichtlichen Zustand zu sein" (121).

Das Buch ist reich an tiefen Einsichten auch für die Fragen der heutigen Zeit. Die Überlegungen hätten wohl an Klarheit gewonnen, wenn der Verf. gesehen hätte, daß die unmittelbar erfahrene Dauer mehrschichtig ist wie der Mensch selbst. Seine Kritik der inneren Zeit trifft wohl die psychische Dauer, wenn diese als die eigentlich innere Zeit betrachtet wird wie bei Dilthey, nicht aber die geistige Dauer, die in der Selbstgleichheit erfahren wird und die auch Heidegger in seinen Analysen in „Sein und Zeit" übersehen hat. Diese geistige Dauer wird vor allem in der religiösen Festfeier erfahren, nicht die eigentliche Ewigkeit. Die Uhrzeit hingegen ist von den beiden Weisen zu dauern abkünftig; zu gemeinsamer Feier

wie zu gemeinsamer Arbeit muß der bei den einzelnen und im Ablauf der Zeit verschiedene Rhythmus des Dauerns durch die Wendung zum gleichmäßigen mechanischen Ablauf der Himmelserscheinungen zur Einheit gebracht werden. *A. Brunner SJ*

CULLMANN, Oscar: *Heil als Geschichte.* Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. Tübingen: J. C. B. Mohr 1965. 328 S. Geb. 31,–.

Es wird hier nachgewiesen, daß die christliche Offenbarung wesentlich als Heilsgeschichte erfolgt ist und nicht nur ein punktuelles, ungeschichtliches, je gegenwärtiges Selbstverständnis hervorrufen will. Dies folgt schon daraus, daß die Kirche die Schriften des Alten Testaments und damit die Geschichte Israels als Offenbarung übernommen und diese Geschichte auf sich als das neue, wahre Volk Gottes bezogen hat. Vor allem aber ist das Besondere des Neuen Testaments, und hierauf liegt der Hauptnachdruck, die Spannung zwischen dem „Schon" des Anbruchs des Reiches Gottes und dem „Noch nicht". Dadurch unterscheidet sich die christliche Enderwartung von Anfang an von der des zeitgenössischen Judentums und von allen andern Religionen. Diese Spannung ist schon bei Jesus gegeben, wie überhaupt das Leben Jesu so gewesen sein muß, daß es für die Urgemeinde den Anlaß geboten hat, es so auszulegen, wie sie es tat. Deutlich ist sie in der Urgemeinde. Gewiß glaubte man das Ende nahe. Aber diese Annahme kann nicht als für den neuen Glauben wesentlich angesehen worden sein; sonst hätte die Parusieverzögerung die große Erschütterung hervorgerufen, die Albert Schweitzer und Bultmann annehmen, von der aber die Quellen nichts merken lassen. Daß Christus als der Kyrios nicht nur über die Kirche, sondern auch über das All schon jetzt seine Herrschaft ausübt, dieser Glaube zeigt, daß die Zwischenzeit, mag sie länger oder kürzer sein, heilsgeschichtliche Bedeutung hat, wenn auch diese Bedeutung für die einzelnen Ereignisse nicht geoffenbart ist wie für die des Neuen Testaments.

Das Werk ist in seiner Exegese nüchtern und besonnen wie schon die Christologie des Verf. Wohl merkt man, wie bei vielen protestantischen Autoren, den unbewußten Einfluß der Philosophie Kants. Im Grunde faßt man geschichtliche Tatsachen wie naturwissenschaftliche auf. So spricht C. von „nackten Tatsachen", womit bedeutungsfreie Tatsachen gemeint sind. Solche gibt es aber nur in der Erkenntnis des Stoffes. Geschichtlich ist eine Tatsache nicht durch das rein Stoffliche, das natürlich dazu gehört, sondern durch den menschlich-geistigen Sinn, der am Stofflichen unmittelbar erschaut und verstanden wird. Diese Erkenntnisart, die im alltäglichen Verkehr mit Menschen dauernd geübt wird und die so vorherrschend ist, daß man bis zum Beginn der Neuzeit auch die Natur so verstehen zu können meinte, ist die erste, auf der auch die naturwissenschaftliche Erkenntnis gründet. Es ist also nicht so, daß man zuerst die nackte Tatsache sieht, etwas rein Stoffliches, und dann die Bedeutung dazukommt. Damit wird aber auch der exegetische Zirkel überflüssig. An dieser unmittelbar erschauten Bedeutung hängt auch der existentielle Anruf, den alles Geschichtliche im Gegensatz zum Naturwissenschaftlichen besitzt; und dieser Anruf kann davon nicht durch eine Entmythologisierung getrennt werden. Darum ergeht in der Bibel der Anruf Gottes durch das geschichtliche Geschehen, und das unterscheidet ihn von den heidnischen Göttern, von denen auch ein Anruf nicht ausging. Wenn das Leben Jesu für die folgenden Zeiten eine so außerordentliche existentielle Bedeutung hatte, so mußten seine Worte und Taten, seine Person geschichtlich etwas Außerordentliches gewesen sein.

Ferner macht sich bei C. ein gewisser Funktionalismus geltend, der auf den gleichen philosophischen Voraussetzungen beruht. Nach ihm können wir nur das Tun, nicht auch das Sein Gottes erkennen. Aber wie wir das Sein dieses einzelnen Menschen in seinem Tun erkennen, weil es dessen Ausfluß ist, so im Tun Gottes sein Sein, wie er ist und wie er nicht ist. Bei Gott fehlt zudem noch der Unterschied zwischen innerer Einstellung und äußerer Kundgebung, der beim Menschen durch den Leib bedingt ist. Gewiß bleibt diese Erkenntnis unvollkommen; aber das ist bei aller menschlicher Erkenntnis der Fall. Nur für die naturwissenschaftliche Erkenntnis gilt bis zu einem gewissen Grade die Trennung von Wirken und Sein; denn sie kann keine Auskunft über das Ansich des Stoffes geben. Mit dem Funktionalismus mag auch die modalistische Auffassung

der Dreifaltigkeit und das Bultmann verwandte Verständnis der Incarnation zusammenhängen. *A. Brunner SJ*

Pädagogik

GAMM, Hans-Jochen: *Führung und Verführung.* Pädagogik des Nationalsozialismus. München: List 1964. 494 S. Lw. 26,80.

Es darf Gamm als Verdienst angerechnet werden, die erste Dokumentation über die Pädagogik des Nationalsozialismus herausgegeben zu haben. Aus der großen Textauswahl von 97 Dokumenten, die er vorlegt, wird klar, wie sehr das pädagogische Denken im Dritten Reich unter der Diktatur einer kindfremden, sachfernen Politik stand. Notwendigerweise ergab sich daraus ein Abbruch jener Erneuerungen, die in der Reformpädagogik verheißungsvoll ins Werk gesetzt worden waren. Die Dokumentation macht einsichtig, wie sehr eine Politik mit einem pseudo-weltanschaulichen Anspruch dem eigentlichen Anliegen einer echten (wenn auch nicht autonomen) Pädagogik nur schaden kann.

Zur Einführung in die Dokumente hat Gamm eine längere Einleitung am Beginn des Buches und kurze Hinweise vor jedem Text verfaßt. Sie erfüllen nur teilweise ihren Sinn, da ganzheitliche Aussagen auf verschiedene Einführungen verteilt sind (z. B. betr. der Auseinandersetzung zwischen Katholischer Jugend und Hitlerjugend, S. 302 und 315), und da sie eine Tendenz verraten, etwa diese, daß alles und jedes, was im Dritten Reich gesagt und geschrieben wurde, falsch war (vgl. dazu die Argumentation zugunsten der Koedukation, S. 39/40).

Bedenklich erscheint es uns, daß keines jener Dokumente aufgenommen wurde, die zur Frage des Schulgottesdienstes, des Religionsunterrichtes, der Bekenntnisschule, über die Abschaffung des Schulgebetes und die Entfernung der Kreuze aus den Schulen vorhanden sind. Traf denn die nationalsozialistische Pädagogik nicht gerade der Widerspruch der Kirchen, vor allem der Katholischen Kirche? Sollte diese Auswahl das Ergebnis der pädagogischen Ansichten des Verf. sein, so erhebt sich die Frage, woher er letzte Maßstäbe zur Beurteilung der weltanschaulich höchst bedenklichen pädagogischen Tendenzen im Dritten Reich bezieht.

Als erste Dokumentation ist das Buch vorläufig zu empfehlen, wenngleich wir es aus obigen Gründen für unzureichend, ja für entstellend halten. (Sinnstörende Druckfehler finden sich, z. B. S. 16: Hitlers politisches Testament datiert sicher nicht vom 29. April 1954.)

R. Bleistein SJ

VIEUJEAN, Jean: *Jugend zwischen Ja und Nein.* Luzern und München: Rex 1964. 210 S. Laminiert 10,80.

Aus der Feder des langjährigen Führers der katholischen Studentenjugend Belgiens stammt diese Analyse der Jugend unserer Zeit, die den französischen Originaltitel „Jeunesse aux Millions de Visages" trug, ein Titel, der besser traf als der deutsche. Sie beschäftigt sich zuerst mit den Jahren der jugendlichen Reife, um dann „die Seele des Jugendlichen" und „die Welt der Jugend" zu beschreiben.

Auf Grund seines langen und vertrauten Umganges mit der Jugend vermochte der Verf. eine Analyse zu schreiben, die Ursachen und Ursprünge intuitiv freilegt, in treffenden Worten eine Situation charakterisiert und mit guten Ratschlägen weiterhilft. So konnte nur einer schreiben, der die Jugend kennt und die Jugend liebt.

Die Schwäche des Buches liegt in seinem geringen wissenschaftlichen Anspruch. Daraus ergeben sich beachtliche Unschärfen, z. B. in der Typologie der Jugend, die das Kriterium der Typologie nicht durchführt (144 ff.), in den allgemeinen Klischees, die „man eben so über die Jugend sagt" (Nichtangepaßtheit [155] Ersatzmythen [169], Neue Werte im Erotischen [180]) und in zweifelhaften Aussagen, wie etwa über die „Jugendkomplexe" (49 ff.). Leider ist die Übersetzung nicht genug auf die deutsche Leserschaft zugeschnitten, vgl. die sozialen Aktivitäten (207), wo etliches auch aus dem deutschen Sprachraum anzuführen gewesen wäre.

Im Ganzen also ein Buch, das bei kritischer Lektüre für Erzieher, Lehrer und Jugendführer sicher instruktiv ist. *R. Bleistein SJ*

HALBFAS, Hubertus: *Jugend und Kirche.* Düsseldorf: Patmos 1965. 396 S. Lw. 24,–.

Da in der empirischen Jugendforschung dem Verhältnis der Jugend zur Kirche gewöhnlich nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt wird, hat Halbfas aus der Fülle der vorliegenden Materialien „eine Diagnose" herausgestellt, die wegen der anthropologischen Grundlegung und der ins einzelne gehenden Dokumentation besticht. Man wird in fleißig gearbeiteten Kapiteln in die anliegenden Probleme, ihre Voraussetzungen und ihre Folgen eingeführt, wobei vor allem die Untersuchungen des Verf. über die Sprache der deutschen Diözesangebetbücher (276 ff.), über die Nachwuchswerbung der Orden (332 ff.) und über die Spiritualität der Schwesternorden (359 ff.) besondere Beachtung verdienen. Nicht zu übersehen ist das einfühlende Verständnis für den jungen Priester (228/229).

Die Untersuchung zeitigt als Grundlegung: eine personale Seelsorge (365 ff.) und als Aufgabe: eine konkrete Seelsorge (369 ff.).

Allerdings werden mit zu geringer Kritik manche Ergebnisse der Sozialforschung übernommen, so der Kinseyreport (39, 130), die Befragung des Münchner Diözesanjugendamtes (150) – sowie eigene Befragungen, die mit einem Sample von 44 Befragten kaum orientieren (348), geschweige denn repräsentativ sind. Ebenso scheint es uns, daß zuweilen den statistischen Ergebnissen Gewalt angetan wird (262, 311, 315). Fragwürdig halten wir ebenfalls die Exemplifizierung der Situation aus Büchern moderner, junger Romanschriftsteller: Ist Françoise Sagan wirklich für deutsche Verhältnisse charakteristisch? Walter Jaide hat in seinem Buch „Das Verhältnis der Jugend zur Politik" (Neuwied ^{2}1964, Vorwort X) schon vor längerer Zeit Bedenken gegen diese Methode geäußert.

Ungeklärt ist die Position und Funktion der Frau in der Kirche. Ein Satz, wie der folgende, ist schlechthin unbeweisbar, wenn nicht überhaupt falsch: „Von der Frau sind auch schwerlich Weiterentwicklungen der Frömmigkeit zu erwarten" (210).

Leider wird im ersten Teil des Buches die anthropologische Bestimmung des Verhältnisses von Anlage und Umwelt mehr in individualistischer Richtung gelöst, was dann im zweiten Teil in etwa (201) ausgeglichen wird. Diese Tatsache scheint im übrigen darin auf, daß die Bedeutung der Institution als solcher, auf die gerade Arnold Gehlen hingewiesen hat, nicht genügend beachtet wird und sich deshalb wohl das Stichwort „Institution" nicht im umfangreichen Index findet. Gibt es denn wirklich nur „personale Wertübertragung" (105, 112, 364)? Trotz dieser Bedenken wird das Buch jedem, der mit und unter der Jugend arbeitet, zu einem wesentlicheren und fruchtbareren Engagement führen. So darf man dem Buche wünschen, daß es erreiche, was unsere Jugendseelsorge und Jugendarbeit schon lange benötigt: weniger Aktivität, dafür aber mehr Vor-sicht, vor dem Tun (in der Analyse der Situation) und ein wenig mehr Nach-denken nach der Tätigkeit (in der kritischen Beurteilung der Ergebnisse). Es geht um eine Rationalisierung der Jugendarbeit und Jugendseelsorge; das Buch bereitet darauf vor. *R. Bleistein SJ*

Literatur

FÜGEN, Hans Norbert: *Die Hauptrichtungen der Literatursoziologie und ihre Methoden.* Ein Beitrag zur literatursoziologischen Theorie. Bonn: Bouvier 1964. VII, 215 S. Kart. 24,–.

Die Literaturwissenschaft verfährt als Literaturgeschichte historisch, als Literaturinterpretation ästhetisch. Aber Literatur ist auch ein soziales Phänomen. Insofern soziale Gegebenheiten Autor und Werk bedingen, gehört dieses Soziale zur Literaturwissenschaft. Zur Unterscheidung von der Literatursoziologie im engeren und eigentlichen Sinn gebraucht der Verf. für die Behandlung dieses Sozialen innerhalb der Literaturwissenschaft den schon von P. Merker vorgeschlagenen Terminus „sozialliterarische Methode" (wobei es sich doch wohl mehr um eine Betrachtungsweise und einen Aspekt als um eine Methode handelt). Literatursoziologie im eigentlichen Sinn ist nach Fügen eine spezielle Soziologie. Sie ist nach Gegenstand und Methode der allgemeinen Soziologie verpflichtet. „Da die Soziologie das soziale, d. h. intersubjektive Handeln zum Forschungsgegenstand hat, ist sie nicht am literarischen Werk als ästhetischem Gegenstand interessiert, sondern Literatur wird nur insofern für sie bedeutsam, als sich mit ihr, an ihr und für sie spezielles zwischenmenschliches Handeln vollzieht." Gegenstand der Literatursoziologie „ist

die Interaktion der an der Literatur beteiligten Personen". Ihre Methode ist empirisch und beschreibend, nicht individualisierend, sondern typisierend (die Feststellung typischer Abläufe und Verhaltensweisen), weder ethisch, noch weltanschaulich, noch ästhetisch wertend.

Eine so verstandene Literatursoziologie unterscheidet sich nicht nur von der Betrachtung sozialbedingter Werkaspekte innerhalb der Literaturwissenschaft, sondern auch von einer Literatursoziologie, die als Teil sozialphilosophischer Systeme (z. B. bei A. Comte und Jean Marie Guyau) deren Prinzipien auf die Literatur anwendet. Sie unterscheidet sich aber auch von marxistischer Literaturbetrachtung, die prinzipielle Parteilichkeit der Literatur verlangt und deren Ausrichtung an ihrer normativen Weltanschauung voraussetzt, während nach Fügen alle Soziologie (wir meinen genauerhin, eine von amerikanisch-westlichen Prinzipien ausgehende Soziologie) von Werturteilen grundsätzlich absieht. Bei der positiven Beschreibung seiner speziellen Literatursoziologie geht Fügen vom „sozialen Grundverhältnis" aus. Dieses ist „der sich in der Literatur manifestierende Anspruch des Schriftstellers und die ihm vom Leser entgegengebrachte besondere Einstellung". Es aktualisiert sich innerhalb der Gesellschaft und gliedert sich in vier Personkreise aus: 1. Dichterkreise, 2. die ideellen Vermittler (Kritik, Theater), 3. die materiellen Vermittler (Buchhandel, Bibliotheken), 4. die Leser.

Die negative Absetzung einer so verstandenen speziellen Literatursoziologie von anderen Richtungen des gleichen Namens ist sauber durchgeführt. In der positiven Darlegung könnte terminologisch und gedanklich manches genauer gefaßt werden. Fügen spricht z. B. dauernd von „Problemkreisen", wo es sich doch zunächst einfach um Person- und Sachkreise handelt, die keineswegs von vornherein als Probleme zu bezeichnen sind. Die Betrachtung des literarischen Werkes wird (gegenüber literarischen Personen) fast ganz vernachlässigt. Dabei kann es doch nicht nur um eine „Interaktion der an der Literatur beteiligten Personen", um den „Anspruch des Schriftstellers" und die „ihm vom Leser entgegengebrachte besondere Einstellung" gehen. Es gibt auch eine Interaktion literarischer Werke, einen Anspruch des Werkes losgelöst von der Person des Schriftstellers und ebenso eine Werkeinstellung des Lesers. Warum das „Theater" ein bloß „ideeller Vermittler", der Buchhandel hingegen ein bloß „materieller Vermittler" sein soll, ist nicht einsichtig. Ist ein literarisches Werk jemals bloß materielle Ware? Der geschichtliche Exkurs über das Verhältnis des Schriftstellers zur Gesellschaft ist historisch lückenhaft (das wichtige Thematischwerden dieses Verhältnisses bei den Jungdeutschen ist z. B. völlig ausgelassen), die anschließende Typisierung simplifizierend. Dennoch ein wichtiger Beitrag. Soweit uns bekannt, ist Fügens Arbeit die erste grundsätzliche Erwägung im deutschen Sprachgebiet zu einer vergleichenden und begründenden literatursoziologischen Theorie. *P. K. Kurz SJ*

LANDMANN, Michael: *Die absolute Dichtung.* Essays zur philosophischen Poetik. Stuttgart: Klett 1963. 212 S. Kart. 16,80.

Der vom Georgekreis beeinflußte, bei Bollnow habilitierte Professor für Philosophie an der Freien Universität Berlin, vertritt die Auffassung, „daß die Kunst ihren höchsten Auftrag erst zugespielt erhält" im Stadium der „Hochkultur", in der die Ratio auf dem Weg zur Alleinherrschaft das Gesamtreich des Lebens besetzen und organisieren will. Kunst kann dann als kontrapunktisches Prinzip zur Ratio die „versklavten Seelenschichten" durch ihre Verbindung mit den tieferen, vorrationalen und nichtrationalen mythischen, ganzheitlichen und insgesamt objektivierenden Kräften befreien. Sie erhält so einen neuen „Auftrag" und eine relative „Autonomie" gegenüber den Totalansprüchen des flächigen Intellekts. Geschichtlich betrachtet zog sich nach Landmann die Dichtung ebenso wie andere Bereiche der Kultur im Zug der allgemeinen Differenzierung der Bereiche (in Ansätzen schon in der Romantik erkennbar, vor allem aber seit dem Symbolismus) auf ihr ureigenes Wesen zurück. Sie hat Nebenaufgaben der Belehrung, Gesellschaftskritik, Nutzbarkeit und Unterhaltung abgestoßen und will nur noch ihrem eigenen Erkennen und ihrem eigenen Gestalten verpflichtet sein: absolute Dichtung im Gegensatz zur engagierten Dichtung jeglicher Art. Auf dem Hintergrund dieser kulturphilosophisch postulierten und geschichtlich festgestellten Auffassung von Dichtung untersucht L. in sechs, ursprünglich selbständigen Essays „Dichtung als Ineinander von Sinn und Klang", „Kunst als

Bewahrerin von Magie und Mythos", die „gnoseologische und ästhetische Valenz der Metapher", „Dichterische Entwirklichung", „Tod und Ewigkeit der Gattungen", die „Creationstheorie" gegenüber der älteren „Imitationstheorie".

Bedenkt man, daß heute fast die ganze Publizistik und die wortmächtigen Schriftstellergruppen einzig der engagierten Dichtung das Wort sprechen, so wird man Landmanns Darlegungen als wertvolle Akzentuierung und Rückbesinnung begrüßen. Es ist schade, daß er den Anspruch der absoluten Dichtung, der „poésie pure", nicht mit dem der engagierten grundsätzlich und geschichtlich konfrontierte. Geschichtlich betrachtet zog sich in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts ja nur ein Teil der Dichtung auf sich selbst zurück. Ein anderer stieß stärker als je zuvor in den gesellschaftlichen und politischen Raum vor. Unseres Erachtens kann sowohl die engagierte wie die reine oder absolute Dichtung Rechte für sich in Anspruch nehmen, indem sie in verschiedenen Räumen, und wohl auch auf verschiedenen Ebenen, menschliches und geschichtliches Dasein sprachlich gestaltet.

P. K. Kurz SJ

Moritz, Karl, unter Mitarbeit von H. Müller und J. Schulte-Sasse: *Wertendes Lesen.* Einführung in die literarische Wertung. Frankfurt: Diesterweg 1964. 140 S. Geb. 6,80.

Zu vergleichender und wertender Interpretation hat der Verf. aus mehreren Themenkreisen motivähnliche Gedichte und Prosastücke nebeneinandergestellt. Einem dichterisch vollendeten Text steht jeweils ein weniger oder nicht gelungener (von V. von Scheffel, Bartning, K. May, Ganghofer, Watzlik u. a.) gegenüber. Die Qualitätsunterschiede sind offenkundig. Wie und woran Wert und Unwert eines Textes zu erkennen, der echte Satz vom unechten zu unterscheiden ist, zeigen der Verf. und seine Mitarbeiter in anschließenden Interpretationen. Die Texte sind zunächst für die Mittelstufe Höherer Schulen, die Interpretationen als Handreichung für Lehrer gedacht. „Wertendes Lesen" ist darüber hinaus eine Hilfe für jeden, der anfängt, seinen literarischen Geschmack zu bilden und literarische Produkte sprachkritisch zu betrachten.

P. K. Kurz SJ

Miller, Otto: *Der Individualismus als Schicksal.* Nürnberg: Glock und Lutz 1964. Mit einem Nachwort und Register. 404 S. Lw. 30,–.

Der 1958 gestorbene Verfasser, nach seiner akademischen Ausbildung und einigen Jahren Dienst in der kirchlichen Verwaltung „nur" Landpfarrer in einer kleinen Diasporagemeinde, hat sein Werk eigentlich mehr zufällig geschrieben als Fortführung eines ersten Bandes von Johannes Mumbauer in der Reihe „Die deutsche Dichtung der neuesten Zeit".

Miller deutet die Geschichte der deutschen und der europäischen Dichtung von einem einzigen Schlüsselgedanken aus. Der Individualismus, als seelisch bedingte Geisteshaltung, ist in seiner tiefsten Wurzel Loslösung aller Gebiete des Lebens, des Wissens, der Kunst und der Dichtung von der Autorität der Kirche, dann vom Glauben und der Religion überhaupt. Dieser Abfall von Gott und die Hinwendung zur irdischen Welt mit der Anmaßung, darin nun selbst Gott zu sein, hat die Menschheit zwar außerordentlich bereichert, ist aber als Idee zu seiner letzten Ausprägung und damit auch in seine Krisis bis zum Scheitern an seiner Grenze gelangt. Für uns Deutsche wird das insofern schicksalhaft, als Deutschtum und Individualismus nach Miller fast identische Begriffe sind.

Dieses Buch ist im ersten Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung wie ein kometenhaftes Zeichen in der literarischen Welt erschienen. In den folgenden Jahren wurde es durch die Ungunst der politischen Verhältnisse wieder vergessen. Es verdient aber, unserer Gegenwart neu zugänglich gemacht zu werden. Denn es enthält eine Fülle von Einzelkenntnissen; seine bildhafte und wortmächtige Sprache fesselt. Wo es um Durchblicke und große Zusammenhänge geht, folgt man gerne dem Urteil des ermländischen Autors, der selbst Dichter gewesen ist.

K. Neumeier SJ

Parapsychologie

Rhine, J. B. und Pratt, J. G.: *Parapsychologie, Grenzwissenschaft der Psyche.* Das Forschungsgebiet der außersinnlichen Wahrneh-

mung und Psychokinese, Methoden und Ergebnisse. Aus dem Englischen von Hans BENDER und Inge STRAUCH. Bern: Francke 1965. 208 S. (Beihefte der „Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie" Bd. 1) Lw. 24,50.

Es sind mehr als drei Jahrzehnte, seit Rhine, der bekannte Forscher der Duke Universität in North Carolina, begonnen hat, die Frage, was von okkulten Phänomenen zu halten sei, von empirischer Grundlage aus anzufassen und mit Hilfe quantitativer Methoden einer Lösung näherzubringen. Im vorliegenden Band gibt er zusammen mit seinem langjährigen Mitarbeiter Pratt eine zusammenfassende Übersicht über die bisher angewandten Methoden und die wichtigsten der dabei erhaltenen Ergebnisse.

Was das Problem von Telepathie, Hellsehen, Psychokinese (Beeinflussung physikalischer Vorgänge durch der heutigen Physik unbekannte Faktoren) und Präkognition (unerklärliches Wissen um Ereignisse der Zukunft) betrifft, kommt Rhine zum Schluß, daß die Tatsachenfrage bereits heute entschieden werden kann – nämlich positiv. Hinsichtlich der kausalen Erklärung dieser ungewöhnlichen Phänomene steht die Forschung noch in den ersten Anfängen. Was aus dem kritisch gesicherten Tatsachenmaterial gefolgert werden kann, ist nach Rhine die Notwendigkeit, im Menschen einen der bisherigen Naturwissenschaft unbekannten Wirkfaktor anzunehmen, der nicht an raum-zeitliche Grenzen gebunden ist und den physikalisch determinierten Wirklichkeitsbereich transzendiert. Die Frage nach dem Wesen dieses rätselhaften innermenschlichen X kann auf Grund der rhineschen Untersuchungen nicht beantwortet werden. Sie bleibt für künftige Forschung offen.

P. Rohner

WASSILIEW, Leonid L.: *Experimentelle Untersuchungen zur Mentalsuggestion.* Telepathie, telepathische Hypnosen. Aus dem Russischen von Hans-Volker Werthmann. Bern: Francke 1965. (Beihefte der „Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie", Bd. 2) 184 S., mit 12 Abb. Lw. 22,50.

Wassiliew, Professor der Physiologie an der Universität Leningrad und Schüler Bechterews, gibt hier einen Bericht über die experimentellen Untersuchungen zum Problem der Mentalsuggestion (Telepathie), die er im Lauf der letzten 40 Jahre in Zusammenarbeit mit Fachleuten der Physiologie, Psychologie, Medizin, Physik, Philosophie und Radiotechnik durchgeführt hat.

Das Forscherteam ging aus von der verbreiteten Annahme, daß die telepathische Übertragung auf elektromagnetischer Strahlung des Gehirns beruhe, somit physikalischen Gesetzen folge und „materialistisch" zu interpretieren sei. Daraus ergab sich die Erwartung, daß der telepathische Effekt unterbleiben würde, wenn zwischen Induktor („Sender") und Perzipient („Empfänger") ein abschirmendes Hindernis aufgestellt würde, das für die in Frage kommenden Wellenlängen undurchlässig ist. Um dies nachzuweisen, wurde ein entscheidendes Experiment angestellt: Der Induktor begab sich in eine Bleikammer und richtete von da aus telepathische Suggestionen an einen Perzipienten, der 13 m nebenan in einer faradayschen Eisenkammer untergebracht war. Es zeigte sich ein Ergebnis, das für die Experimentatoren völlig überraschend war: statt die elektromagnetische Hypothese zu beweisen, machte es diese in hohem Grade unwahrscheinlich. Entgegen aller Erwartung rief die Abschirmung keine merkliche Abschwächung des telepathischen Effektes hervor.

Und mehr als das: weitere Versuche führten zum Ergebnis, daß auch die räumliche Distanz den telepathischen Effekt nicht beeinflusse (was wiederum gegen die Hypothese spricht, daß der telepathische Vorgang physikalischer Natur sei). Wassiliew wird zu diesem Schluß durch Experimente geführt, bei denen die Partner des „telepathischen Paares" weit voneinander entfernt waren, z. B. der Induktor in Sewastopol, der Perzipient in Leningrad.

Eines läßt sich schon heute sehen: Wenn die durch Wassiliew und Rhine geschilderten Ergebnisse der Wirklichkeit entsprechen, haben wir es mit einem Tatbestand von größter Tragweite und außergewöhnlich tiefgreifender Bedeutung zu tun, sowohl in theoretischer als auch praktischer Hinsicht. Unter anderem legt sich dann die Vermutung nahe, daß im Menschen Kräfte und Möglichkeiten liegen, die weit über das hinausgehen, was wir auf Grund unserer bisherigen Schulwissenschaften anzunehmen gewohnt sind. *P. Rohner*

Japans Gespräch mit dem Christentum Europas

Hans Waldenfels SJ

Hiroshima und Nagasaki

Am 6. und 9. August 1965 jährten sich zum 20. Male die Tage, an denen die beiden japanischen Städte Hiroshima und Nagasaki von der furchtbaren Atombombe heimgesucht wurden. Inzwischen sind in beiden Städten die äußeren Schäden, die die Bomben angerichtet hatten, beseitigt. Beide Städte sind schöner wieder erstanden, als sie je zuvor waren. Doch die innere Verarbeitung der Katastrophe steht auf einem ganz anderen Blatt.

Hiroshima, eine japanische Provinzstadt, unbedeutend für den großen Ablauf der Weltgeschichte, war plötzlich durch den weder gewollten noch verdienten Schicksalsschlag in das Rampenlicht der Geschichte gezwungen worden. Man spürt dort bis heute, wie furchtbar es ist, wenn eine Stadt durch ein verhängnisvolles, rein negatives Ereignis berühmt wird. Hiroshima ist in der ganzen Welt Symbol einer verängstigten Menschheit, die um den morgigen Tag bangt, weil die materiellen Mächte, die ihr anvertraut sind, ihr immer wieder aus der Hand zu gleiten drohen. Nicht umsonst ist der Jahrestag der Atombombe in Hiroshima stets Tag des Protestes gegen jede Kriegsbedrohung, wobei es dann gleichgültig ist, ob diese aus der einen oder anderen Richtung kommt. Die Kirche aber hat gut daran getan, in die Sehnsucht der Menschheit einzustimmen und in der Friedenskirche von Hiroshima ein Zeichen ihrer eigenen Friedensbereitschaft und -botschaft zu setzen.

Nagasaki ist anders. Diese Stadt hat eine lange Geschichte hinter sich. Sie war jahrhundertelang Ort der Begegnung mit anderen Kulturen, mit dem asiatischen Festland, mit den ersten Boten des Westens, dem katholischen Portugal und dem protestantischen Holland. Es hat eine Zeit gegeben, in der die Stadt fast ganz christlich war und sich gar das Rom des Fernen Ostens nennen konnte. Doch Nagasaki ist auch an Katastrophen gewöhnt. Immer wieder ragten am Ende des sogenannten christlichen Jahrhunderts (1549–1639) die Kreuze hoch über der Stadt gen Himmel, Kreuze, an denen Christen ihr Bekenntnis zu Christus mit dem Tode bezeugen mußten. Damals brach scheinbar das herrliche Missionswerk zusammen, und doch wurde der Glaube in der Verborgenheit von Generation zu Generation durch zwei Jahrhunderte hindurch weitergereicht. Das war die Feststellung, die P. Petitjean MEP am 17. März 1865 hocherfreut in seiner kleinen Kirche von Oura

machen konnte. Damals vor hundert Jahren näherte sich eine kleine Schar von Altchristen der Kirche und gab sich dort zu erkennen: „Padre, wir haben dasselbe Herz wie Du." Doch diese Eröffnung bedeutete für die Christen den Beginn erneuter Verfolgung. Noch einmal sind mehrere Hundert Christen aus Nagasaki und Umgebung, vertrieben aus ihrer Heimat, zu Beginn der japanischen Neuzeit als Martyrer ihres Glaubens gestorben. Erst der diplomatische Protest von außen erreichte es, daß die Christen schließlich in Freiheit ihrem Glauben anhängen konnten. Doch die Erfüllung der von außen auferlegten Verpflichtung machte die Christen von Nagasaki nicht heimisch in ihrem Vaterland. Äußerlich gemieden, führten sie ein Leben am Rande der japanischen Gesellschaft. Denn immer dauert es eine geraume Zeit, bis von außen auferlegte Meinungen, Ansichten und Einstellungen sich zu solchen wandeln, die als von innen heraus persönlich vollzogene angesehen werden können.

Vielleicht wird man die Katastrophe vom 9. August 1945 als den Tag ansprechen können, an dem die Christen von Nagasaki bewiesen, daß sie nicht nur „eines Herzens" mit dem fremden, ausländischen Priester und damit mit einer ausländischen Religion sind, sondern daß sich ihr Leben in größerer Solidarität mit der Heimat und dem eigenen Volk abspielt und abgespielt hat, als es diesem bislang bewußt war. Damals kamen etwa 10000 Katholiken ums Leben. Die Bombe hatte keinen Unterschied gemacht zwischen Christen und Nichtchristen; ja man muß sagen: sie hatte die Christen insofern schlimmer getroffen als die Nichtchristen, als Nagasaki die Stadt Japans ist, die die größte Christenzahl aufzuweisen hat.

Das Mitleiden der Christen von Nagasaki hat aber ein weiteres bewirkt: Nagasaki ist nicht wie Hiroshima Symbol des Protestes und des Aufschreis der Menschheit geworden, sondern hat dem eigenen Land und der Welt – man denke an die sprichwörtlich gewordenen „Glocken von Nagasaki" – ein lebendiges Symbol der Hoffnung geschenkt. Was die Atombombe von Nagasaki vor allem überlebt hat, ist die Gestalt Dr. Takashi Nagais, eines Christen und Röntgenforschers, der, selbst von der Atombombe mitgenommen, in den letzten Jahren seines Lebens unzähligen Menschen Trost gespendet und Mut gemacht hat. Damit zeichnet ein doppelter Zug die japanische Gesellschaft genauso wie die menschliche Gesellschaft im allgemeinen: Ständig ringen miteinander Aufschrei, Angst und Besorgnis mit Zuversicht, Glaube und Hoffnung.

Nach dem Kriegsende

Das nächste Ergebnis der Atombomben war die Kapitulation Japans. Es war eine geschichtliche Großtat des Kaisers, daß er gegen den Willen der Militärführer die Kapitulationsbedingungen der Alliierten annahm, sodann dem Volke Japans Niederlage mitteilte und so nicht zuließ, daß sich das Inselreich bis zur

völligen Vernichtung verteidigte. Das Volk reagierte auf die Erklärung des Tenno vom 15. August 1945 mit erstaunlichem Gleichmut und machte sich unter der Leitung des verständnisvollen amerikanischen Generals McArthur an die Umwandlung des Landes in eine nach amerikanischen Prinzipien gestaltete Demokratie. Dem Kaiser aber dankte man dadurch, daß er von nun an wirklich Symbol der Einheit des Inselreiches wurde.

Seit 1945 lebt Japan aber in einem Zwitterzustand. Politisch wurde 1951 zu San Francisco der Friede mit den Westmächten geschlossen. Doch unsere Zeit ist keine Zeit des Friedens. Zwar nahm die wirtschaftliche Entwicklung des Landes einen derartigen Aufschwung, daß in der Welt mit Recht – ähnlich wie vom deutschen Wirtschaftswunder – auch von einem japanischen Wirtschaftswunder gesprochen wird. Auf der anderen Seite leiden Politik und Wirtschaft Japans darunter, daß das Verhältnis zu den asiatischen Nachbarländern noch nicht derart ist, daß man es als wirklich friedlich und freundschaftlich bezeichnen könnte. Zu den Philippinen und Korea bestehen zwar diplomatische Beziehungen, aber beide Völker können nur schwer vergessen, was die japanische Soldateska in den Jahren der Invasion und Besetzung dort angerichtet hat. Mit dem größten Volk des asiatischen Kontinents, mit China, aber bestehen in Treue gegenüber der amerikanischen Außenpolitik auch keine diplomatischen Beziehungen, obwohl die politische Opposition wie auch weite Kreise der Wirtschaft ständig auf eine Stabilisierung der japanisch-chinesischen Verhältnisse hinarbeiten. Für das räumlich beengte Japan mit seiner industriellen Überproduktion wäre China der nächste und daher willkommenste Absatzmarkt. Die Vereinigten Staaten bezahlen den Verzicht Japans auf den chinesischen Markt (die jetzige Handelsquote ist aufs ganze gesehen minimal) bislang damit, daß sie selbst der größte Abnehmer japanischer Waren sind, und das nicht immer unter günstigen Bedingungen. Zugleich ist Japan dadurch natürlicherweise aufs engste an den Westen (im politischen Sinn) gebunden.

Über die enge Verknüpfung Japans mit dem Westen ist aber das Volk selbst nicht sehr glücklich. Die Tendenz nach einer Balance zwischen den östlichen und westlichen Beziehungen (in politischer Hinsicht) und das Verlangen nach einer echten Synthese zwischen östlichen und westlichen Werten (in kultureller Hinsicht) ist in Japan groß. Dabei schmerzt die Überbetonung des Westlichen viele tiefer empfindende Japaner um so mehr, als selbst der durchschnittliche Japaner im stillen davon überzeugt ist, daß das Land Werte besitzt, die denen des Westens jederzeit überlegen sind.

Wir können hier nicht auf das Ringen um eine moderne Form des Moralunterrichts näher eingehen[1]. Es besteht aber kein Zweifel, daß sich Regierung und weiterschauende Kreise des Volkes Gedanken machen über die Fehlentwicklung der japanischen Erziehung, die mit dem Ausschluß jeder Moralerziehung in den Schulen der frühen Nachkriegszeit gegeben war. Sie verlangen und experimentieren

1 Nikolaus Luhmer, Moralunterricht in Japan, in: Katholische Missionen 78 (1959) 67–72.

bereits neue Formen der ethischen Unterweisung. Damit stellt sich aber zugleich die Frage nach dem japanischen Menschenbild. Denn es gibt keine Moral, die völlig unabhängig von gewissen Grundeinsichten in das menschliche Leben, die menschliche Natur und ihre Zielrichtung verständlich und sinnvoll wäre. Wo derartige Grundvoraussetzungen geleugnet werden, ersetzt die Leugnung schließlich das Grundprinzip. Anderseits wird die Moralerziehung in diesem Fall zu einer Art Dressur, bzw. einem Anstandsunterricht, in dem das Tun und Verhalten des durchschnittlichen Bürgers zur Regel erhoben wird.

Mit Recht hat daher der verstorbene Ministerpräsident Ikeda nach seiner Europareise im Herbst 1962 das Losungswort „Hitozukuri", „Menschenbildung", geprägt. Man muß aber nur ein wenig von der daraufhin vielerseits begonnenen Diskussion mitbekommen haben, um zu verstehen, wie ungemein schwierig es ist, im heutigen pluralistischen Japan zu einem gültigen Menschenbild zu gelangen.

Der Japaner von heute

Es ist leider in westlichen Ländern immer noch nicht hinreichend bekannt, daß man von einem Japaner nicht mehr in religiösen Kategorien wie Shintoismus und Buddhismus sprechen kann. Man kann mit einem Japaner nicht in ein Gespräch eintreten wollen, nachdem man ihn zunächst nach einem westlichen Einteilungsschema katalogisiert hat: Shintoist – Buddhist – Christ – konfessionslos – Atheist. Es ist dies ja auch die Misere so mancher von Westlern durchgeführten Befragungen, daß die Ergebnisse am Ende gar nicht das hergeben, was sie beweisen sollen.

Man denke etwa an die Umfragen, die unter Bonzenschülern, also typisch westlich ausgedrückt: unter „buddhistischen Theologiestudenten" angestellt wurden. Wenn weit über die Hälfte solcher Studenten die Unsterblichkeit der Seele ablehnt, so braucht sich der buddhistische Gläubige nicht um diese Gruppe zu sorgen, die ja in diesem Punkte der buddhistischen Lehre treu ist. Er muß sich eher Gedanken machen über die, die eine „Unsterblichkeit der Seele" (was immer das dann heißen mag) für möglich oder wahrscheinlich halten.

Ebenso uninteressant sind in sich Untersuchungen über den Glauben der Japaner an die Existenz Gottes, bzw. den sogenannten Atheismus der Japaner. In diesem Fall ist nicht die große Gruppe von Bedeutung, die die Existenz Gottes „leugnet" (wie können Menschen eigentlich leugnen, was sie gar nicht begrifflich wie wir zu verstehen gelernt haben?), sondern die Gruppe, die die Existenz Gottes bejaht. Denn daß es in Japan heute eine weit über die kleinen sich zum organisierten Christentum bekennenden Gruppen hinauslangende Schicht der Bevölkerung gibt, zu der Anhänger moderner und traditioneller Religionen genauso gehören wie solche, die persönlich nicht mehr einer bestimmten Religion zugehören und die alle trotzdem auf irgendeine Weise die Existenz Gottes bejahen, besagt etwas sehr Bedeutendes: Es zeigt, daß sich im japanischen Volksempfinden das Verständnis

des traditionellen Gottesbegriffs (jap. kami) von einem polytheistisch-persönlich/unpersönlichen zum monotheistischen Gottesbegriff verlagert. Bischof Noguchi von Hiroshima sieht in diesem Phänomen einen der tiefgreifendsten und bedeutendsten Vorgänge, die die Begegnung Japans mit dem Christentum der Neuzeit hervorgerufen hat. Von hier aus wird dann auch verständlich, daß die japanische Bischofskonferenz vor einigen Jahren schließlich nachgezogen hat und dem von den Protestanten schon lange gebrauchten Wort „kami" als Bezeichnung des christlichen Gottes auch in der katholischen Kirche Hausrecht eingeräumt hat.

Daß die hier gemachte Feststellung richtig ist, ließe sich auch an dem Wandel des Weihnachtsfestes in Japan erläutern. Die japanische Art, Weihnachten zu feiern, war nach dem Krieg in der Welt sprichwörtlich. Weihnachten war zunächst eine Angelegenheit der Warenhäuser mit ihren reichen Weihnachtsdekorationen. Der hl. Abend aber war eine Art Karneval, an dem die Vergnügungsviertel der Großstädte Hochbetrieb hatten, und stach unangenehm von der vornehmen Art des japanischen Neujahrsfestes ab. Die Entwicklung der letzten Jahre lehrt nun, daß zwar einerseits das Weihnachtsfest aus Japan nicht mehr fortzudenken ist, anderseits aber sich eine Art Familienfeier in den Städten bereits anbahnt und so das Neujahrsfest im Lauf der Zeit wohl eine Verlängerung nach vorn erfahren dürfte.

Beobachtungen dieser Art sind nun hier nicht geschildert, um den Beweis einer langsamen Verchristlichung Japans über den Bereich des statistisch Erfaßbaren hinaus anzutreten, sondern um auf den Menschentyp zu kommen, der da heranwächst. Man könnte natürlich zunächst sagen, der Japaner sei von Haus aus synkretistisch veranlagt. Er geht am Neujahrsfest zum Shinto-Schrein, besucht am O-Bon-Fest, dem Gedenktag der verstorbenen Ahnen, die Gräber in der Heimat und dann zumeist den dabeiliegenden buddhistischen Tempel. Er heiratet vielleicht im Schrein, vielleicht aber auch in einem der großen Heiratspaläste, die es nun in allen größeren Städten Japans gibt. Er läßt aber zumeist immer noch zu, daß der Bonze über die verbrannten Gebeine einige Sutren rezitiert. Er wird auch des Weihnachtsfestes gedenken und seine Kinder genauso in die Weihnachtsfeier begleiten wie zu den Kindersportfesten und dort nicht als passiver, stummer Zuschauer anwesend sein, sondern selbst, wenn aufgefordert, aktiv bei der Sache sein. Er wird diese Dinge tun und dann im Berufsleben, in der modernen Industrie, in einem modernen Büro sich westlicher Arbeitsmethoden bedienen. Er wird sich am Abend von seiner Frau aus dem westlichen Straßenanzug helfen lassen, es sich gemütlich machen und ins japanische Bad steigen. Er wird bei einer Gelegenheit mit Messer und Gabel essen und zumeist es sich doch mit seinen Stäbchen gutgehen lassen. Er wird aber schon längst nicht mehr das japanische Haus als jene kleine Welt erfahren, aus der heraus er die große verstehen könnte. Die große Welt drängt sich Tag für Tag durch zahlreiche Fernsehkanäle in seinen privaten Bereich. Und wie die Kinder ganz von ihrer Schule mit Beschlag belegt werden, dort lernen, spielen und essen und fast nur zum Schlafen noch nach Hause kommen (und der

Schlaf fällt wegen der Schularbeiten oft genug erschreckend kurz aus), so bildet der moderne Betrieb für die Großzahl der japanischen Männer und auch schon für viele Frauen die zweite Welt neben der Familie. Diese Welt aber ist nicht nur Arbeitswelt, sondern wirklich Lebenswelt mit allen Formen moderner Entspannung. In all diesen Dingen ist der moderne Japaner zugleich zu Hause und doch auch wieder unheimlich heimatlos.

Die Vielzahl von Elementen und Einzelteilchen des japanischen Lebens, die wir nebeneinandergestellt haben, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, mag den Eindruck einer ungeheuren Unrast und Verwirrung erwecken. Dieser Eindruck ist jedoch nicht ohne weiteres richtig. Denn man muß bedenken, daß die zunehmende Automation, Uniformierung und Mechanisierung des Lebensprozesses es dem einzelnen Menschen in vieler Hinsicht einfacher macht. Viele Entscheidungen sind ihm ganz einfach abgenommen. Viele Gedanken kann er sich sparen. Ob dieses Leben menschenwürdiger und glücklicher ist, ist eine andere Sache; man wird aber nicht von vornherein sagen können, daß es menschenunwürdig und unglücklicher sein muß. Schließlich ist es eine vom Menschen selbst geschaffene Welt.

Tatsache ist nun, daß sich der denkende Japaner sehr wohl darüber im klaren ist, daß seine heutigen Lebensformen Folge der westlichen Zivilisation sind, und wenn er sich auch nicht darüber im klaren ist, daß die Schaffung dieser Zivilisation wesentlich etwas mit der Erfüllung des göttlichen Schöpfungsauftrags zu tun hat (Gn 1,28), so weiß er doch, daß diese Zivilisation etwas mit dem Christentum zu tun hat.

Man wird dem Japaner auch bescheinigen müssen, daß er oft genug den Weg nach Westen angetreten ist. Ungezählte begabte junge Japaner haben an den Universitäten Europas und Amerikas studiert. Sie haben die Texte der westlichen Klassiker in Philosophie und Literatur im Urtext gelesen und viele von ihnen ins Japanische übersetzt. Es gibt kaum einen bedeutenden Wissenschaftler des Westens von Weltrang, der sich nicht rühmen könnte, den einen oder anderen Schüler in Japan zu haben. Doch ist es bis jetzt eigentlich nicht zu einem Gespräch gekommen. Der folgende Satz eines bedeutenden japanischen Professors ist symptomatisch: „Was sollen wir denn eigentlich im Westen? Es ist ja doch niemand da, der uns Antwort geben könnte auf unsere existenziellen Fragen, da uns niemand versteht!" Ein solcher Ausspruch ist besonders schmerzlich für christliche Missionare, die ja mit dem berechtigten Anspruch auftreten, Gottes letztes und endgültiges Wort an die Welt überall und jederzeit zu künden.

Dabei ist der Japaner auf der ehrlichen Suche. Doch ist seine geistige Situation heute bereits derart, daß man sagen muß: sie ist der geistigen Entwicklung des Westens vorausgeeilt. Denn der Japaner stammt aus einer Kultur, die eindeutig nicht-christlich ist (wobei es gleichgültig ist, ob man hier in einem mehr optimistischen Sinne diese nichtchristliche Kulturform ursprünglich eher für adventhaft ansieht oder ob man, beeindruckt von den verschiedensten negativen Phänomenen,

den Akzent mehr auf das dem Christentum Hinderliche legt). Er hat aber inzwischen zusammen mit einer säkularisierten westlichen Zivilisation auch kulturelle Formen angenommen, die eindeutig christlich oder nachchristlich sind. Er lebt somit in einer Kulturwelt, die sowohl von vor- wie von nachchristlichen Elementen geprägt ist. Entsprechend ist er nicht mehr einseitig in seiner ursprünglichen Welt beheimatet, sondern hat bereits begonnen, aus ihr auszuziehen und große Schritte auf die eine große Weltkultur hin zu tun, in der – wie K. Rahner ganz richtig sagt[2] – jede Kultur zum integrierenden Bestandteil der anderen wird. Man sagt daher nicht zu viel, wenn man behauptet, daß in diesem Punkt kein Volk weiter fortgeschritten ist als Japan.

Es ist inzwischen wiederholt bemerkt worden, daß die Situation Japans und die Art, wie das Volk im ganzen sie bewältigt und wie sich die Kirche, bzw. das Christentum zu ihr stellt, lehrreich und bedeutsam für die Zukunft der Welt und die Bewältigung der christlichen Aufgabe an der Welt sein wird[3]. Die große Frage Japans und der Missionare ist heute, wie die gestellten Aufgaben zu lösen sind. Die andere Frage ist, ob Japan nicht auch immer noch im Sinn echter Mitmenschlichkeit und Brüderlichkeit die geistige Hilfe seiner westlichen Brüder erhoffen darf und ob nicht diese verpflichtet wären, etwas aufmerksamer auf die existenzielle geistige Not anderer Völker zu achten.

Man könnte hier auch folgendes anfügen: Wir sprechen viel vom „Hörer des Wortes". Machen wir uns aber wirklich genügend Gedanken über den „Hörer" des Wortes? Nehmen wir ihn nicht viel zu wenig ernst in seiner Personalität, die ja – ex definitione – immer auch Einzigartigkeit besagt? Und fragen wir uns nicht viel zu wenig, worin die Besonderheit und Einzigartigkeit eines jeden Volkes besteht? Das Wort, das wir künden sollen, kann ja nur ankommen, wenn wir zunächst aufmerksam auf den Partner und seine Not gehört haben. Andernfalls mag es geschehen, daß selbst das lebendigste Wort an ihm vorbeigesprochen ist.

Anfragen an die Theologie

Es soll nun im Folgenden nicht im einzelnen aufgezeigt werden, wie die heutige Japanmission auf ihren geschichtlichen Auftrag einzugehen sucht. Die Tatsache ist bekannt, daß die Erwachsenentaufzahl in den letzten Jahren ständig unter der 10000-Marke lag; daß ein großer Prozentsatz der Taufen an oder durch den Einfluß der katholischen Schulen gespendet wird[4]; daß die Umstellung von ausländi-

2 Schriften zur Theologie, Band V, 142 f.

3 Vgl. neuerdings wieder E. Gößmann, Religiöse Herkunft, profane Zukunft? (München 1965) 268.

4 Für Japan wird hieran die große Bedeutung der außerordentlichen, überpfarrlichen Seelsorge deutlich. Zum anderen zeigt der Einfluß der katholischen Schulen in Japan, daß manche theoretische Diskussion über die Existenz oder Nichtexistenz katholischer Schulen an den tatsächlichen Verhältnissen in den verschiedensten Ländern der Welt vorbeizielt. Wo katholische Schulen existieren und ihren Auftrag erfüllen, verdienen sie die volle Unterstützung. In dem Fall verraten Argumente gegen die katholischen Schulen zugunsten einer Mitarbeit in freien Schulen ein unrealistisches Denken. Im Gegenteil sollte man dort das Bestehende, so gut es geht, stärken und, wenn man kann, dann zugleich in neue Räume vorzustoßen suchen.

schem auf japanisches Missionspersonal nicht notwendig mit einer Steigerung der Taufzahlen verbunden ist. Nicht wenige Vorschriften des Kirchenrechts, vor allem auch im Eherecht, haben in Japan bereits Milderungen erfahren. Der Jesuitenorden hat das für den Gesamtorden hochbedeutsame Experiment einer unmittelbaren und ständigen internationalen Zusammenarbeit, die zugleich auch die Universalität der Kirche zum Ausdruck bringt, erstmals nach dem Krieg in Japan durchexerziert. Es ist auch richtig, daß sich erst in den 20 Jahren nach dem Krieg der Auszug aus dem Getto des Nagasaki-Christentums vollzogen hat und heute über die Hälfte der katholischen Christen außerhalb Kyushus mit stärkeren Ballungen in den Millionenstädten Tokio und Osaka lebt.

Man kann auch soviel bereits sagen, daß sich die Reform der Liturgie für die Formung des Gemeindelebens insofern positiv auswirken wird, als sie den einzelnen stärker als je zuvor die Kirche als Volk Gottes und als Gemeinschaft erfahren läßt und ihm so auch im Gottesdienst ein stärkeres Gefühl für das Nebeneinander und Miteinander mit Gleichgesinnten vermittelt. Es ist aber zweifelhaft, ob sich auf diesem Wege breitere Kreise des Volkes für das kirchliche Christentum neugewinnen lassen. Das ist wohl auch dann nicht zu erwarten, wenn etwa die Liturgie in Japan noch einige dem Japaner unverständliche lateinische Formen und Gebärden mehr aufgibt und durch andere ersetzt[5].

Eine Lösung ist genauso wenig von einer „japanischen" Liturgie wie von verfeinerten katechetischen Methoden zu erwarten; denn was heißt heute „japanisch"? Man betrachte etwa japanische Architektur, also ein Feld, auf dem Japaner heute in der Welt eine führende Rolle spielen. Der Architekt Tange wird sich wohl kaum nachsagen lassen müssen, die von ihm in Tokio gebaute Kathedrale sei nicht „japanisch". Das wird um so klarer, wenn man Großbauten der modernen, wirklich rein japanischen Religionen[6] in Betracht zieht, etwa die Zentrale der tanzenden Religion in Tabuse, dem Heimatort des ehemaligen Ministerpräsidenten Kishi und des jetzigen Ministerpräsidenten Sato in der Yamaguchi-Präfektur oder die Hauptquartiere der Sokagakkai und der Risshokoseikai in Tokio.

Es wäre auch nützlich, sich mit der modernen japanischen Musik zu befassen, die

5 Die gemachten Bemerkungen sind natürlich nicht mißzuverstehen. Die Beseitigung aller den Japanern anstößiger oder unverständlicher Gesten wie die Kniebeuge der Gläubigen oder die vielen Handküsse und Küsse von Gegenständen während der hl. Messe sind zu begrüßen. Jedes weitere Bemühen auf dem Wege zu einer ansprechenderen Form der Gottesdienstgestaltung ist zu fördern. Nur wäre es unrealistisch, sich von diesen Reformen größere, äußerlich greifbare missionarische Erfolge zu versprechen. – Dasselbe gilt auch von der gerade in Japan reichlich geführten Diskussion um Präkatechese und Praeevangelium. Man müßte gerade bei diesen Methodenfragen einmal genauer nach der zugrundeliegenden Missionstheologie fragen und wird vielleicht feststellen, daß diese bereits veraltet ist.

6 Gerade die modernen Religionen werden mit Recht oft als ein Beweis der grundsätzlich vorhandenen Religiosität der Japaner hingestellt. (Vgl. z. B. A. Fanteli, L'attuale situazione religiosa del Giappone, in: Civiltà Cattolica, a. 115. vol. III [1964], 527–41; ders., Il cristianesimo di fronte al mondo giapponese. Risultati e problemi, ebd., vol. IV, 547–60.) Eine Analyse ihrer Methoden und Lehren würde im übrigen weithin das hier über den heutigen Japaner Gesagte bestätigen. Man muß sich allerdings fragen, wieviel eine religiöse Organisation, bzw. die persönliche Bindung an eine bestimmte Religion dem Japaner in Zukunft noch bedeuten wird. Es sei in diesem Zusammenhang auch angemerkt, daß sich ja seit altersher die Zugehörigkeit des Japaners zu einer bestimmten buddhistischen Sekte nur entfernt mit der Bindung des Christen an die Kirche vergleichen läßt. Das folgt schon aus der kuriosen Tatsache, daß die Summe der Mitglieder der verschiedenen Religionen oft genug die Zahl der Einwohner Japans überschritten hat, 1959 93 Millionen Einwohner und 134 Millionen Anhänger der Religionen.

ebenfalls zu einer Synthese von japanischen und westlichen Tonelementen drängt. Ein japanischer „Schlager" ist nicht dasselbe wie ein amerikanischer, auch wenn manches bei diesem abgelauscht wurde. Für die katholische Kirchenmusik hat die Königin-Elisabeth-Musikhochschule in Hiroshima zahlreiche vorbereitende Analysen auf diesem Gebiet angestellt, die das Gesagte erläutern könnten.

Um näher zu bestimmen, was heute „japanisch" ist, müßten vor allem noch viel stärker die wissenschaftlichen Mittel der modernen Soziologie eingesetzt werden. Vor allem hätte die Religions- und Pastoralsoziologie noch ein ungeheures Aufgabenfeld in Japan. Was auf diesem Gebiet katholischerseits geschieht, ist im Augenblick noch alles im Aufbau, und den Ansprüchen der wissenschaftlichen Soziologie genügeleistende Veröffentlichungen liegen noch kaum vor. Eine grundsätzliche Planung und Koordinierung des missionarischen Einsatzes ist aber ohne vorbereitende soziologische Untersuchungen heute nicht mehr möglich.

Wenn man von all diesen Dingen und Einzelheiten einmal absieht, aber auch wenn man sie noch konkreter ausführen würde, kommt man letztlich zu grundsätzlichen Anfragen an die Theologie, die einerseits die Mission als solche, zum anderen erneut den Inhalt der christlichen Botschaft an die Welt betreffen. Und man wird wohl finden, daß sich die katholische Theologie mit einer Situation wie Japan noch nicht im eigentlichen Sinne befaßt hat. Welches der drei neugegründeten Sekretariate wäre z. B. für Japan zuständig? Oder welches Konzilsschema ist für Japan das bedeutsamere, das Schema über die Mission oder das Schema über die Präsenz der Kirche in der Welt?

Man kann natürlich ein Gespräch mit Vertretern des Buddhismus und Shintoismus führen, aber man sollte sich dann doch darüber im klaren sein, daß man nicht mit den Leuten gesprochen hat, die das Japan von morgen bestimmen werden. Die Frage ist: Wo und wie ist ein Gespräch mit Menschen möglich, die ihre Verankerung in einer alten japanischen Mentalität bejahen und zugleich wissen, daß diese heute nur in Synthese oder Symbiose mit der Geistigkeit des Westens bestehen kann, Menschen, die zugleich sowohl über die Formen eines organisierten Buddhismus wie eines organisierten Christentums hinausgewachsen sind? Die Theologie der Religionen wird hier bereits überholt.

Der missionarische Auftrag

Hinsichtlich dieser Situation stellt sich nun zunächst die Frage nach unserem missionarischen Auftrag. Diese Frage ist von vornherein zu unterscheiden von der Frage nach der Heilsmöglichkeit der Ungetauften. Gerade eine Verwischung des Unterschiedes verdeckt den eigentlichen Fragepunkt. Daß beide Fragen tatsächlich oft vermischt behandelt werden, rührt zum Teil daher, daß die Verneinung der Heilsmöglichkeit für Nichtgetaufte auf Jahrhunderte hin ein treibendes Motiv der

Missionstätigkeit war. Wenn dieses Motiv fällt und keine neue gesunde Missionstheorie helfend einspringt, treten nicht selten bei dem Missionar in seinem einsamen Bemühen Erlähmungs- und Müdigkeitserscheinungen ein.

Es ist nun nicht nötig, im einzelnen die verschiedenen Theorien der jüngeren Zeit durchzuexerzieren. Die zu einseitige Theorie der individuellen Seelenrettung ist inzwischen zugunsten einer richtig zu verstehenden Theorie der „plantatio Ecclesiae"[7] überwunden. Wir möchten aber doch betonen, daß die heute vielfach vorgetragene Stellvertretungs- und Zeichentheorie allein kaum als Lösung ausreichen dürfte. Für eine katholische Familie und auch einen einzelnen Gläubigen mag es eine hinreichende Erfüllung des Missionsauftrages sein, Tag für Tag in Treue, vielleicht in heroischer Treue, das christliche Zeichen echter Brüderlichkeit in der Umwelt zu setzen. Das einzelne christliche Leben mag sich im Vollzug des Alltags wie eine leuchtende Kerze verglühen. Wird sich aber (man möge das unschöne Wort verzeihen) der „Berufsmissionar" damit zufriedengeben dürfen? Wohlgemerkt, der aktive, nicht der kontemplative Missionar? Für viele von ihnen hat die genannte Theorie etwas von der Haltung des Fuchses an sich, dem die Trauben zu hoch hängen.

Die Frage ist hier: Was ist seine Aufgabe heute unter den „Heiden"? Was muß er tun, damit er von sich zunächst sagen kann, er habe alles getan, was ihm im Missionsbefehl Christi aufgetragen wurde, und dann dabei von sich in Demut bekennen kann: „Ich bin nur ein unnützer Knecht" (Lk 17,10)? Die Frage bleibt auch dann berechtigt, wenn man den Missionsauftrag ganz allgemein als an alle Christen gerichtet betrachtet. Sie bleibt dann immer noch die Frage nach dem Sinn des priesterlichen und hinsichtlich der Ordensbrüder und -schwestern des Ordenslebens in der Mission. Und die Frage bleibt auch dann immer noch gültig, wenn man den Begriff der Mission nicht mehr rein geographisch, sondern mehr soziologisch faßt[8]; denn der Missionsauftrag Mt 28,19f verliert nicht seine Dringlichkeit und Gültigkeit.

Man spürt aus diesen kurzen Überlegungen aber schon, wie die Frage nach der Mission schließlich in die Herzmitte christlicher Weltsendung weist. Letztlich geht es um den Anspruch des Christentums an die Welt, um das Gespräch der Kirche mit der Welt, ein Gespräch, das notwendig am Selbstverständnis der Kirche ansetzen muß. Mehr als über die Predigt, die Katechese und ähnliche Dinge müßte theologisch vielleicht über den Dialog nachgedacht werden, über die Sprechenden

---

7 Daß die „plantatio Ecclesiae" trotz Errichtung der Hierarchie und trotz Aufteilung eines Landes in Pfarrbezirke immer noch sehr rudimentär sein kann, lehrt die Japanmission. Es gibt eben auch heute noch breite Schichten der japanischen Gesellschaft, der die christliche Botschaft – vielleicht trotz gelegentlicher Bibellektüre – keineswegs als persönlicher Anspruch begegnet ist. Es wären daher schon aus diesem Grund das Verhältnis von ordentlicher und außerordentlicher Seelsorge zu bedenken sowie alle Fragen, die heute hinsichtlich der Pfarre und des Pfarrprinzips diskutiert werden. Dabei würde die Theorie der Kirchenpflanzung selbst vielleicht noch klarer werden.

8 Hier wäre aber entsprechend zu beachten, daß ein ungetaufter Junge auf den Straßen Hamburgs soziologisch nicht dasselbe ist wie ein ungetaufter Junge in Tokio. Der erste stammt aus einem eindeutig christlich geprägten Kulturraum, der zweite aber aus einem von buddhistisch-shintoistischem Säkularismus und von christlichem Säkularismus geprägten Kulturraum.

und die Angesprochenen und dann über das Wort. Darüberhinaus geht es dann um die Sinndeutung priesterlicher Existenz und um die Theologie der Stände und ihrer Bedeutung.

Die inkarnatorische Ausrichtung

Wenn all das bedacht wäre, würde erst recht zum Leuchten kommen, was wir zu künden haben: den Skandal des Kreuzes und das strahlende Licht der Auferstehung. Wir haben schließlich Ursache genug, einem grundsätzlichen Optimismus auch in diesen grauen Erdentagen anzuhangen. Die Welt ist geheiligt durch die Menschwerdung Gottes selbst, und dieses geschichtliche Ereignis ist die Herzmitte der Weltgeschichte, von der diese nie wieder loskann. Wir hätten gerade von hier aus das Mehr der christlichen Botschaft, eben das Neue der Frohbotschaft aufzuzeigen.

Es gibt dann zwar noch immer keine Rezepte für die konkreten Entscheidungen. Vieles, ja das meiste, was existenziell zählt, bleibt immer dem Gewissen des einzelnen anheimgestellt, und die echte Furcht vor dem Scheitern wird es bei Christen wie Nichtchristen geben. Aber es wird dem Christen und der Gemeinde Christi vielleicht doch gelingen, immer wieder das Zeichen der Hoffnung aufzurichten, so wie es der eingangs erwähnte Dr. Nagai für seine Mitmenschen, Christen wie Nichtchristen, getan hat.

Es müßte sich daraus einerseits eine Botschaft echter und positiver Weltzugewandtheit[9] ergeben, mit der wir – ähnlich wie Paul VI. am 4. Oktober vor der Vollversammlung der UNO in New York – allüberall und nicht nur in unseren Kirchen kündend vor die Menschen hintreten können. Es müßte anderseits die Ehrfurcht vor dem einzelnen Menschen wachsen, die dann vielleicht in dem Gesprächspartner erst recht den Sinn für das uns alle umspannende Geheimnis erneut weckt. Wir könnten aber selbst vielleicht diese Haltung gar von Menschen des Ostens lernen und uns dann in einer nicht mehr aussagbaren Tiefe wie der alte Meister des Bogenschießens vor dem (gemeinsamen) Ziel verneigen[10].

Wir müßten uns dann vielleicht gerade hier theologisch fragen, nicht was uns Japan in seiner Vergangenheit, sondern was es uns jetzt in seiner Gegenwart zu sagen hat. Und wir werden dann vielleicht erfahren, daß wir uns damit zum

---

9 Es ist nicht von ungefähr, daß Teilhard de Chardins Werke in Japan in einem nichtchristlichen Verlag Tokios erscheinen und daß im Jahre 1962/63 nicht weniger als 50 Veröffentlichungen, zumeist Aufsätze, über D. Bonhoeffer zu verzeichnen waren.

10 Theoretisch wäre hier das Verhältnis von mystischer Erfahrung und Offenbarung sowie vor allem die Frage der übergegenständlichen Erkenntnis zu behandeln, in der dann auch das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz klarer erscheinen würde. Praktisch sind die Übungen von P. Enomiya-Lassalle für das echte Gespräch mit den Japanern, die bewußt oder unbewußt aus ihrer Tradition leben, von unübersehbarer Bedeutung. Der Vollzug etwa des Zen, wie es noch immer in intellektuellen Kreisen Kyotos geübt wird, entspricht durchaus einer modernen Haltung, die sich in beiden Welten beheimatet fühlen möchte. Das wird auch an den verschiedenen Themen der japanischen Dumoulin-Festschrift deutlich, die in Deutsch den Titel „Das geistige Klima Japans und das Christentum" (Tokio 1965) trägt.

ersten Mal auf die existenziellen Fragen eingelassen haben, die der zitierte japanische Gelehrte im Auge hatte.

Man wird auch heute von der Theologie keine Antworten erwarten, die wie Rezepte wirken. Wir werden den Mut haben müssen, auch in unserer Zeit alles zu tun, was an uns liegt, und es dann ruhig der Geschichte zu überlassen, ob sie unser Tun als objektives Versagen oder als Schritte auf dem rechten Weg wertet. Wir werden im übrigen viele Elemente, die als Teilantworten auf die gestellten Fragen dienen können, in der modernen Theologie und in den Botschaften des Konzils bereits vorfinden.

Wir werden vielleicht auch feststellen, daß die Fragen, die wir aus der japanischen Situation heraus zu fragen gesucht haben, ja schon weithin unsere eigenen sind, bzw. es bald werden. Wenigstens im Hinblick auf die Fragen sind wir dann vielleicht gar nicht mehr die brüderlich Gebenden, sondern die aus einem „Heidenland" brüderlich Empfangenden[11].

Der Staat und die öffentliche Ordnung

Hans Wulf SJ

Der in der vierten Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgelegte „Entwurf" über die Religionsfreiheit, der von den Konzilsvätern mehrheitlich angenommen wurde, schließt ein bestimmtes Verständnis der Beziehung von Staat, Gesellschaft und öffentlich-rechtlicher Ordnung ein. Aus diesem Grunde lehnte ihn z. B. der Weihbischof Paolo Munoz Vega ab, der erklärte, das Schema stütze sich zu sehr auf eine noch nicht hinreichend geklärte Theorie über die angemessene Ordnung eines politischen Gemeinwesens. Ebendiese wollen wir aus dem Konzilsdokument herausarbeiten. Es geht uns also nicht direkt um das Problem der Religionsfreiheit, sondern allein um einige elementare Grundeinsichten über die Staats- und Gesellschaftsordnung, die in dem Konzilstext über die Religionsfreiheit ausdrücklich oder unausdrücklich ausgesprochen worden sind.

11 Vgl. z. B. K. Rahner, Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in dieser Zschr. 176 (1965) 321–330; ders., Der Christ in seiner Umwelt, ebd. 481–489.

Die konziliaren Aussagen über die Religionsfreiheit

Zunächst: Was versteht das Konzilsdekret unter dem Wort Religionsfreiheit? Es erklärt, die Menschen müßten in Sachen der Religion „frei vom Zwang durch einzelne Menschen wie von seiten sozialer Gebilde und jedweder menschlichen Gewalt sein, und zwar so, daß in religiösen Angelegenheiten weder jemand gezwungen werde, gegen sein Gewissen zu handeln, noch jemand daran gehindert werde, nach seinem Gewissen privat und öffentlich innerhalb der gebotenen Grenzen zu handeln" (Nr. 2). Diese Freiheit, so wird betont, sei durch die rechtliche Verfassung der Gesellschaft zu sichern. In seiner ersten Relation zu dem verbesserten Text, der den Vätern auf der letzten Konzilsperiode vorgelegt wurde, betonte Bischof de Smedt ausdrücklich, es gehe dem Schema allein um den „Inhalt und die Grundlage des menschlichen und bürgerlichen Rechts auf Freiheit in religiösen Dingen, wie es in der Gesellschaft von heute gefordert werde". Er fügte noch hinzu, Religionsfreiheit sei heute in mehr als 100 Staatsverfassungen anerkannt; das aber sei ein Zeichen dafür, daß es sich hier um einen im gesellschaftlichen und staatlichen Bereich eindeutig umschriebenen „technischen Begriff" handle.

Begründet wird die Forderung nach rechtlicher Religionsfreiheit etwa so: Die oberste objektive Norm für das sittliche Verhalten des Menschen sei das ewige und allgemeinverbindliche Gesetz Gottes. Es ist, so fügen wir sinngemäß hinzu, dem einzelnen und seiner Entscheidung in der Offenbarung Gottes, die die Schöpfungsordnung und ihr „Gesetz" voraussetzt und einbeschließt, vorgegeben. Die Erkenntnis der in Freiheit zu suchenden Wahrheit, also des uns unbedingt bindenden Willens Gottes wird durch das je eigene Gewissen vermittelt, durch jenes „Existenzial" also, dem man, wenn immer es sich aktualisiert, als einer subjektiv letztverbindlichen Instanz zu gehorchen hat. In der im Gewissen sich meldenden sittlichen Verantwortlichkeit gründet die eigentümliche Würde der Person. Sie wird sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft erkannt. Die im Gewissen zu verantwortende sittliche Tat verlangt, daß sich der innere religiöse Akt auch gesellschaftlich und dementsprechend in religiösen Gemeinschaften zu äußern vermöge. Denn der Mensch existiere auch sittlich und religiös nur als soziales Wesen. Die innere und äußere Freiheit – und darauf kommt es hier an – ist in einer staatlich geordneten Gesellschaft auch rechtlich zu sichern. Im übrigen wird eine so verstandene Religionsfreiheit auch theologisch von der wesensnotwendigen Freiheit des Glaubensaktes her gefordert. So sei sie in der Offenbarung verwurzelt und im Handeln Christi und der Apostel begründet, wenn auch in der Kirche in dieser Sache ein Verhalten vorgekommen sei, das dem Geist des Evangeliums weniger entsprochen habe[1]. Diese gesetzlich zu sichernde Religionsfreiheit kann allerdings nur „innerhalb gebotener Grenzen" verwirklicht werden.

1 Vgl. Joseph Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit (Stuttgart 1965).

In dieser Einschränkung liegt, wie leicht verständlich, ein entscheidender Ansatzpunkt für die Erörterung unseres Themas.

Aus der so definierten Religionsfreiheit folgt – so wird das vorgelegte Schema nicht müde zu betonen – natürlich nicht eine Emanzipation des Menschen von der Autorität Gottes. Keineswegs wird geleugnet, daß das Gewissen eines jeden Menschen sittlich und religiös an Gott und seinen Willen gebunden sei. Religionsfreiheit in der öffentlich-rechtlichen Dimension der Gesellschaft berührt die katholische Lehre von der einen wahren Religion und der einen und einzigen wahren Kirche Jesu Christi, die in der katholischen und apostolischen Kirche in Erscheinung tritt, überhaupt nicht. Weiterhin: Die im dargelegten Sinn verstandene Religionsfreiheit fördert auch nicht einen religiösen Indifferentismus. Kein Mensch darf die religiöse Wahrheit und den religiösen Irrtum auf eine Stufe stellen; jeder ist vielmehr sittlich gehalten, die wahre Religion zu suchen. „Alle Menschen sind dazu verpflichtet, besonders in jenen Dingen, die Gott und seine Kirche betreffen, die Wahrheit zu suchen und die erkannte Wahrheit anzunehmen und zu bewahren" (Nr. 1).

Die Einwände

Allgemein ist es aufgefallen, daß in der Diskussion über die Religionsfreiheit keine wesentlich neuen Gesichtspunkte zu Tage traten. Gegen den Entwurf wurde eingewendet, daß er mit der traditionellen Lehre der Kirche unvereinbar sei. Im 19. Jahrhundert hätten zwar einige katholische Philosophen – Lammenais wurde genannt – das Prinzip der Religionsfreiheit mit der katholischen Lehre in Einklang bringen wollen; doch das sei schon von Pius IX. abgelehnt worden[2]. Auf derselben Linie hielt sich Kardinal Enrico Dante. Er verurteilte das Schema als liberalistisch. Es atme den Geist der Französischen Revolution. Ganz unerhört sei es, daß man die Lehre der Päpste übergangen oder sogar als irrig hingestellt habe. Überdies wurde eingewandt, es werde nicht beachtet, daß alles, was der Wahrheit und damit der in ihr gründenden sittlichen Ordnung nicht entspreche, objektiv kein Recht auf Existenz habe. Der Irrtum könne höchstens als das kleinere Übel toleriert werden. Der Vorrang der Wahrheit gelte vor allem für die Religion. Hier sei, selbst vor dem subjektiven Anspruch eines (irrigen) Gewissens, allein der objektiv verpflichtende Wille Gottes maßgeblich. Es gäbe einfach kein Recht auf freie Ausübung einer irrigen Glaubensüberzeugung. Denn Wahrheit und Irrtum stünden nicht auf der gleichen Ebene und könnten folglich nicht die gleichen Rechte haben. Nach-

2 Bischof de Smedt gab in seiner Einführung zur letzten Redaktion des Textes zu bedenken, daß die von den „konservativen" Vätern angesprochenen päpstlichen Dokumente die objektiv-moralische Pflicht der staatlichen Obrigkeit gegenüber der wahren Religion ausdrücklich machen wollten, während die Päpste nach Leo XIII. vor allem die Pflicht derselben Obrigkeit betonten, sich hinsichtlich der Religion der Würde der menschlichen Person als notwendiges Element des Gemeinwohls bewußt zu werden.

drücklich wurde betont, daß allein die katholische Kirche ein (objektives) Recht und von daher die (subjektive) Pflicht habe, das Evangelium zu verkünden. Sie habe kraft ihres göttlichen Ursprungs allein ein wahres, sachlich-objektives Recht auf Freiheit. Daraus folge, daß der Proselytismus von Nichtkatholiken unter Katholiken an sich sittlich unerlaubt sei.

Für unser Thema sind die Einwände wichtiger, die aus einem bestimmten Verständnis von der Aufgabe des Staates hinsichtlich der wahren Religion gemacht wurden. Dieser habe die Pflicht, die objektive Wahrheit zu wahren, zu verteidigen und auszubreiten. Wenn er auch von sich aus nicht zuständig sei, über sittliche und religiöse Fragen zu urteilen, so könne er doch legitimerweise das Urteil der Kirche in dieser Sache übernehmen; denn er habe durchaus die Möglichkeit diese als Vermittlerin der Wahrheit und des Willens Gottes zu erkennen. Dazu komme noch, daß die staatliche Obrigkeit als solche gehalten sei, Gott zu verehren und die wahre Religion zu fördern. In katholischen Ländern werde überdies durch Verbreitung des religiösen Irrtums die öffentliche Sittlichkeit verletzt. Der katholische Bürger habe das Recht, vor der Gefährdung seines wahren Glaubens bewahrt zu werden[3].

Man erkennt sofort, daß hier die klassischen Argumente des 19. Jahrhunderts über das Verhältnis von Staat und Religion noch einmal vorgebracht worden sind. In einem bedeutenden Werk der Moralphilosophie, dessen erste Auflage 1890 erschienen ist, wurde z. B. folgende Forderungen ausgesprochen: „Es ist ... heilige Pflicht, daß auch der Staat in Gott seinen Urheber, Erhalter und Endzweck anerkenne, ihm danke, ihm huldige und von ihm die Wohltaten und Segnungen erflehe, deren er bedarf.“ [4] Der Staat, so fährt Cathrein fort, müsse aber auch um seiner selbst willen die wahre Religion pflegen. Dies sei für die Erhaltung und gesunde Entfaltung eines politischen Gemeinwesens, das nur im Rahmen gottgesetzter sittlicher und rechtlicher Ordnungen gedeihen könne, notwendig. Endlich schulde der Staat die Sorge für die wahre Religion auch seinen Bürgern. Denn das Gemeinwohl verlange entschieden auch die Sorge für die wahre Religion. Diese sei demnach auch von der staatlichen Autorität zu fördern und zu verteidigen.

Religionsfreiheit, Gemeinwohl und öffentliche Ordnung

Das „Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen“, das für die Redaktion des Textes verantwortlich zeichnet, hat die Schwierigkeiten der Opposition durchaus zur Kenntnis genommen und in seinem Textentwurf nach Möglichkeit berücksichtigt. Die das Gemeinwohl der Gesellschaft betreffenden Schwierigkeiten werden ausdrücklich in dem Abschnitt des Textes, der von den „Grenzen der

3 In dieser Zschr. 175 (1964/65), 211 ff.
4 Victor Cathrein, Moralphilosophie, II, 563 (Freiburg 51911).

Religionsfreiheit" handelt, diskutiert (Nr. 7). Es geht einzig um die Grenzen im öffentlich-gesellschaftlichen Bereich. Im Hinblick darauf wird zuerst betont, daß die einzelnen und die gesellschaftlichen Gruppen moralisch verpflichtet seien, im sozialen Leben die Rechte anderer zu achten und die Verpflichtungen gegenüber dem allen gemeinsamen Wohl auf sich zu nehmen. Mit allen sei gerecht und menschlich zu verfahren. Demgemäß habe die bürgerliche Gesellschaft das Recht, sich gegen den Mißbrauch der Religionsfreiheit zu verteidigen, wenn und soweit die öffentliche Ordnung in Frage gestellt werde. Hier wird die wichtige Unterscheidung von öffentlicher Ordnung und Gemeinwohl eingeführt. Jene verlange den Schutz des öffentlichen Friedens, der in einem geordneten Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit bestehe, sie verlange eine angemessene Sorge für die öffentliche Moral und gleiches Recht für alle. Diese Güter seien ein grundlegender Teil des umfassenderen Gemeinwohls[5]; nur sie seien für die geordnete Existenz der Gesellschaft so notwendig, daß die Staatsgewalt sie unter Umständen mit Gewalt erzwingen müsse, allerdings nur im Rahmen einer objektiv gegebenen rechtsstaatlichen Ordnung. Im übrigen müsse man dem für das gesellschaftliche Leben bedeutsamen Grundsatz entsprechen: Die Freiheit ist nur so weit einzuschränken, wie es für die öffentliche Ordnung des Gemeinwesens streng erforderlich ist.

Wichtig ist noch folgende Bemerkung des Konzilsdekrets: Die bürgerlich-rechtliche Religionsfreiheit hindere nicht, daß aus geschichtlichen Gründen einer religiösen Gemeinschaft eine besondere rechtliche Stellung zukomme; jedoch bleibe es notwendig, daß gleichzeitig für alle Bürger und Religionsgemeinschaften das Recht auf Religionsfreiheit wirklich und wirksam anerkannt werde. Auch durch diese „Konzession" dürfte die Opposition nicht befriedigt worden sein. Die unterschiedlichen Anschauungen der Mehrheit und der Minderheit der Konzilsväter in Sachen Religionsfreiheit ist zu tief auch in einem je verschiedenen Grundverständnis des Wesens und der daraus abgeleiteten Beziehung von Gesellschaft und Staat begründet, wenngleich sich diese Verschiedenheit im Rahmen einer umgreifenden Gemeinsamkeit hält.

Die umgreifende Gemeinsamkeit

Der gemeinsame Grund, die katholische Soziallehre, sei in einigen Sätzen verdeutlicht: Der Mensch ist ein gesellschaftliches und politisches Wesen. Thomas von Aquin hat das so ausgesprochen: „Es ist die natürliche Bestimmung des Menschen, das für das gesellschaftliche und staatliche Leben erschaffene Geschöpf zu sein."[6] Darin ist die Unterscheidung von Gesellschaft und Staat klar ausgedrückt. In einem

[5] Wörtlich wird gesagt: „Dies alles (nämlich die angeführten Güter) stellt den fundamentalen Bestandteil des Gemeinwohls dar und gehört zum Begriff ‚öffentliche Ordnung'" (Nr. 7).

[6] Thom. Aq., De reg. princ. I, 1.

staatlich verfaßten Gemeinwesen gibt es demnach auf der einen Seite das Moment des Gesellschaftlichen, d. h. „die Gesamtheit aller Gebilde ... oder verbundenen Einheiten unter Menschen, insofern diese Gebilde als möglich oder tatsächlich in der Gesellschaftlichkeit ... der menschlichen Natur grundgelegt sind“ [7] und von daher „der dauernde, um die Verwirklichung der verschiedenen Kulturwerte kreisende Handlungszusammenhang unter Menschen“ [8] ist. Auf der anderen Seite formt das Prinzip der Staatlichkeit die schon solidarisch verbundenen Träger des gesellschaftlichen Lebens so, daß die Gesellschaft als Einheit in der Vielheit von Personen und personhaften Gebilden zu einem handlungsfähigen Subjekt wird. Gesellschaftlichkeit und Staatlichkeit sind aufeinander bezogen, fordern einander und durchdringen einander. Gesellschaft und Staat in ihrer Konkretheit sind real identisch, ein einziges Sozialgebilde, das aber aus formal verschiedenen Elementen konstituiert ist.

Der Staat in seiner Unterschiedenheit von der Gesellschaft ist letzter Garant des Gemeinwohls, d. h. des Inbegriffs jener in der seinshaften Struktur des jeweiligen politischen Gemeinwesens gründenden und jeweils neu zu verwirklichenden Werte. Jene Werte werden dem Sollen nach in der Gesellschaft, d. h. von den einzelnen und den gesellschaftlichen Gruppen gemäß den Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität im Raum der sozialen Gerechtigkeit getragen und aktualisiert. Der Staat als solcher kann und muß unter Umständen subsidiär den Trägern des gesellschaftlichen Lebens unter der Rücksicht ihrer jeweiligen Aufgabe behilflich sein; so ist er auf das Gemeinwohl verantwortlich bezogen.

Die grundlegende Gegebenheit, durch die ein geordnetes gesellschaftliches Leben ermöglicht wird, ist die Rechtsordnung. Sie ist eine verobjektivierte Ordnung unter Personen oder personhaften Sozialgebilden, diesen als einzelnen vorgegeben und aufgegeben. Auch darüber besteht in der katholischen Soziallehre Einmütigkeit, daß nur die Person ursprünglicher Träger von Rechten ist; nur sie hat einen moralischen Anspruch an die Mit-Person auf ein im strengen Sinn ihr Zustehendes, auf ein Rechtsgut. Diesem Anspruch hat der andere aus sittlicher Verpflichtung gemäß der Tugend der Gerechtigkeit zu entsprechen. Die Rechtsordnung ist ein wesentlicher Teil der umgreifenden sittlichen Ordnung. Sitten- und Rechtsordnung sind nur inadäquat unterschieden. (Die von Kant formulierte radikale Trennung von Sittlichkeit und Recht, von Moralität und Legalität, die nicht sittlich verpflichtend sei, sondern allein in der erzwingbaren Gesetzmäßigkeit bestehe – „Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten einerlei“ [Kant] –, ist abzulehnen. Es muß aber angemerkt werden, daß auch für Kant das Recht als Ordnung der äußeren Freiheit den Raum der inneren, sittlich gebundenen Freiheit offen halten soll; so bleibt das Recht zwar auf die Sittlichkeit bezogen, aber nur äußerlich.) Die all-

---

7 Gustav Gundlach, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft (Köln 1964) I, 76.
8 Gustav Gundlach, a.a.O. 1, 107.

gemeine Naturrechtsordnung ist von der legalen und legitimen Autorität durch ein konkretes Rechtsgesetz zu positivieren, das die innerhalb der ihr zugeordneten Gesellschaft gesetzte Regel des Handelns ist, deren Befolgung durch Zwang (relativ) gesichert ist. Thomas hat das so ausgedrückt: Das Gesetz ist eine „vernünftige Anordnung, erlassen und verkündigt von jener Gewalt, die die Sorge für das Gemeinwesen hat und die abzielt auf das Gemeinwohl“ [9]. Daß die obrigkeitliche Gewalt um des Gemeinwohls willen da ist, hat Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „Pacem in terris“ noch einmal eingeschärft: „Wer die Staatsgewalt ausübt, muß (den Gliedern der Gesellschaft) solche Handlungen vorschreiben, die nicht nur rechtlich formell ordnungsgemäß sind, sondern auch entweder direkt das Gemeinwohl betreffen oder doch wenigstens dazu beitragen können. Die Existenzberechtigung aller öffentlichen Gewalt ruht in der Verwirklichung des Gemeinwohls, die nur unter Berücksichtigung seines Wesens wie der gegebenen zeitlichen Verhältnisse zu erreichen ist.“ [10] In dieser Formulierung ist übrigens die Unterscheidung von Legalität und Legitimität enthalten, weiterhin das Moment der Geschichtlichkeit in der Verwirklichung des Gemeinwohls ausgesprochen.

Das dürften die gemeinsamen Grundüberzeugungen beider „Parteien“ auf dem Konzil gewesen sein.

Das Unterscheidende in den Ansichten

Wo liegt nun der Unterschied zwischen den Ansichten der „konservativen“ und „fortschrittlichen“ Konzilsväter? Den „Konservativen“ geht es vor allem und zunächst um die Durchsetzung der gottgewollten sittlich-religiösen Ordnung in der Gesellschaft. Nur in einer solchen könne sich auch das „wahre“, im Wesen der Wirklichkeit, in den objektiven Werten gegründete Gemeinwohl verwirklichen. Demgemäß müsse ein hinsichtlich der wahren Weltanschauung einheitliches Gemeinwesen angestrebt werden. Ein solches zu ermöglichen, zu entfalten und nach innen und außen zu sichern, sei der von Gott gewollte Auftrag des Staates.

Von diesem Gesichtspunkt aus besteht bei den „Konservativen“ zunächst die Tendenz einer möglichst weitgehenden materialen Identifikation von Sittlichkeit und Recht, genauer von öffentlicher Moral und ihrer gesetzlichen Kodifizierung in der Ebene des Rechts. Zur recht verstandenen öffentlichen Moral gehöre aber auch, so meinen diese Väter, die wahre Religion. Sie sei nicht nur die Grundlage der Sittlichkeit, sondern diese sei auch ein Wesensmoment des Glaubensakts und damit der objektiven Glaubensordnung. Es sei also nur folgerichtig, daß die im wahren Glauben stehenden Gläubigen den Rechtsschutz des Staates beanspruchen können und allenfalls auch beanspruchen müssen.

---

[9] Thom. Aq. 1 2 q 90 a 4.

[10] Herder-Bücherei (Freiburg 1963), Bd. 157, 53/4.

Die Konzilserklärung hat dagegen die Tatsache zur Kenntnis genommen, daß die in der Gesellschaft anerkannten sittlichen Grundsätze verschieden sind. Es hat daraus Konsequenzen gezogen. Voraussetzung der konziliaren Entscheidung ist der Satz, daß die Freiheit des Gewissens um der Würde und der Eigenverantwortlichkeit der Person willen von den gesellschaftlichen und staatlichen Instanzen zu respektieren ist. Von daher wird die Religionsfreiheit als ein allgemeines Menschenrecht, das gesetzlich zu sichern ist, gefordert. Nicht eine Kodifikation aller sittlichen Grundsätze, sondern nur das für den Bestand eines Gemeinwesens unbedingt notwendige Maß an öffentlicher Sittlichkeit sei rechtlich zu verlangen. Die so verstandene öffentliche Moral ist natürlich nie ein für allemal bis ins Detail hinein festzulegen. Man bedenke hier etwa die Diskussionen über die Freiheit der Kunst, die grundsätzlich nur innerhalb des objektiven Sittengesetzes sinnvoll ist und doch tatsächlich nur von der allgemein anerkannten öffentlichen Sittlichkeit her eingeschränkt werden darf. Hier wird ein Moment der Geschichtlichkeit wirksam, das niemals unter ein objektives Gesetz genau einbegriffen werden kann.

Daß die sittliche Ordnung nicht völlig verrechtlicht werden sollte, ist übrigens auch die Ansicht des Aquinaten. Er lehrt nicht nur, daß der sittliche Akt, sofern er als solcher aus der inneren Freiheit der Person heraus gesetzt wird, unerzwingbar ist, sondern daß der Staat nur solche Handlungen gesetzlich anordnen kann, die unmittelbar oder mittelbar auf das Gemeinwohl bezogen sind[11]. Mehr noch: Das Gesetz kann, wenn immer es seinen Sinn erfüllen soll, nicht alle unsittlichen Akte verbieten. Thomas, der sich in dieser Sache auf Augustinus beruft, ist der Ansicht, es sei nicht die Aufgabe des menschlichen Gesetzes, alles objektiv Unmoralische zu verbieten. Das Gesetz müsse vielmehr den durchschnittlichen Möglichkeiten des Menschen konform sein. „Deshalb werden durch das menschliche Gesetz nicht alle lasterhaften Handlungen verboten ..., sondern bloß die schwereren, deren sich zu enthalten auch der größere Teil der Menge möglich ist; vor allem jene, die anderen schaden und ohne deren Verhinderung die menschliche Gesellschaft nicht erhalten werden kann." [12] Somit ist eine totale Verrechtlichung des Sittengesetzes von Übel. Das menschliche Gesetz müsse, so meint Thomas, die Menschen stufenweise zum sittlichen Leben führen. „Deshalb lege es der unvollkommenen Menge nicht sogleich das auf, was die Tugendhaften zu leisten vermögen, nämlich sich von allen Übeln zu enthalten. Sonst würden die Unvollkommenen aus dem Unvermögen derartige Gebote zu halten, zu schlimmeren Übeln fortgerissen werden." [13] Diesem Gedanken liegt das Prinzip der Güterabwägung zugrunde. Als größeres Übel hinsichtlich der Verwirklichung des Moralischen erscheint hier ein gesetzlicher Rigorismus[14]. Dem entspricht auch die von katholischen Moraltheologen vertretene Ansicht über die Strafrechtspflege. Der schon zitierte Victor Cath-

11 Thom. Aq. 1 2 q 96 a 3. 12 Thom. Aq. 1 2 q 96 a 2. 13 Thom. Aq. 1 2 q 96 a 2 ad 2.
14 Vgl. Helmut Weber, Wieweit ist Sittlichkeit rechtlich erzwingbar, in: Trierer Theologische Zeitschrift 74 (1965) 269 ff.

rein bemerkt zu diesem Thema: „(Es) bleibt wahr: nur deshalb und nur insoweit darf die Obrigkeit strafen, weil und soweit es zur gebührenden Leitung des Staates notwendig ist, nicht mehr und nicht weniger." [15]

Die „konservativen" Konzilsväter werden die Unterscheidung von Gemeinwohl und öffentlicher Ordnung mehr oder weniger ablehnen; jedenfalls werden sie die in diesen beiden Begriffen gemeinten Sachverhalte möglichst nahe aneinanderrücken. Um das zu erreichen, betonen sie das herrschaftliche Moment im politischen Gemeinwesen sehr nachdrücklich. Sie neigen zu obrigkeitsstaatlichen Vorstellungen. Die staatliche Autorität wird sozusagen als eine paternalistisch ausgeübte Vollmacht verstanden, die der Gesellschaft als solcher vorgeordnet ist, ihr gegenübersteht und nicht eigentlich ihr eigenes Organ ist, das sie aus sich selbst heraussetzt und mittels dessen sie sich selbst politisch organisiert. Die an sich wünschenswerte, das ist die der geoffenbarten Wahrheit entsprechende weltanschauliche Einheit soll um des Gemeinwohls willen direkt durch staatliche, vor allem gesetzgeberische Maßnahmen gefördert werden. Religionsfreiheit im rechtlichen und gesetzlich garantierten Sinn wird abgelehnt, weil sie der vom Gemeinwohl geforderten Einheit und Geschlossenheit des Gemeinwesens entgegensteht; ihre möglichen Konsequenzen sollen sogar mit staatlich-autoritären Mitteln unterbunden werden.

Das Konzilsschema geht das zugrundeliegende Problem mehr pragmatisch an. Es berücksichtigt die weltanschauliche Pluralität der konkreten Gesellschaften und unterscheidet – wie gesagt – zwischen dem Gemeinwohl und der öffentlichen Ordnung. Dieser Begriff umfaßt nur bestimmte Seiten des Gemeinwohls. Er meint die Einheit dreier Güter, die nach dem amerikanischen Jesuiten J. C. Murray, auf den die entsprechenden Aussagen des Konzilsentwurfs offenbar zurückgehen, diesen Inhalt haben: Zur öffentlichen Ordnung gehören „der öffentliche Friede ... die öffentliche Moral, wie sie durch die allgemein vom Volk angenommenen moralischen Auffassungen bestimmt wird ... (und) die Gerechtigkeit, die dem Volk das, was ihm gebührt, sicherstellt ... Die Macht des Staates ist daher auf die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung in diesem dreifachen Sinn beschränkt." [16] Derselbe Theologe bestimmt demgemäß den Staatszweck so: „Der Zweck des Staates ist nicht gleichbedeutend mit den Zielen der Gesellschaft, der Staat ist lediglich eine Ordnung in der Gesellschaft – die Ordnung des staatlichen Gesetzes und der politischen Verwaltung. Der mit Macht ausgestattete Staat wird mit der Ausführung gewisser begrenzter Funktionen zum Nutzen der Gesellschaft betraut ... ‚Gesellschaft' bedeutet einen Bereich der persönlichen und gemeinschaftlichen Freiheit, ‚Staat' dagegen den Bereich, in dem die Staatsmacht ihre zwingende Kraft legitim anwenden kann." [17] Dem entspricht übrigens auch in

15 Victor Cathrein, a.a.O. II, 675.
16 J. C. Murray, Die religiöse Freiheit und das Konzil, in: Wort und Wahrheit, 20 (1965), 422.
17 J. C. Murray, a.a.O. 421/22.

einem gewissen Sinn die Auffassung von G. Gundlach über den Staat. Dieser ist „wahrhaft total nicht in einem quantitativen, sondern in einem qualitativen Sinne ... Er wird in Wahrheit Rahmengebilde sein, d. h. der zwar letzte, aber notwendige Garant der Einheit und des Bestandes gesellschaftlichen Lebens des im Staat lebenden Volkes." [18] In dieser Auffassung kommt dem Staat im Hinblick auf das gesellschaftliche Leben eine nur subsidiäre Funktion zu. Er hat unter der Rücksicht der öffentlichen Ordnung vor allem die Aufgabe, den gesellschaftlichen Bereich so in Ordnung zu halten, daß sich in ihm aus den gesellschaftlichen Kräften selbst das hier und heute mögliche Gemeinwohl verwirklichen kann. Zu diesem gehört allerdings das Recht auf Religionsfreiheit. „Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen[19]. Bedeutsam ist es, in welcher Weise der Konzilstext den Zusammenhang von Gemeinwohl und Religionsfreiheit bestimmt: „Da das Gemeinwohl der Gesellschaft, das die Summe jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens ist, mit deren Hilfe die Menschen ihre persönliche Vervollkommnung voller und leichter erreichen können, vor allem in der Beachtung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person besteht, kommt die Sorge für die Religionsfreiheit sowohl den Einzelbürgern als auch den sozialen Gruppen und der staatlichen Gewalt sowie der Kirche und den anderen Religionsgemeinschaften auf je eigene Weise zu, gemäß der jeweiligen Verpflichtung gegenüber dem Gemeinwohl" (Nr. 6).

Wenn das Gemeinwohl, auf das sich die staatliche Obrigkeit von Gott her verantwortlich zu beziehen hat, grundlegend in der Einheit im wahren Glauben besteht, dann scheint folgerichtig der Glaubensstaat die „These", d. h. die objektiv allein gültige Form der staatlich verfaßten Gesellschaft zu sein; der säkularisierte, glaubensindifferente Staat könnte höchstens als „Hypothese", d. h. als das kleinere Übel geduldet werden. Entsprechend selbstverständlich auch die rechtliche Religionsfreiheit. Ernst-Wolfgang Böckenförde zitiert für diese Ansicht der „konservativen" Konzilsminderheit einen Aufsatz, der im Jahre 1948 in der „Civiltà Cattolica" erschienen ist. Er faßt die These dieses Artikels so zusammen: „Die katholische Kirche müsse, aus ihren göttlichen Prärogativen überzeugt, die einzig wahre Kirche zu sein, für sich allein das Recht auf Freiheit beanspruchen, da dieses Recht allein der Wahrheit, niemals dem Irrtum zukommen könne. So werde sie zwar die anderen Religionen nicht bekämpfen, aber verlangen, daß ihnen – mit gerechten und menschenwürdigen Mitteln – versagt werde, falsche Lehren zu verbreiten. So werde die Kirche in einem Staat, in dem die Mehrheit katholisch sei, verlangen, daß dem Irrtum keine gesellschaftliche Existenz gegeben und daher den nichtkatholischen religiösen Minderheiten nur eine faktische Existenz ohne Möglichkeit der Propaganda gelassen werden. Wenn aber die konkreten Umstände die

18 Gustav Gundlach, a.a.O. I, 559.

19 Enzyklika „Pacem in terris", 14.

volle Anwendung dieses Prinzips nicht erlaubten, dann werde die Kirche für sich größtmögliche Konzessionen verlangen. Zugleich werde sie genötigt sein, als geringeres Übel die gesetzliche Tolerierung anderer Religionsgemeinschaften anzunehmen. In einigen Ländern würden die Katholiken überdies gezwungen sein, selber die volle Religionsfreiheit für alle verlangen ... In diesem Fall verzichte die Kirche nicht auf ihre These, aber sie passe sich der Hypothese an, d. h. der tatsächlichen Lage, von der das konkrete Leben nicht absehen könne."[20] Diese für uns heute einigermaßen erstaunlichen Sätze entbehren, so meint Böckenförde mit Recht, nicht der inneren Logik und Konsequenz. Sie beruhen auf dem unbedingten Primat der Wahrheit vor der Freiheit, der, im Bezirk des Rechtlichen folgerichtig angewandt, zur Verneinung der rechtlichen Religionsfreiheit führt.

Dem hier zugrundeliegenden Denkansatz entspricht der konziliare Vorschlag nicht. Ihm liegt eine andere Auffassung der Beziehung von Staat und Religion zugrunde. Ausdrücklich wird betont, daß die religiösen Akte, durch die sich der Mensch privat oder öffentlich Gott zuwendet, aus ihrer Natur heraus die irdische und zeitliche Ordnung der Dinge überschreitet. Von daher müsse gesagt werden, daß die bürgerliche Gewalt über die Grenzen ihrer Zuständigkeit hinausgehe, wenn sie sich von sich aus in die Religion der Bürger einmische. Hier wird die klassische Unterscheidung, die Leo XIII. in seiner Enzyklika „Immortale Dei" hinsichtlich der spezifisch kirchlichen und staatlichen Aufgabe in der Welt gemacht hat, zu Ende gedacht. Der Papst führte aus: „Gott hat die Sorge für das Menschengeschlecht zwei Gewalten zugeteilt: der kirchlichen und der staatlichen. Der einen obliegt die Sorge für die göttlichen Belange, der anderen für die menschlichen. Jede ist in ihrer Art die höchste, jede hat bestimmte Grenzen, die sich aus dem Wesen und dem nächsten Zweck jeder der beiden Gewalten ergeben ... Was immer daher im Leben der Menschen heilig ist, was immer auf das Heil der Seelen und den göttlichen Dingen Bezug hat, sei es an sich und seiner Natur nach oder wegen seiner Beziehung zu ihm, alles das ist der kirchlichen Gewalt und ihrem Urteil unterstellt. Alles andere dagegen, was das bürgerliche und politische Gebiet angeht, ist mit vollem Recht der staatlichen Gewalt untertan."[21] Der Staat ist demnach in der konkreten Heilsordnung nicht von sich aus und unmittelbar auf das religiöse Heil der Bürger bezogen. Er hat vielmehr ihrer Heilssorge, die auch eine soziale und kirchliche Dimension hat, den angemessenen Freiheitsraum offen zu halten. So ehrt er tatsächlich, ob er es weiß oder nicht weiß, will oder nicht will, Gott, und ist nicht in einem fragwürdigen Sinn laizistisch, wenn immer darunter eine Haltung verstanden ist, in der die Religion als reine „Privatsache" des einzelnen betrachtet wird, die auf die Gestaltung der öffentlich-gesellschaftlichen Ordnung an sich keinerlei Einfluß haben dürfe. Religionsfreiheit dagegen ist ein positives Moment dieser Ordnung, vor allem dann, wenn sie durch Rechtsgesetz verfügt ist. In

20 Ernst-Wolfg. Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, in: Kontexte (Stuttgart-Berlin 1965) 62/3.
21 Dz 3168.

einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft ist eine andere Gestalt der Beziehung von Staat und Religion nicht möglich und wird auch nicht vom konkreten Gemeinwohl verlangt. Dem widerspricht es keineswegs, daß in einer anderen geschichtlichen Situation der Staat eine bestimmte Religionsgemeinschaft, dem der größere Teil seiner Bürger angehört, privilegiert; ja der Staat kann als solcher tatsächlich und immer objektiv im Mitvollzug der Anbetung Gottes durch die Kirche, Gott die ihm gebührende Ehre geben. Er tut es, wenn überhaupt, als eine politisch geformte Gesellschaft, die in der einen und einzigen kreatürlich-überkreatürlichen Heilsordnung existiert. Selbstverständlich verlangt das Konzil auch von einem solchen Staat für alle Bürger und alle Religionsgemeinschaften wirkliche und wirksame Religionsfreiheit.

Das Ergebnis unserer Untersuchung zusammenfassend, kann gesagt werden, daß auf der einen Seite das Konzilsdekret über die Religionsfreiheit gewiß den überzeitlichen Gehalt der christlichen Gesellschaftslehre enthält. Er betrifft Wesen und Wesensbeziehung von Staat, Gesellschaft und Gemeinwohl in ihrem auch rechtlich geordneten Zusammenhang. Anderseits wird ausdrücklich gesehen, daß diese Wirklichkeiten auch und gerade in ihrer gegenseitigen Bezogenheit geschichtlich jeweils verschieden in Erscheinung treten, leider auch zu oft in unsachlicher Weise. Hier nun wird die Bedeutung der Unterscheidung von Gemeinwohl und öffentlicher Ordnung sichtbar. In den Erklärungen „über die Methode und die Grundsätze des Schemas" wird darauf ausdrücklich aufmerksam gemacht. Es wird festgestellt, daß die genannte Unterscheidung mit dem Unterschied von Staat und Gesellschaft zusammenhängt und so mit der von „politischem Wohl" (bonum politicum), das die schon genannten Güter zum Inhalt hat, und dem Gemeinwohl, das das „bene esse" der Gesellschaft meint und so alle Güter, die der Vervollkommnung des Menschen auf Erden dienen, umfaßt. Die öffentliche Ordnung und damit direkt nur das „bonum politicum" ist in die Sorge des Staates gegeben, der so und nur so auf das Gemeinwohl der Gesellschaft bezogen ist. Immer und überall gehört aber zur geordneten Existenz des Staates die Religionsfreiheit. Sie ist ein unabdingbares Menschenrecht und darf somit nie geschichtlich relativiert werden.

Die Natur des Menschen und die Absolutheit des Christentums

Hermann Ebert

Noch selten im Laufe seiner Geschichte scheint der Absolutheitsanspruch des Christentums so fragwürdig gewesen zu sein wie heute. Schon die Anerkennung eines höchsten Wesens scheint vielen Menschen trotz besten Willens unmöglich zu sein, was die modernen Stichworte „Tod Gottes", „Gottesfinsternis", „Gottesferne", „Absurdität des Daseins" beweisen. Daher war auch noch niemals ein bewußter Atheismus so weit verbreitet, wobei dahingestellt bleiben mag, wieweit dieser oft nur ein vermeintlicher Atheismus ist, der Gott als ein „Objekt" (neben anderen, wenn auch das höchste) wissenschaftlicher Forschung nicht zu Unrecht ablehnt und so gewissermaßen nur die „pubertäre Fehlform" der „Chance und Versuchung gegenüber der Unbegreiflichkeit Gottes ist" (K. Rahner).

Aber auch dort, ja vielleicht gerade dort, wo an etwas, beziehungsweise an dem Absoluten festgehalten wird, empfindet man den Gedanken besonders schwer vollziehbar, daß sich dieses Absolute an einer bestimmten Stelle unserer Geschichte an einem bestimmten Ort unserer Erde in kontingenter Weise in einem Menschen geoffenbart haben soll. Gewiß empfand man dieses „Paradox" des Christentums, das durch das Kreuz noch einmal eine Zuspitzung erfährt, zu allen Zeiten, vor allem zu Beginn des Christentums in seiner Begegnung mit der Weisheit der Antike. Die ersten zwei Kapitel des ersten Korintherbriefs legen dafür eindrucksvoll Zeugnis ab. In der Aufklärungszeit hat dieser scheinbare Widerspruch durch Lessing in seinem Aufsatz „Über den Beweis des Geistes und der Kraft" einen klassischen Ausdruck gefunden: „Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: Zufällige geschichtliche Wahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten niemals werden."[1]

Diese Schwierigkeiten wurden zwar weithin gemildert durch den auf die Aufklärung folgenden Historismus, der eine „grundsätzliche Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Worte" (E. Troeltsch) mit sich brachte und letzten Endes zu der Einführung der Kategorie der Geschichte in die Metaphysik (siehe besonders Heidegger!) geführt hat. Dadurch eröffnete

1 Zit. nach B. Welte, Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie (Freiburg 1965) 338.

sich auch ein gewisser Zugang zum Verständnis der „Geschichtlichkeit" des Absoluten, und so beginnt eigentümlicherweise erst auf diesem Umweg die Kategorie der Geschichtlichkeit jetzt allmählich auch in einen Teil der katholischen Schulphilosophie Eingang zu finden.

Aber diese der Geschichtlichkeit des Christentums günstige Tendenz wird heute durch eine Reihe anderer Faktoren nicht nur paralysiert, sondern geradezu in das Gegenteil verkehrt. Der Historismus hat letzten Endes doch, vor allem in Verbindung mit dem Evolutionsgedanken der Naturwissenschaft, zur Relativierung und damit Aufhebung eines Absoluten im allgemeinen Bewußtsein beigetragen. Dazu kommt, daß in unserem von der Naturwissenschaft und Technik geprägten Zeitalter, in dem man möglichst alles in mathematischen Formeln ausdrücken und auf solche zurückführen will, die durch Freiheit bestimmte Geschichtlichkeit wieder in den Hintergrund gedrängt und trotz scheinbarer gegenteiliger Tendenzen in der modernen Physik durch die Kategorie der Notwendigkeit und Gesetzlichkeit überschattet wird.

Das größte Hindernis für die Anerkennung der Möglichkeit einer geschichtlichen Offenbarung des Absoluten im Christentum bildet jedoch der dem Menschen in unserem planetarischen Zeitalter sich immer stärker aufdrängende Pluralismus der Religionen und damit der Erfahrungen eines Absoluten. Daher fällt es dem modernen Menschen schwer, an eine einzige, für alle gültige geschichtliche Offenbarung des absoluten und transzendenten Gottes in Jesus Christus zu glauben. Dieser Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit hat wohl am deutlichsten Karl Jaspers Ausdruck verliehen[2].

Daher erscheint es als eine dringende Aufgabe, dem Menschen von heute zu zeigen, daß für ihn eine solche Begegnung mit dem Absoluten in einem geschichtlichen Menschen nicht nur möglich ist, sondern daß er seinem ganzen Wesen nach auf eine solche Möglichkeit hin angelegt und strukturiert ist.

Das kann entweder durch eine mehr phänomenologische Beschreibung des menschlichen Wesens[3] oder aber durch dessen ontologische Analyse geschehen. Wir wollen hier den zweiten Weg einschlagen.

Die ontologische Struktur des menschlichen Geistes

Man kann das Wesen des Menschen zunächst ganz allgemein dadurch kennzeichnen, daß man sagt: Der Mensch ist leibhaftiger Geist, Geist in Leib, „Geist in Welt" (K. Rahner), wodurch schon ausgedrückt werden soll, daß das Entscheidende am Menschen der Geist ist, während der Leib nur ein Moment am Vollzuge des Geistes darstellt. Der Geist des Menschen vollzieht sich wiederum in zwei

2 Vgl. besonders: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (München 1963).

3 Vgl. dazu etwa als Beispiele die Aufsätze von B. Welte: Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus, in: Auf der Spur des Ewigen, a.a.O. 83–112. Ferner: Das Heilige in der Welt und das christliche Heil, ebd. 113–151 und: Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben, ebd. 337–350.

Funktionen: in Erkennen und Wollen, die zwar zwei verschiedene Funktionen sind, aber in der Einheit desselben Geistes, der sozusagen eine Einheit in einer Zweiheit oder eine Zweiheit in einer Einheit darstellt.

Der Geist als solcher ist so strukturiert, daß er, und zwar in seinen beiden Funktionen, als Erkennen und Wollen, auf sich selbst gerichtet ist, daß er stets zu sich selbst zurückkehrt und sich auf sich selbst zurückbeugt, daß er, wie Thomas von Aquin sich ausdrückt, ständig die reditio completa in seipsum oder die reflexio in seipsum vollzieht. Moderner kann man auch mit Heidegger sagen: Der Mensch ist dasjenige Seiende, „dem es in seinem Sein um dieses selbst geht"[4].

Der menschliche Geist tritt aus sich heraus, übersteigt, transzendiert sich selbst und kehrt zu sich selbst zurück, was aber zunächst kein zeitlicher, sondern ein formal-ontologischer Vorgang ist. Da aber, wie schon betont, der menschliche Geist nicht absolut in sich selbst steht, nicht wie eine Monade in sich selbst eingeschlossen ist, sondern der Leib ein Moment an ihm selbst ist, greift der Geist in seiner Transzendenz vermittels der Sinnlichkeit des Leibes zugleich auf seine Umwelt (als Welt der Sachen und nichtgeistigen Wesen) und Mitwelt (als Welt der anderen Menschen) aus, um dann, oder besser, dadurch zu sich selbst zurückkehren oder zu sich selbst kommen zu können. Auf diese Weise konkretisiert er seine formal-ontologische Struktur und kann so erst zu seinem konkreten Wesen kommen. Bildlich ausgedrückt könnte man sagen: Er baut sich so aus seiner Umwelt und Mitwelt heraus selber auf. Umwelt und Mitwelt sind so gleichsam das „Material", in dem sich der menschliche Geist selbst verwirklicht, immer natürlich vorausgesetzt die formal-ontologische Struktur seiner „reflexiven Transzendenz", aus der heraus er ja erst den Ausgriff, die Transzendenz auf Umwelt und Mitwelt vollziehen kann.

Bei diesem Ausgriff auf Um- und Mitwelt besteht aber eine wesentliche Differenz zwischen seinen beiden Funktionen, dem Erkennen und Wollen. Im Erkennen erfolgt zwar eine Einigung von Subjekt und Objekt (der Um- und Mitwelt), und zwar im Subjekt, dem das Objekt angeglichen wird, aber so, daß sich das Subjekt gerade darin wieder vom erkannten Objekt als dem Anderen distanziert, zu sich selbst zurückkehrt und so seine Subjektivität, sein In-sich-selber-stehen vollzieht. Dabei muß wiederum eine weitere Differenz zwischen der Umwelt (der Sachen und nichtgeistigen Wesen) auf der einen und der Mitwelt (der anderen Menschen) auf der anderen Seite beachtet werden. Das eigentlich und primär Andere, dem gegenüber sich der Geist als Subjekt vollziehen kann, sind nicht die Sachen und nichtgeistigen Wesen, da diese ja nicht wahrhaft in sich selber stehen, sondern die anderen Menschen, und zwar primär in zeitlicher und in ontologischer Hinsicht[5].

4 M. Heidegger, Sein und Zeit (Tübingen, 101963) 42.

5 Daß der andere Mensch auch zeitlich das primär andere Gegenüber für das menschliche Subjekt ist, hat besonders die Pariser psychologische Schule, vor allem H. Wallon und J. Plaget deutlich gezeigt. Vgl. E. Schillebeeckx, Personale Begegnung mit Gott (Mainz 1964) 62.

Das gilt insbesondere in unserer technisierten Welt, die man mit einem heute viel zitierten Wort als eine „hominisierte" Welt bezeichnen kann, in der der Mensch immer weniger auf Dinge trifft, die ihm vor-gegeben, die von ihm unberührt sind, die er nicht in irgendeiner Form verwandelt und sich dienstbar gemacht und dadurch sich selbst sozusagen einverleibt hat. So kann man geradezu von einer „Menschwerdung der Erde"[6] sprechen. Daher kann der Mensch in der Begegnung mit diesen Dingen eigentlich nur sich selbst oder den Spuren und Zeichen des anderen Menschen begegnen. Ja, ein Astronom kann heute angesichts der unvorstellbaren Größe und Weite des Weltraums und der darin vorhandenen Sternsysteme die erschreckende Vision einer fast ans Nichts grenzenden Welt haben. Denn wenn man sich die im Weltraum vorhandene Materie gleichmäßig im Weltraum verteilt denkt, kommt man zu dem Ergebnis, daß das Weltall „den Grenzfall einer gerade noch nicht materieleeren Welt" repräsentiert[7]. Deshalb kann sich gerade in unserer modernen Welt der Mensch als Subjekt fast nur noch in der Begegnung mit seinem Mitmenschen vollziehen, da dieser erst ein eigentliches Gegenüber darstellt.

Wesentlich anders als im Erkennen vollzieht sich der Geist in seiner Transzendenz auf Um- und Mitwelt in seiner anderen Funktion, dem Wollen. Während er im Erkennen, von dem Anderen als Anderen sich distanzierend, als Subjekt zu sich selbst kommt, geschieht im Wollen eine gegenläufige Bewegung. Hier tritt er aus sich heraus, um sich mit dem Anderen als Anderem zu verbinden, er vollzieht sich als er selbst nicht in sich selbst, sondern im Anderen seiner selbst. Und auch hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied darin, ob das Andere eine Sache ist oder ein anderer Mensch in seiner Subjektivität, in seinem Selbstand. Ist dieses Andere eine Sache oder ein nichtgeistiges Wesen, dann endet diese Transzendenz zu dem Anderen hin damit, daß der Mensch in dieser und durch diese Transzendenz dieses Andere zu sich herüberzieht, da dieses Andere ja kein ebenbürtiges Gegenüber ist.

Anders dagegen verhält es sich, wenn dieses Andere, dieses Gegenüber, ein ebenso in sich selbst stehendes, sich selbst vollziehendes Subjekt ist, also ein anderer Mensch. Dann kann die Bewegung des Wollens und die durch sie erstrebte Vereinigung mit dem Anderen nur in diesem Anderen geschehen, dann bekommt diese Bewegung des Wollens ihre eigene vom Erkennen verschiedene Gestalt, nämlich die Gestalt der Liebe. Voraussetzung dafür ist freilich, daß der andere Mensch nicht als etwas Sachhaftes, Dingliches, als ein bloßes Objekt betrachtet wird, sondern als ein in sich selbst stehendes Subjekt mit seiner eigenen Mitte und seiner eigenen, unantastbaren Freiheit. In dieser Bewegung der Liebe findet die im Erkennen begonnene Transzendenz auf Um- und Mitwelt erst ihre Vollendung und damit auch der in dieser Transzendenz existierende und formal-ontologisch

6 W. G. Haverbeck, Das Ziel der Technik. Die Menschwerdung der Erde (Olten 1965).
7 J. Meurers, Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft (München 1962) 253.

gegründete Geist, der damit erst wahrhaft zu sich selbst kommt, sich selbst besitzt, oder, mit anderen Worten, Person wird. Der andere Mensch kann aber dabei nicht als Mittel der Selbstwerdung betrachtet werden, so daß diese Bewegung zum Anderen hin letzten Endes doch eine rein egozentrische, egoistische bliebe, sondern diese Selbstwerdung und dieser Selbstbesitz kommen ja gerade in der selbst-losen, von sich weg auf den Anderen als Anderen blickenden Hingabe an diesen Anderen zustande, beziehungsweise sie konkretisieren und verwirklichen sich dadurch.

Horizontale und vertikale Transzendenz des Menschen

Nun ergibt aber eine ontologische Analyse dieser Transzendentalität des menschlichen Geistes in Erkennen und Wollen, daß diese nur möglich ist kraft einer Transzendenz höherer und ontologisch früherer Art, was hier natürlich nicht weiter ausgeführt werden kann[8].

Nur dadurch, daß der Mensch auf ein Unbegrenztes, Unendliches, Absolutes transzendiert, kann er etwas als begrenzt, endlich und kontingent erkennen. Nur dadurch, daß er auf ein absolutes, unendliches Ziel ausgerichtet ist, kann er ein endliches Ziel in Freiheit wollen. Letzten Endes geht diese Transzendenz auf Gott als das absolute Sein. Der Mensch kommt immer schon vom Unendlichen her, wenn er zum Endlichen kommt. Auf der anderen Seite geht ihm nur am Endlichen diese seine unendliche Öffnung auf. Mit E. Schillebeeckx können wir diese Transzendenz des Menschen auf Gott als vertikale bezeichnen, seine Transzendenz auf Um- und Mitwelt dagegen als horizontale.

Bei einer genaueren Reflexion auf sich selbst erfährt der menschliche Geist diese seine Transzendenz immer schon als vom absoluten Sein, von Gott her eröffnet und begründet. So weist seine vertikale Transzendenz auf Gott als den weltjenseitigen Zielpunkt hin, der zugleich der Ausgangspunkt der horizontalen und vertikalen Transzendentalität des Menschen sein muß, indem er sich auf den Menschen bezieht, auf ihn hin transzendiert und so die Transzendenzmöglichkeit des Menschen als deren Ausgangs- und Zielpunkt eröffnet. So ist der menschliche Geist als Ausgangspunkt seiner Transzendentalität, und zwar seiner horizontalen und vertikalen, wiederum Ziel einer höheren Transzendenz und auf diese Weise aktiv und passiv zugleich, beziehungsweise aktiv nur, indem er passiv ist. In der passiv-aktiven vertikalen Transzendenz muß also dann die horizontale Transzendenz des menschlichen Geistes gründen und aus ihr hervorgehen. Da sich aber der menschliche Geist erst in seiner horizontalen Transzendenz verwirklicht und vollzieht, also zu sich selbst kommt, er selbst ist, muß sich auch seine vertikale Transzendenz, obwohl sie die horizontale begründet und selbst wieder in der gött-

8 Es muß auf die Arbeiten von J. B. Lotz, K. Rahner, E. Coreth und B. Welte verwiesen werden. Vgl. dazu auch H. Ebert, Der Mensch als Weg zu Gott, in: Hochland 57 (1965), besonders 299–307. Dort auch die entsprechenden Literaturangaben.

lichen Transzendenz zum Menschen gründet, erst in der horizontalen Transzendenz konkretisieren und zu sich selbst kommen.

Das bedeutet aber, daß beide Transzendenzmöglichkeiten untrennbar miteinander verknüpft sind und eine ohne die andere nicht sein kann. So kann also der Zielpunkt der horizontalen Transzendenz – das ist nach dem Gesagten vor allem der andere Mensch – nur kraft des Ausgangs- und Zielpunktes der vertikalen Transzendenz und umgekehrt dieser Ausgangs- und Zielpunkt der vertikalen Transzendenz nur in der Verwirklichung der horizontalen Transzendenz erreicht werden. oder anders ausgedrückt: Der Mensch kann Gott (als Ausgangs- und Zielpunkt seiner vertikalen Transzendenzmöglichkeit) in seiner Wirklichkeit nur erreichen und dadurch sich selbst verwirklichen in seiner und durch seine Beziehung zum Mitmenschen, die ihre wahre Gestalt in der Hingabe der Liebe an den Anderen als Anderen findet. Dadurch kann sich also der Mensch in seiner Subjektivität und Freiheit vollenden und sich selbst in Freiheit aus der zeitlichen und geschichtlichen Begegnung mit dem Mitmenschen seine vollendete (= ewige) Gestalt geben. So scheint es doch – entgegen H. U. v. Balthasar[9] – möglich zu sein, philosophisch zu zeigen, daß „der flüchtigen Begegnung eines endlichen vergänglichen Ich mit einem endlichen vergänglichen Du Ewigkeitsbedeutung" zuerkannt werden muß. Damit scheint aber auch erwiesen zu sein, daß es gerade von der durch J. Maréchal in Anlehnung an Kant und Fichte begründeten und besonders von J. B. Lotz und Karl Rahner weiter entwickelten Thomasinterpretation her einen Weg gibt, eine wirkliche Ich-Du-Beziehung ontologisch zu begründen und nicht bloß phänomenal aufzuzeigen und ihren inneren Zusammenhang mit der Gottesbeziehung des Menschen aufzuweisen, was besonders von H. U. v. Balthasar in letzter Zeit immer wieder bestritten wird[10].

Aus dem bisher, wenn auch natürlich nur skizzenhaft aufgewiesenen inneren Zusammenhang von vertikaler und horizontaler Transzendenz des Menschen, von Gottes- und Nächstenliebe, hat sich also ergeben, daß der Mensch seine Beziehung zu Gott nur realisieren kann in seiner Hingabe an das Du des Mitmenschen. Das darf aber nicht so verstanden werden, daß der Mensch sich seine vertikale Transzendenz, seine Beziehung zu Gott, nicht auch thematisch bewußt machen und sogar auf diese Weise eine Art Gottesbeweis führen könne. Daher kann der Mensch auch versuchen, diese vertikale Transzendenz zu Gott gleichsam auf direktem Wege, ohne den „Umweg" über den Mitmenschen zu vollziehen, was ja in den

---

9 H. U. v. Balthasar, Gott begegnen in der heutigen Welt, in: Concilium, I (1965) 473.

10 Vgl. den eben zit. Artikel in: Concilium, a.a.O., 472 f. und den Artikel: Die Gottvergessenheit und die Christen, in: Hochland 57 (1964) 9. Vgl. dagegen K. Rahner, Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe, in: Geist und Leben, 38 (1965) 168–185, der aber die philosophische Begründung für die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe nicht näher ausführt, sondern letztere von seinem ganzen philosophischen Ansatz her mehr thesenartig und theologisch darstellt. Ähnlich auch E. Schillebeeckx, a.a.O. 61–66. Vgl. dazu einen bescheidenen Versuch: H. Ebert, Der Mensch als Weg zu Gott, in: Hochland 57 (1965) 310, 312. Freilich darf nicht übersehen werden, daß es sich um eine wahrhaft christliche Philosophie handelt, eine Philosophie, welche die Offenbarung voraussetzt, beziehungsweise, welche sich die Offenbarung selbst voraussetzte zu ihrem Selbstverständnis.

religiösen Akten, zum Beispiel im Gebet, vor allem aber in Glaube, Hoffnung und Liebe geschieht. Aber diese Akte setzen schon den Bezug des Menschen zum Mitmenschen voraus, aus dessen Analyse ja Gott als dessen unthematischer Horizont erst erkannt werden konnte. So kann also Gott auch im religiösen Akt nur als der durch die horizontale Transzendenz Erkannte oder Erfahrene angesprochen werden.

Ferner kann durch einen solchen direkten Akt Gott wiederum nicht in seiner eigentlichen Wirklichkeit, sondern nur als die gegenstandslose (nicht weltlich-objekthafte) Voraussetzung eben dieses menschlichen Aktes, der aber auch nicht rein geistig ist, sondern sich in äußeren oder inneren Worten oder Gebärden ausdrücken muß, erreicht werden. Auch darf nicht übersehen werden, daß sich der Mensch infolge seiner leiblich-geistigen Struktur nicht an etwas Gegenstandsloses (im oben erwähnten Sinn) wenden kann, sondern daß er sich irgendeine sinnenhafte Vorstellung von Gott machen muß, was der Mensch in irgendeiner Form auch immer tut. Aber je mehr der Mensch die Ungegenständlichkeit Gottes und damit sein wahres Wesen erkennt, desto weniger wird es ihm gelingen, an einer solchen sinnenhaften Vorstellung festhalten zu können, und desto mehr empfindet er dort eine Leere, wo Gott ist. Diese Erfahrung scheint der moderne Mensch in viel größerer Breite und Intensität zu machen als der Mensch früherer Zeiten, da es ihm aus seinem naturwissenschaftlich beeinflußten Denken heraus besonders unmöglich ist, sich Gott gegenständlich-objekthaft vorzustellen, weshalb sich dann viele Menschen als Atheisten vorkommen, obwohl sie in Wirklichkeit nur eine reinere Gottesvorstellung haben als die Menschen früherer Zeiten, bei denen an Stelle des gegenständlich-naturwissenschaftlichen Denkens mehr das sinnenhaft-intuitive Denken ausgeprägt war.

Allerdings sollte man nicht übersehen, daß es doch gerade zum Wesen des Menschen, insofern er Geist ist, gehört, daß er den gegenstandslosen Horizont seines Erkennens, Wollens (Liebens) und Handelns erkennt und erfährt und daß er diese Erkenntnis und Erfahrung sich auch gegenständlich bewußtmachen, daß er sich diesen ungegenständlichen Horizont, besonders von seiner Begegnung mit dem Mitmenschen her, als personal denken und vorstellen und daß er sich dann an dieses so vorgestellte Du in einem direkten Akt wenden kann. Dabei muß er sich nur bewußt bleiben, daß diese Vorstellung bloß ein, wenn auch sinnvoller Hinweis auf ein völlig andersartiges, stets im Geheimnis bleibendes Du ist.

Aber trotzdem bleibt es wahr, daß der Mensch gerade infolge seines geist-leiblichen Wesens seine ganze Hingabe an Gott in seiner eigentlichen Wirklichkeit, an dieses völlig ins Geheimnis getauchte Du als Hintergrund und als Grundlage gerade auch seiner religiösen Akte, das heißt, seine vertikale Transzendenz, nur in der Hingabe an das Du des Mitmenschen vollziehen kann, weil er nur hier ganz zu sich selbst kommt und nur hier sich selbst ganz einsetzen kann, weil er nur in diesem vollen Einsatz seiner selbst zu seinem Selbstbesitz, seiner Freiheit gelangt,

worin sich wiederum seine passiv-aktive vertikale Transzendenz in ihrer eigentlichen Tiefe konkretisiert. Denn die vertikale Transzendenz des Menschen, das heißt seine Beziehung zu Gott, gründet, wie wir gesehen haben, in der Transzendenz Gottes zum Menschen, die den Menschen erst in seiner Möglichkeit überhaupt begründet, ja in der der Mensch formal existiert, und aus der die Möglichkeit seiner vertikalen und horizontalen Transzendenz erst erwächst.

Obwohl aber die so begründete formal-ontologische vertikale Transzendenz des Menschen sich in seiner horizontalen Transzendenz, vor allem in seiner Hingabe an den Mitmenschen konkretisiert, bleibt es dabei doch letzten Endes nur eine Konkretisierung, ein Vollzug einer formalen Struktur, in der Gott als Ausgangs- und Zielpunkt jeglicher Transzendenz zwar erreicht wird, weil er sich ja selbst als dieser Ausgangs- und Zielpunkt eröffnet hat, aber eben als der in dieser Formalität gerade verborgen bleibende und sich entziehende Ursprungs- und Zielpunkt, als der ungegenständliche Horizont der menschlichen Transzendenz.

Erfüllung der vertikal-horizontalen Transzendenz des Menschen in der Begegnung mit Jesus Christus

In dieser formal-ontologischen vertikalen Transzendentalstruktur des Menschen, die in der Transzendenz Gottes zum Menschen hin gründet und die sich in der durch sie ermöglichten horizontalen Transzendenz in der Hingabe an den Mitmenschen verwirklicht, hat sich Gott aus seiner grundlosen Freiheit heraus – die allerdings wiederum in seiner innertrinitarischen Transzendentalität gründet – die Möglichkeit eröffnet, sich selbst, und zwar wiederum in grundloser Freiheit, in seiner vollen göttlichen Wirklichkeit dem Menschen zu erschließen und ihm so in seiner göttlichen Wirklichkeit zu begegnen, daß dem Menschen diese Selbsterschließung als solche erfahrbar und reflex bewußt werden kann. Nach dieser in Gottes Freiheit gründenden Struktur kann sich aber diese volle Selbsterschließung Gottes und die dadurch ermöglichte neue vertikale Transzendenz des Menschen, die wiederum den Menschen erst zu seinem vollen Selbstsein und zu seinem vollen Selbstbesitz (Freiheit) bringt, ebenfalls nur durch dessen Hingabe an einen Mitmenschen konkretisieren und vollenden.

Darin besteht die ontologische Möglichkeit, daß Gott selbst dem Menschen in einem bestimmten, konkreten, geschichtlich einmaligen Menschen begegnet, also die ontologische Möglichkeit für eine vollkommene Gottesbegegnung in dem historischen Menschen Jesus Christus. Es ist selbstverständlich, daß auf diese Weise nur die Möglichkeit einer solchen Gottesbegegnung in Jesus Christus aufgezeigt werden kann. Ob diese Möglichkeit überhaupt und ob sie konkret in dem historischen Jesus von Nazareth Wirklichkeit geworden ist, kann nicht apriorisch, sondern nur

aposteriorisch aufgewiesen werden, das heißt durch eine Prüfung, ob der historische Jesus tatsächlich dieser Möglichkeit entspricht. Dabei muß noch einmal betont werden, daß auch der apriorische Nachweis dieser Möglichkeit nur durch eine Ontologie ermöglicht wird, die sich die Offenbarung selbst voraus-gesetzt und aus sich herausgesetzt hat.

Die Prüfung, ob der historische Jesus die Erfüllung dieser Möglichkeit ist, ist Sache der biblischen Exegese, vor allem aber der Fundamentaltheologie. Aber diese Aufgabe wird wesentlich erleichtert und unterbaut durch den Nachweis – und das wäre wohl gerade eine wesentliche Aufgabe der Fundamentaltheologie[11] –, daß so etwas möglich ist, daß die menschliche Natur, wie Thomas von Aquin sich ausdrückt, „geboren ist, das ‚Wort' zu berühren" (nata est attingere Verbum, S. th. III, 4, 1). Das soll natürlich, wie schon mehrfach betont, nicht heißen, daß der Mensch diese Möglichkeit ohne die aposteriorische Erfahrung Jesu von sich aus hätte entdecken können, wenn auch die göttliche Verehrung des Herrschers und Weisen in der vorchristlichen Zeit eine dunkle Vorahnung dieser Möglichkeit verrät.

Wenn wir in Jesus Christus die Erfüllung dieser Möglichkeit erkennen, dann entspricht es der ontologischen Struktur des Menschen, in der Hingabe des Glaubens und der Liebe an diesen Menschen Jesus Christus Gott als dem zu begegnen, der sich uns in seiner ganzen göttlichen Fülle, in der Gnade, schenken will, und diese Selbsthingabe Gottes an uns als solche zu erkennen.

Da taucht dann allerdings sofort wieder die Frage auf: Wie können wir heute mit dem historischen Jesus, beziehungsweise dem auferstandenen und erhöhten Herrn und Christus in Beziehung treten, damit wir im Glauben und in der Hingabe an ihn dem absoluten Gott als dem sich uns Schenkenden begegnen? Dann müssen wir feststellen, daß wir ihn gerade infolge seiner zeitlich und geschichtlich einmaligen Gestalt, beziehungsweise seiner nicht mehr innerweltlichen Gestalt der Erhöhung, nicht direkt treffen können, ja nicht einmal durch die Vermittlung von ihm selbst stammender geschichtlicher Urkunden und Dokumente. Auch hier sind wir wiederum in vielfacher Weise an unsere Mitmenschen verwiesen.

In diesem Zusammenhang scheint es mehr als zufällig zu sein, daß wir nicht nur keine eigenen Schriften Jesu besitzen, ja daß das Neue Testament nicht einmal einen eigentlichen historischen Bericht über ihn darstellt und gibt, sondern den Glauben und das Zeugnis derer, die ihm selbst begegnet sind, ja noch genauer, den zum großen Teil schon theologisch reflektierten Glauben der ganzen Urkirche, das heißt jener Gemeinschaft, die auf dem Glauben an und der Liebe zu Jesus Christus gründet. Und nur durch die Vermittlung dieser an Jesus glaubenden und in brüderlicher Liebe verbundenen Gemeinschaft (der Kirche) können wir dem historischen Jesus von Nazareth, dem auferstandenen und erhöhten Christus und

11 Vgl. K. Rahner / J. B. Metz, Hörer des Wortes (München ²1963).

in ihm dem sich uns schenkenden absoluten Gott begegnen. Das entspricht wieder genau der ontologischen Struktur des Menschen, der nur in der horizontalen Transzendenz und ihrer vollendeten Gestalt der Liebe und Hingabe an den ihm begegnenden Mitmenschen Gott begegnen kann. In diesem Sinne gilt: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat" (Mt 10,40. Vgl. Joh 13,20). Auch die Christusbegegnung durch die Sakramente ist ja nur innerhalb und durch die Vermittlung dieser an Jesus Christus glaubenden und in brüderlicher Liebe miteinander und dadurch mit Jesus Christus verbundenen Gemeinschaft der Kirche möglich. Der aufgezeigten ontologischen Struktur des Menschen entspricht daher auch die Vollmacht des kirchlichen Amtes, Vermittler zu dem absoluten Gott zu sein.

Aber auch neben und außerhalb des kirchlichen Amtes gibt es diese Vermittlung des Mitmenschen zu Jesus Christus und damit zu dem absoluten Gott, nämlich in jenem: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25,40). Wir werden also von Jesus selbst wiederum an den uns begegnenden, unserer besonderen Hingabe und Liebe bedürftigen Mitmenschen verwiesen. Hier liegt auch der eigentliche Grund für die Möglichkeit des heute im Anschluß an K. Rahner so vielzitierten „anonymen" Christentums. Sowie der Mensch seiner ontologischen Struktur nach Gott als Ausgangs- und Zielpunkt seiner Transzendenzmöglichkeit in der Liebe zu seinem Mitmenschen begegnen kann, kann er auch der durch Jesus Christus erfolgten und objektiv sichtbar gewordenen Selbsthingabe Gottes an den Menschen teilhaft werden in eben derselben Liebe zum Mitmenschen. Denn infolge des allgemeinen Heilswillens Gottes, das heißt des Angebotes der Selbsthingabe Gottes an jeden Menschen, kann auch jeder Mensch der in Jesus Christus geschichtlich sichtbar gewordenen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen teilhaft werden, und zwar auf dem Wege, der ihm durch seine ontologische Struktur vorgegeben ist, nämlich dem der Nächstenliebe. Daher ist jede echte Bruderliebe schon ein anonymer Hinweis auf die und ein Vorzeichen der in Jesus Christus geschichtlich erfolgten Selbstmitteilung Gottes an den Menschen.

Diese Tatsache erfährt eine besondere Bestätigung im Sakrament der Ehe. In der Ganzhingabe an den Ehepartner begegnet jeder der beiden Eheleute im anderen und durch den anderen Jesus Christus und damit dem absoluten Gott. Denn das Sakrament ist ja ein wirksames Zeichen der Gnade, das heißt der Selbsthingabe Gottes an den Menschen. Da aber dieses sichtbare Zeichen des Sakramentes der Ehe das Ja-Wort der beiden Eheleute ist, das die volle Hingabe des einen an den anderen ausdrückt, begegnen die Ehepartner durch diese Hingabe aneinander Christus und damit der Selbsthingabe Gottes an den Menschen durch Christus. So kann die Ehe geradezu zum besonderen Zeichen der Selbsthingabe Gottes an den Menschen durch Christus werden, was ja in dem paulinischen Wort ausgedrückt ist: „Dieses Geheimnis ist groß, ich deute es aber auf Christus und die

Kirche" (Eph 5,32), das heißt: So wie die Kirche die Gemeinschaft derer ist, denen in und durch die brüderliche Liebe Christus begegnet, so begegnet Christus den beiden Ehepartnern durch ihre eheliche Liebe. Das alles gilt aber auch im gewissen Sinne schon für die vorchristliche, nichtsakramentale Ehe. So kann Leo XIII. in seiner Enzyklika „Arcanum divinae" (ASS 12,392) die vorsakramentale Ehe „in gewissem Sinne ein Vorbild der Menschwerdung Christi" nennen.

Aber auch hier darf nicht übersehen werden, was schon früher bei der rein „natürlichen" Gottesbegegnung gesagt wurde: Neben dieser in der und durch die Nächstenliebe erfolgenden Begegnung mit dem sich gnadenhaft selbstmitteilenden Gott, mit anderen Worten, der sich in der horizontalen Transzendenz verwirklichenden vertikalen Transzendenz gibt es jetzt erst recht und eigentlich auch die Möglichkeit einer direkten vertikalen Transzendenz des einzelnen zu Gott, einer „Intersubjektivität" (E. Schillebeeckx) mit Gott in den religiösen Akten, die allerdings auch vor Christus und außerhalb des Christentums immer schon gegeben ist. Die einzigartige, unvergleichliche und einmalige Selbsthingabe Gottes an den Menschen Jesus Christus macht diese innere, vertikale Hingabe Gottes an jeden einzelnen Menschen ja gerade sichtbar. Aber auch hier gilt das schon oben Ausgeführte: Auch für den von der Selbstmitteilung Gottes gnadenhaft getragenen und ermöglichten religiösen Akt bleibt Gott das gegenständlich unfaßbare Geheimnis, von dem der Mensch durch Christus nur weiß, daß es sich in grundloser Freiheit und Liebe ihm in seiner Sündhaftigkeit schenkt, aber eben wiederum als Geheimnis. Allerdings wird gerade in Jesus Christus sichtbar, daß dieses Geheimnis personalen Charakter hat, da ja Jesus als Mensch Gott als Du anspricht. Aber eben dadurch bleibt der vertikale religiöse Akt der einzelnen menschlichen Innerlichkeit getragen und verwiesen auf die Begegnung mit dem Menschen Jesus Christus, durch den ihm das Geheimnis Gottes als der Ausgangs- und Zielpunkt der vertikalen Transzendenz des Menschen Jesus Christus, als das geheimnisvolle Du Jesu, als der Vater Jesu, deutlich und bewußt wird. Dadurch bekommt die gegenstandslose Leere Gottes Gestalt, die freilich wiederum im Geheimnis verschwindet, da dieses Du ja kein menschlich vorstellbares Du ist, sondern in die Unausdenkbarkeit und Unaussprechlichkeit Gottes eingetaucht bleibt.

Weiter gilt auch hier: Die volle Hingabe des ganzen Menschen an dieses in Jesus Christus sichtbar gewordene geheimnisvolle Du Gottes, und damit die volle Realisation der Subjektivität und Freiheit des Menschen, ist infolge der geist-leiblichen Struktur nur möglich in der Hingabe an den Mitmenschen, an den uns Jesus Christus ja selbst verweist, da wir nur durch ihn Jesus Christus und damit Gott in seiner vollen Wirklichkeit begegnen können. Daher kann die durch die Selbsthingabe Gottes an den Menschen erst zu ihrer Erfüllung kommende vertikale Transzendenz und damit das Selbstsein des Menschen erst in der Nächstenliebe voll realisiert werden. Die Nächstenliebe ist dann nicht nur die Bewährung der Gottesliebe, sondern erst deren volle Konkretisierung. Nächstenliebe heißt nicht

nur, „daß wir, Gott und ich gemeinsam, meinen Mitmenschen lieben“[12], sondern daß ich durch meine Liebe zum Mitmenschen Gott liebe und daß sich in dieser meiner Gottesliebe durch meine Nächstenliebe hindurch die Liebe Gottes zu mir realisiert und ich dadurch erst ganz Ich selbst werde in meiner Subjektivität und Freiheit.

Die horizontale Transzendenz Jesu als Grundlage der Geschichtlichkeit der hypostatischen Union

Aber auch für die Christologie selbst ist die ontologische Struktur des menschlichen Geistes von großer Bedeutung. B. Welte und K. Rahner haben von der Struktur der vertikalen Transzendenz her eine Art „Aufstiegs-Christologie“ (K. Rahner) entwickelt, in der gezeigt wird, daß in Jesus Christus die im menschlichen Geiste angelegte und den menschlichen Geist als solchen konstituierende vertikale Transzendenz ihre absolute Erfüllung findet, indem der sich selbst dem Menschen Jesu schenkende Gott und die durch diese Selbstmitteilung Gottes erst voll zu sich selbst kommende vertikale Transzendenz des menschlichen Geistes Jesu – gemäß ihrer Struktur als passiv-aktiver Transzendenz – die ontologische (hypostatische) Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus, und das heißt, die Menschwerdung Gottes („Abstiegs-Christologie“) ermöglichen und konstituieren[13].

Da das Wesen des menschlichen Geistes, seine Subjektivität und Freiheit, in der vertikalen Transzendenz auf den verborgenen Gott hin, diese aber wiederum in der Transzendenz Gottes und damit seiner Eröffnung auf den Menschen hin gründet, wird in der Menschwerdung Gottes nicht nur offenbar, wer Gott ist, sondern vor allem auch, wer der Mensch ist, auf welche Möglichkeiten hin er angelegt ist und worin er allein seine Erfüllung finden kann. Gerade darin geschieht die Offenbarung Gottes, der sich allerdings eben dadurch wiederum als das sich uns schenkende, in sich selbst unzugängliche Geheimnis offenbart, das in dieser Offenbarung erst recht in seinem Geheimnischarakter erkannt werden kann. Er offenbart sich als das Geheimnis, auf das hin der Mensch stets offen ist, an dem er, um mit Thomas von Aquin zu sprechen, partizipiert, wobei es aber den Menschen stets in der Distanz und im Gegenüber zu sich selbst hält und ihn so in seinem Selbstand gründet, das aber in dem Menschen Jesus Christus auf eine von der menschlichen

---

12 E. Schillebeeckx, a.a.O. 84.

13 Vgl. B. Welte, Homoousios hemin, in: Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. III (Würzburg 1954) 51–80. Dieser Beitrag wurde unter dem Titel „Zur Christologie von Chalkedon“ aufgenommen in den schon zit. Sammelband: B. Welte, Auf der Spur des Ewigen, a.a.O. 429–458. Vgl. ferner dazu die verschiedenen Artikel zur Christologie von K. Rahner, in: Schriften zur Theologie (Einsiedeln) Bd. I, ³1958, 169–222, Bd. IV, ³1962, 137–155, Bd. V, 1962, 183–221; 222–245.

Natur her völlig unerreichbare und einmalige Weise und in vollkommener Freiheit diese Offenheit des Menschen erfüllt. Dadurch kommt der Mensch zu seiner letzten Erfüllung, wobei sich das Geheimnis Gottes in ihm verbirgt und nur als verborgener Horizont, als das verborgene Du des „Vaters" dieses Menschen Jesus offenbar wird.

Damit eröffnet sich aber wiederum für die Gottesbegegnung des Menschen in und durch Jesus Christus noch einmal die Aussicht und die Hoffnung auf eine weitere Erfüllung und Vollendung der Gottesbegegnung, und zwar in der unmittelbaren Gottesschau, der visio beatifica, die aber ebenfalls nur durch die Vermittlung der in der Erhöhung vollendeten Menschlichkeit Jesu erfolgt. Aber auch in dieser unmittelbaren Gottesschau bleibt Gott das unergründliche Geheimnis, ja er wird darin endgültig als dieses offenbar. Die visio beatifica wird so zum vollendeten Begreifen der Unbegreiflichkeit Gottes.

In dieser „Aufstiegs-Christologie" ist aber bisher vorwiegend die vertikale Transzendenz und ihre Erfüllung in der hypostatischen Union berücksichtigt worden. Nach der oben dargelegten Struktur des menschlichen Geistes gehört aber zu dieser ihrem ganzen Wesen nach notwendig die aus der vertikalen Transzendenz heraus ermöglichte und aus ihr lebende horizontale Transzendenz, in der sich die vertikale konkretisiert, sich zeitlich auslegt, „zeitigt", und damit geschichtlich wird. Von daher gesehen müßte die ontologische (hypostatische) Einheit der menschlichen Natur mit dem Logos noch einmal eine wirkliche Geschichte und damit auch einen zeitlichen Anfang, eine zeitliche Entwicklung und Vollendung haben. Gerade das aber wird doch durch den Befund des historischen Jesus von Nazareth, wie er sich in den Evangelien widerspiegelt, bestätigt. Anderseits wird dieser Befund dadurch zugleich ontologisch erhellt.

B. Welte hat in seinem oben zitierten Beitrag „Zur Christologie von Chalkedon" mit Recht darauf hingewiesen, daß die hypostatische Einheit und physische Unvermischtheit des göttlichen und menschlichen Seins und Lebens Jesu in Chalkedon noch zu sehr statisch, man könnte auch sagen, „griechisch" gesehen wurde und daß es eine Aufgabe der heutigen Christologie sei, über Chalkedon hinaus tiefer in das Geheimnis dieser hypostatischen Einheit und physischen Unvermischtheit der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus einzudringen, indem ihre Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit theologisch verarbeitet wird, in dem Sinne, „daß die Ereignisse" des Lebens Jesu „als Geschichte des Geheimnisses der hypostatischen Einheit und physischen Unvermischtheit verstanden werden und daß andererseits dieses Geheimnis selber als lebend und sich entfaltend in der Geschichte verstanden und damit die innerliche und lebendige Einheit der scheinbar gedoppelten Kategorienreihe", der zeitlosen und zeitlichen Betrachtung der hypostatischen Union, „theologisch begriffen wird"[14]. Ähnlich äußert sich später E. Schille-

[13] B. Welte, Auf der Spur des Ewigen, a.a.O. 457.

beeckx: „Die Menschwerdung ist nicht nur ein Weihnachtsgeschehen. Menschsein ist Menschwerdung: Eine das ganze Leben hindurch waltende Wirklichkeit, die ihren Endpunkt im höchsten Inkarnationsmoment findet, im Moment des Todes, der Auferstehung und Verherrlichung Jesu. Dann erst ist die Menschwerdung bis zum Ende vollzogen."[15] Welte weist ferner mit Recht darauf hin, daß die verschiedenen Akte Jesu gegenüber seinem Vater, sein Gebet, sein Gehorsam, seine Hingabe, nicht nur die innertrinitarischen Akte des Sohnes gegenüber dem Vater sein können, sondern auch echte menschliche Akte gegenüber dem Vater als dem Gott aller Menschen sein müssen, und daß diese Akte in bestimmten Ereignissen, vor allem in der Hingabe im Tode Jesu gipfeln[16]. Es ist also der Befund der Evangelien selber, der uns zwingt, die überzeitlichen Kategorien des Dogmas mit den zeitlichen und geschichtlichen Kategorien des Lebens Jesu zu koordinieren[17]. Bei all diesen Versuchen scheint mir aber, soweit ich sehe, immer nur die vertikale Transzendenz des menschlichen Geistes Jesu und ihre einmalige und einzigartige Vollendung in der hypostatischen Union berücksichtigt zu werden. Die Geschichtlichkeit der hypostatischen Union scheint mir aber eine nicht unwesentliche Bestätigung und Vertiefung zu erfahren, wenn man die ausgeführte Einheit der vertikalen und der horizontalen Transzendenz mit in Betracht zieht, die ja auch im Menschen Jesus, da er ein wirklicher und wahrhafter Mensch ist, berücksichtigt werden muß. Die vertikale Transzendenz kann sich nur, wie wir gesehen haben, in der horizontalen, vor allem in der Transzendenz auf den anderen Menschen hin, in der Liebe zu ihm, zeitlich und geschichtlich entfalten und so auch erst zur Vollendung kommen.

Auf das Leben Jesu angewandt heißt das dann, um nur einiges anzudeuten: Sein Gehorsam gegen den Willen des Vaters und seine Hingabe an diesen Willen bewährt sich nicht nur, sondern konkretisiert sich zum Beispiel in dem Entschluß des Zwölfjährigen, gegen den Willen seiner Eltern im Tempel zu bleiben und mit den Schriftgelehrten zu diskutieren, in seinem Entschluß zum öffentlichen Auftreten, in seinem Widerstand gegenüber der Versuchung, seine Sendung zu egoistischen Zielen zu mißbrauchen, in der Begegnung und Freundschaft mit Johannes dem Täufer, in der Begegnung mit seinen Jüngern und der Auswahl der Zwölf, im Wirken seiner Wunder, und zwar vor allem an den Leidenden und Hilfsbedürftigen, in seinem Verkehr mit Zöllnern und Sündern, in seinem Entschluß, nach Jerusalem zum Feste hinaufzuziehen, vor allem aber dann, in seinem Entschluß, nach dem Ringen am Ölberg, sein Leben hinzugeben „für die Vielen" „zur Vergebung der Sünden". Und in dieser Hingabe seines Lebens für die Menschen und aus Liebe zu den Sündern vollendet sich gerade sein Gehorsam gegen den Willen seines Vaters, oder anders ausgedrückt: Die Erfüllung der horizontalen Tran-

14 B. Welte, Auf der Spur des Ewigen, a.a.O. 457.

15 E. Schillebeeckx, Christus, Sakrament der Gottesbegegnung, Mainz ²1965. 16 B. Welte, ebd. 454 f.

17 Vgl. dazu auch die Arbeiten von K. Rahner zur Christologie, vor allem: Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi, in Schriften zur Theologie, Bd. V, 1962, 222–245.

szendenz ist zugleich die Erfüllung und Vollendung der vertikalen Transzendenz des Menschen Jesu. Der Vater verweist ihn zur Vollendung seines Gehorsams auf die Gesamtheit der „Sünder". Damit erreicht die Geschichte innerhalb der hypostatischen Union ihren Höhepunkt und ihre Endgültigkeit, wofür dann die Auferstehung und die „Erhöhung zur Rechten des Vaters" das biblische Zeugnis sind.

Das darf natürlich nicht so verstanden werden, als ob bei der Geburt Jesu und in seiner Kindheit die hypostatische Union des göttlichen und menschlichen Seins in Jesus noch nicht gegeben gewesen wäre und diese sich erst im Laufe des Lebens Jesu vollzogen hätte, als ob also Jesus bei Beginn seines Lebens noch nicht der Sohn Gottes gewesen wäre, wie es im Dogma zum Ausdruck kommt. Diese hypostatische Union war schon vom ersten Augenblick seines Lebens im Mutterschoß an gegeben, freilich erst gewissermaßen in formaler Hinsicht. Ihre Konkretisierung aber hat sie erst im Laufe der wahrhaft menschlichen Geschichte und ihre Vollendung erst im Tode Jesu für die Sünder gefunden.

In dieser Hingabe Jesu an die Menschen in seinem Tode hat aber auch die Hingabe Gottes an den Menschen Jesus, wodurch ja die hypostatische Union erst ermöglicht wurde, ihren vollendeten und für alle Zeiten gültigen und endgültigen Ausdruck gefunden. So wird auch deutlicher und verständlicher, wie in der Menschenliebe Jesu in seinem Tode zugleich sichtbar wird, daß Gott sich allen Menschen als der vom Menschen schon immer seinem ganzen Wesen nach angezielte Horizont seines Seins und Handelns mit seiner ganzen göttlichen Fülle zuneigt. Gleichzeitig wird deutlich, wie, ganz der Struktur des menschlichen Geistes entsprechend, der geschichtliche Jesus in seiner menschlichen Begrenztheit und Bedingtheit, in seiner Verflechtung mit einer ganz besonderen Situation der Geschichte, mit der Abhängigkeit von den Anschauungen seiner Zeit und Umwelt, die absolute Offenbarung des absoluten Gottes und der einzige und absolute Heilbringer sein kann, auch für die, die ohne ihre persönliche Schuld nicht an ihn glauben, aber durch ihr ganzes sittliches Verhalten, vor allem aber durch ihre Liebe zu den Mitmenschen, „anonyme" Christen sind. „Gott hat kein Mensch je gesehen. Wenn wir einander lieben, dann bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollendet" (1 Joh 4, 12).

Daher können auch alle Versuche, von welcher Seite sie immer kommen, in der heutigen Weltsituation, angesichts der Möglichkeit einer Vernichtung der gesamten Menschheit, den Frieden aufrecht zu erhalten, ja eine neue Solidarität unter den Menschen zu begründen, als Ausdruck eines solchen „anonymen" Christentums aufgefaßt werden. Der Besuch des Papstes bei den Vereinten Nationen und seine Unterstützung der Arbeit dieser Organisation durch seinen Appell und seine Autorität als Stellvertreter Christi kann daher nicht nur als eine taktische Geste, sondern auch als ein Symbol für die Anerkennung einer solchen anonymen Christlichkeit aller ehrlich um das Wohl der Menschheit ringenden Menschen angesehen werden.

Das pulsierende Universum

Wolfgang Büchel SJ

Am 9. Oktober 1965 brachte die Zeitschrift „Nature" einen Artikel des bekannten Astronomen Fred Hoyle, der sich mit der Frage befaßte, ob die durchschnittlichen Abstände zwischen den Sternsystemen des Universums früher kleiner gewesen seien als heute, ob also die Materie im Universum früher „dichter" gepackt gewesen sei als gegenwärtig. Hoyle hatte seit ungefähr 15 Jahren diese Frage mit Vehemenz verneint. In dem Artikel der „Nature" erklärte er, seine bisherige Auffassung nicht länger aufrechterhalten zu können; wer die Diskussionen kannte, die über diese Frage geführt worden waren, mußte beim Lesen des Artikels ein Gefühl haben, wie wenn der Papst aus der Kirche ausgetreten wäre.

Die Expansion des Universums

Es wird heute allgemein als sehr wahrscheinlich angesehen, daß sich unser Universum gegenwärtig in einem Zustand der Expansion befindet. Damit ist gemeint, daß sich die Abstände zwischen den astronomischen Großsystemen (Milchstraßen, Spiralnebeln usw.) im Laufe der Zeit alle im gleichen Verhältnis vergrößern, daß sich also alle Abstände in einer gewissen Zeit verdoppeln, nach einer gewissen weiteren Zeit verdreifachen und immer weiter. Das wird vor allem aus der „Rotverschiebung", d. h. einer Wellenlängenvergrößerung im Licht, und in der Radiostrahlung ferner Sternsysteme erschlossen; denn diese Rotverschiebung findet ihre nächstliegende und einfachste Erklärung durch die Annahme einer Expansion des Universums. Es werden zwar gelegentlich immer wieder andere Deutungen der Rotverschiebung versucht; aber man darf wohl sagen, daß keinem dieser Versuche bisher viel Erfolg beschieden gewesen ist[1].

Zur Vermeidung von Mißverständnissen kann man sich die Expansion des Universums, so wie sie nach der allgemeinen Relativitätstheorie aufzufassen ist, am Modell eines aufblasbaren Luftballons veranschaulichen: Man denke sich auf den Luftballon Farbtupfen aufgesetzt, die die Sternsysteme symbolisieren sollen; bläst man dann den Ballon auf, so vergrößern sich alle Abstände zwischen den Stern-

1 Auch von seiten der sowjetischen Astronomie, die im allgemeinen den „westlichen" kosmologischen Theorien aus ideologischen Gründen sehr kritisch gegenübersteht, wird die Rotverschiebung durchweg auf eine Expansion des Universums zurückgeführt; vgl. z. B. V. Fock, Theorie von Raum, Zeit und Gravitation (Berlin 1960) 451.

systemen im gleichen Verhältnis. (Die Sternsysteme selbst verändern ihre Größe bei der Expansion des Universums nicht, d. h. die Abstände zwischen den einzelnen Sternen, die zu demselben System gehören, bleiben unverändert.) Licht, das von einem Sternsystem zu einem anderen geht, sei durch eine Ameise symbolisiert, die von einem Farbtupfen auf dem Ballon zu einem anderen läuft; die Tatsache, daß sich Licht mit einer Geschwindigkeit von maximal 300 000 km/sec ausbreitet, sei modellmäßig dadurch veranschaulicht, daß die Ameise höchstens mit einer Geschwindigkeit von 1 cm/sec auf dem Ballon vorwärtskommen kann. Sind zwei Farbtupfen recht weit voneinander entfernt und wird der Ballon rasch genug aufgeblasen, so kann es durchaus sein, daß der Abstand zwischen diesen beiden Farbtupfen in der Sekunde um mehr als 1 cm zunimmt, daß sich diese Sternsysteme also mit mehr als Lichtgeschwindigkeit voneinander entfernen. Das ist kein Widerspruch gegen die Relativitätstheorie, wie man auf den ersten Blick meinen könnte; denn die Relativitätstheorie besagt lediglich, daß die Bewegung durch den Raum hindurch, d. h. das Krabbeln der Ameise auf der Ballonoberfläche, mit höchstens Lichtgeschwindigkeit erfolgen kann. Wenn aber zwei Sternsysteme ihren Abstand voneinander dadurch vergrößern, daß sich der „Raum als solcher" ausdehnt, d. h. daß der Ballon aufgeblasen wird, dann besteht für eine derartige Abstandsvergrößerung keine Geschwindigkeitsbegrenzung[2].

Urknall oder Steady State?

Wenn sich die Sternsysteme beständig voneinander entfernen, so müssen sie in der Vergangenheit näher beieinander gestanden haben, und die Annahme liegt nahe, daß zu Beginn der Expansion die gesamte Materie des Universums auf engstem Raum zusammengepackt war. Damit dürfte eine extrem hohe Temperatur und ein entsprechender Druck verbunden gewesen sein, die in dem Maße absanken, in dem sich das Universum anschließend ausdehnte. Gegen die Annahme eines derartigen „Urknalls" („big bang") wurden jedoch von einer gewissen Gruppe von Forschern Bedenken vorgebracht, die weniger naturwissenschaftlicher als „philosophischer" Natur waren. Wenn man an den Beginn der Entwicklung des Universums einen überdichten Zustand von der beschriebenen Art setze, ohne zu versuchen, sein Zustandekommen naturwissenschaftlich zu erklären, dann würde dies, so meinte man, eine Selbstaufgabe des naturwissenschaftlichen Denkens an diesem Punkt bedeuten. Den Anlaß zu diesem Einwand bot die Tatsache, daß die Urknall-Hypothese vielfach so interpretiert wurde, als ob der überdichte Zustand zu Beginn der Expansion als unmittelbares Ergebnis eines göttlichen Schöpfungsaktes anzusehen sei, weil sein Zustandekommen (vorläufig) naturwissenschaftlich nicht erklärbar schien.

---

2 Für Genaueres siehe W. Büchel, Philosophische Probleme der Physik (Freiburg 1965) 258 ff.

Um derartigen Deutungen von vornherein den Boden zu entziehen, stellten H. Bondi, T. Gold und F. Hoyle 1948 das „Perfect Cosmologic Principle", das „vollkommene kosmologische Prinzip" auf. Als „kosmologisches Prinzip" bezeichnet man die Annahme, daß kein Punkt im Weltraum vor den übrigen Punkten besonders hervorgehoben ist, daß also im großen und ganzen überall im Weltraum (zur gleichen Zeit) dieselben Verhältnisse, d. h. dieselbe durchschnittliche Massendichte, dieselbe Temperatur herrschen. Dieses kosmologische Prinzip wird nahegelegt durch die Beobachtung, daß, soweit wir in den Weltraum hineinsehen, tatsächlich überall im großen und ganzen dieselben Verhältnisse zu herrschen scheinen; außerdem erscheint es gleichsam „a priori" unwahrscheinlich, daß gerade jener Bereich, in dem wir Menschen wohnen, von den übrigen Gebieten des Kosmos wesentlich unterschieden sein soll. Bondi, Gold und Hoyle forderten nun in ihrem „vollkommenen kosmologischen Prinzip", daß nicht nur in räumlicher Hinsicht kein Bereich des Universums von den übrigen wesentlich unterschieden sein solle, sondern daß auch in zeitlicher Hinsicht kein Zeitpunkt in der Geschichte des Universums als vor den übrigen Zeitpunkten wesentlich hervorgehoben angesehen werden dürfe. Das Universum solle also nicht nur überall im Raum, sondern auch zu jeder Zeit im großen und ganzen den gleichen Anblick bieten und geboten haben. Da sich das Universum gegenwärtig in Expansion befindet, soll es sich also seit ewigen Zeiten in Expansion befunden haben. Damit anderseits die Massendichte trotz der Expansion unverändert bleibt, nahmen Bondi, Gold und Hoyle parallel zu der Expansion eine beständige Neuentstehung von Materie an, die aber so geringfügig ist, daß sie sich allen gegenwärtigen Beobachtungsmöglichkeiten entzieht. Diese „Steady-State-Theorie" (= Theorie eines Universums in stets gleichem Zustand) wurde von Hoyle zu einem mathematischen Formalismus ausgebaut, der ein in räumlicher und zeitlicher Hinsicht unendliches Universum annimmt, dessen Expansion nach einer mathematischen Formel mit der Neuentstehung von Materie verbunden ist. Da die Materieentstehung naturgesetzlich beschrieben wird, stellt ihre Annahme nach Hoyles Auffassung keine solche Selbstaufgabe des naturwissenschaftlichen Denkens wie die Urknall-Hypothese dar.

Die Steady-State-Theorie hätte wohl kaum besonderen Anklang gefunden, wenn sie sich nicht bei der Erforschung der Entstehung der Elemente als fruchtbares heuristisches Prinzip erwiesen hätte. Die Atomkerne der verschiedenen chemischen Elemente, die wir heute in der Welt vorfinden, sind aus Elementarteilchen, Protonen und Neutronen, zusammengesetzt; es fragt sich also, wie der Aufbau der Atomkerne aus Elementarteilchen vor sich gegangen ist. Für den Kernaufbau sind auf jeden Fall sehr hohe Drücke und Temperaturen erforderlich, und es lag daher nahe, die Entstehung der Atomkerne in die Zeit kurz nach dem Urknall zu verlegen. Da die Steady-State-Theorie den Urknall ablehnt, mußte sie anderswo nach den erforderlichen Drücken und Temperaturen suchen und konnte tatsächlich nachweisen, daß im Innern gewisser Fixsterntypen auch heute noch die Voraussetzun-

gen für den Kernaufbau gegeben sind. Wenn diese Fixsterne im Verlauf ihrer weiteren Entwicklung explodieren, werden die im Innern gebildeten Atomkerne im Weltraum verstreut und können zum Aufbau von Sternen „zweiter Generation" dienen. Die Steady-State-Theorie konnte also mit Recht darauf verweisen, daß sie der astrophysikalischen Forschung einen fruchtbaren Impuls vermittelt hatte.

Der Umschwung

Aber gerade von der Astrophysik her kam auch die erste ernstliche Bedrohung der Steady-State-Theorie. Es zeigte sich nämlich, daß es von dem Element Helium im Universum eine viel größere Menge gibt, als die Sterne, die für die Helium-Produktion in Frage kommen, hätten liefern können. Hoyle selbst zog 1964 daraus die Folgerung: Entweder ist die Anzahl der Helium produzierenden Sterne erheblich größer, als wir nach allen sonstigen Anzeichen annehmen dürfen, oder das Helium ist eben doch nicht im Innern von Sternen gebildet worden, sondern in einem überheißen und überdichten Zustand des gesamten Universums[3]. Das bedeutete also eine mögliche Preisgabe der Steady-State-Theorie!

Ein Jahr später vollzog Hoyle in der Tat diesen Schritt[4], wozu ihn vor allem das Studium gewisser Sternsysteme, der sogenannten elliptischen Galaxien, veranlaßte. Hoyle kam entgegen der landläufigen Meinung zu der Auffassung, daß die elliptischen Galaxien nicht durch allmähliche Zusammenballung ursprünglich zerstreuter Sterne entstanden sein konnten und daß sie in ihrem Inneren einen Kern aus hochkonzentrierter Materie enthalten, der ein Relikt aus einer Zeit sein müsse, da sich das gesamte Universum in einem derart dichten Zustand befand.

Weiter kam hinzu, daß im Weltraum eine Radiostrahlung beobachtet wird, die so aussieht, als ob sie aus der Urknall-Zeit stamme. Hier sind jedoch noch genauere Untersuchungen erforderlich.

Diese Beobachtungstatsachen, zusammen mit den Ergebnissen der – allerdings noch in Fluß befindlichen – Erforschung der sogenannten quasistellaren Radioquellen, veranlaßten Hoyle, sich von der Steady-State-Theorie zu distanzieren und in der Vergangenheit unseres Universums einen Zustand extrem hoher Dichte, Temperatur anzunehmen.

Das pulsierende Universum

An dem Grundgedanken freilich, der als treibende Kraft hinter der Entwicklung der Steady-State-Theorie gestanden hatte, hielt Hoyle fest, an dem Gedanken nämlich, daß es eine Selbstaufgabe des naturwissenschaftlichen Denkens be-

3 Hoyle-Tayler in: Nature 203 (1964) 1108.

4 F. Hoyle in: Nature 208 (1965) 111.

deuten würde, einen Urknall anzunehmen, dessen Zustandekommen naturwissenschaftlich nicht mehr erklärbar sein sollte. Mit dieser Auffassung steht Hoyle nicht allein; denn auch die Vertreter der Urknall-Theorie waren seit jeher vielfach der Meinung, es müsse und werde eines Tages möglich sein, das Zustandekommen des Urknalls naturwissenschaftlich zu erklären.

Der nächstliegende Erklärungsversuch ergibt sich aus folgender Überlegung: Das Universum befindet sich zur Zeit in Expansion. Aus theoretischen Gründen ist anzunehmen, daß die Expansion durch die Schwereanziehung zwischen den Sternsystemen allmählich verlangsamt wird, und die empirischen Befunde scheinen in die gleiche Richtung zu deuten. Wird die Verlangsamung so weit gehen, daß die Expansion einmal zum Stillstand kommt und womöglich sogar in eine Kontraktion übergeht? Von der Theorie her ist durchaus mit dieser Möglichkeit zu rechnen. Die allgemeine Relativitätstheorie gibt sogar ein verhältnismäßig einfaches Kriterium an: Die Kontraktion wird einmal eintreten, wenn die gegenwärtige durchschnittliche Massendichte im Universum über einem bestimmten kritischen Wert liegt, der seinerseits durch die gegenwärtige Expansionsgeschwindigkeit des Universums bestimmt ist. Die gegenwärtige Expansionsgeschwindigkeit und folglich auch den kritischen Wert für die Massendichte glaubt man einigermaßen zu kennen; dagegen ist die Bestimmung der tatsächlichen gegenwärtigen Massendichte des Universums noch so ungenau, daß sich nicht entscheiden läßt, ob sie über oder unter dem kritischen Wert liegt.

Die Kontraktion des Universums würde bedeuten, daß alle Gebilde, die in der Expansionsphase entstanden sind – Sternsysteme, Sterne, Moleküle, Atome und wohl auch Atomkerne – im wahrsten Sinn des Wortes wieder „eingeschmolzen" würden; am Ende der Kontraktion stände ein gestaltloser, heißer, hochkomprimierter „Brei" von Elementarteilchen.

Kann die Kontraktion neuerdings in eine Expansion übergehen? Wenn ja, dann wäre dies die nächstliegende naturwissenschaftliche Erklärung für das Zustandekommen jenes Urknalls, aus dem unsere gegenwärtige Welt hervorging: Es wäre gar kein Ur-Knall, sondern einfach der Endpunkt einer vorhergehenden Kontraktionsphase gewesen. Hoyle weist darum am Schluß des Artikels, in dem er sich von der Steady-State-Theorie lossagte, darauf hin, daß sich bei einer genaueren Untersuchung des mathematischen Formalismus, den Hoyle ursprünglich für die Steady-State-Theorie entwickelt hatte, die Möglichkeit pulsierender Weltmodelle ergeben habe. Darunter sind Modelle, bei denen sich nicht das ganze Universum, sondern nur Teilbereiche in Pulsation befinden, so daß etwa der eine Teilbereich expandiert, während der andere kontrahiert.

Der Hoylesche Formalismus weicht allerdings von der allgemeinen Relativitätstheorie insofern ab, als er einige Zusatzannahmen enthält, die ihre Motivation eigentlich allein in dem Wunsch fanden, ein stationäres Weltmodell im Sinn der Steady-State-Theorie zu entwickeln. Man hat sich aber schon seit längerer Zeit

mit der Frage befaßt, ob auch die allgemeine Relativitätstheorie ohne die Hoyleschen Zusatzannahmen den Übergang von der Kontraktion zur Expansion gestatte. Auf den ersten Blick schien dies, im Gegensatz zu dem Übergang von der Expansion zur Kontraktion, nicht möglich zu sein[5]. Einstein selbst hat aber schon die Vermutung ausgesprochen, daß diese Unmöglichkeit ihren Grund einfach in unserer noch sehr unvollkommenen Kenntnis der physikalischen Gesetzlichkeiten habe, die unter derart extremen Bedingungen wirksam werden. Das Versagen der Theorie kann auch darin begründet sein, daß man bei allen bisherigen Weltmodellen die Materie als vollkommen gleichmäßig im Weltraum verteilt auffaßt. Nimmt man, wie es der Wirklichkeit entspricht, kleine Abweichungen von der Gleichverteilung an, so scheint der Übergang von der Kontraktion zur Expansion schon auf Grund der gegenwärtigen Theorie möglich zu sein[6].

Energie und Entropie im pulsierenden Universum

In einem expandierenden Universum nehmen zwei grundlegende Naturgesetze, der Satz von der Erhaltung der Masse und Energie und der Satz von der Zunahme der Entropie, eine eigenartige Form an, was vor allem darum bemerkenswert ist, weil man an diese Naturgesetze vielfach philosophische Folgerungen angeknüpft hat. Die einschlägigen theoretischen Untersuchungen wurden schon in den dreißiger Jahren von R. C. Tolman durchgeführt[7]. Tolman stützt sich auf die allgemeine Relativitätstheorie, die zwar nicht empirisch eindeutig bestätigt ist, zu deren Gunsten aber manches in den empirischen Gegebenheiten spricht.

Nach der empirisch bestätigten speziellen Relativitätstheorie sind Energie und Masse äquivalent zueinander, so daß die Erhaltung der Masse und die Erhaltung der Energie nur zwei verschiedene Seiten eines einzigen Naturgesetzes darstellen, das wir im folgenden kurz als Energiesatz bezeichnen. Nach der allgemeinen Relativitätstheorie hat man im Energiesatz die Gravitationsenergie, d. h. die Energie der allgemeinen Massenanziehung, mit negativem Vorzeichen anzusetzen, die anderen Energieformen dagegen – Massenenergie, elektromagnetische Energie, Wärmeenergie – mit positivem Vorzeichen. Der Energiesatz besagt, daß die Summe aller Energiearten konstant bleibt; die „positiven" Energiearten können also zunehmen, wenn der (Absolut-)Betrag der „negativen" Gravitationsenergie in demselben Maß anwächst.

---

5 Der bei der Kontraktion entstehende hohe Druck kann die Kontraktion nicht zum Stillstand bringen, da in der allgemeinen Relativitätstheorie ein Druck die Kontraktion nicht bremst, sondern im Gegenteil beschleunigt. In der Theorie von Hoyle wird die Kontraktion durch das zusätzlich zur allgemeinen Relativitätstheorie eingeführte Feld zum Stillstand gebracht.

6 Vgl. Lifshitz-Khalatnikov in: Advances in Physics 12 (1963) 185, hier 206 f. Ähnlich Adams-Mjolsness-Wheeler in: R. Stoops (Hrsg.), La structure et l'évolution de l'univers (Brüssel 1958) 113 ff. Kritisch S. W. Hawking in: Physical Review Letters 15 (1965) 689.

7 R. C. Tolman, Relativity, Thermodynamics and Cosmology (Oxford 1934).

Wesentlich ist nun folgendes: Unter „normalen" Bedingungen gibt es für den (Absolut-)Betrag der negativen Gravitationsenergie eine obere Grenze, die nicht überschritten werden kann[8]; infolgedessen hat auch das Anwachsen der positiven Energien eine unübersteigbare obere Grenze. Im pulsierenden Universum fällt diese obere Grenze fort. Im Verlauf der aufeinanderfolgenden Pulsationen kann sowohl der Betrag der negativen Gravitationsenergie wie auch der Betrag der positiven Energien beliebig bis ins Unendliche wachsen. Da für die Physik des „praktischen Lebens" das Anwachsen der Gravitationsenergie keine Rolle spielt, wirkt sich die Zunahme der positiven Energien praktisch wie eine Energievermehrung aus. Interessanterweise ist der Betrag der negativen Gravitationsenergie immer gleich dem Betrag der Summe der positiven Energien, so daß die Gesamtenergie des pulsierenden Universums stets den Wert Null hat.

Aus dieser eigenartigen Situation erwächst eine Schwierigkeit für jene philosophischen Systeme, die wie der dialektische Materialismus den Energiesatz irgendwie im Sinn einer Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Materie interpretieren. Denn Energieerhaltung gibt es im pulsierenden Universum nur insofern, als die Gesamtenergie stets den Wert Null hat; das würde, philosophisch interpretiert, zu der unsinnigen Folgerung führen, daß es im Grunde überhaupt keine Materie gäbe[9]. Die positiven Energien anderseits erfahren eine unbeschränkte Energievermehrung, die mit der These von der Unvergänglichkeit und Ewigkeit der Materie wohl ebensowenig zusammenstimmt wie eine Energieverminderung. Dabei ergibt sich diese Energievermehrung zwangsläufig aus der allgemeinen Relativitätstheorie und ist nicht etwa eine ad hoc eingeführte Zusatzhypothese wie die Materieentstehung im Formalismus der Steady-State-Theorie.

Neben dem Energiesatz erfährt auch der Satz von der Zunahme der Entropie im pulsierenden Universum eine philosophisch interessante Modifikation. Mit dem Satz von der Zunahme der Entropie bringt die Physik die Erfahrungstatsache zum Ausdruck, daß sich in einem abgeschlossenen System alle von der Wärmeenergie verschiedenen Energieformen mehr und mehr in Wärme verwandeln – soweit dies überhaupt möglich ist – und alle Temperaturunterschiede im Laufe der Zeit mehr und mehr ausgleichen. An diese physikalische Tatsache hat man verschiedentlich folgende Überlegung angeknüpft: Wenn die Welt von Ewigkeit her bestände, dann müßte sich alle Energie, die ursprünglich keine Wärmeenergie war, sich aber in Wärme verwandeln konnte, im Lauf dieser unendlich langen Zeit schon zu einem solchen Ausmaß in Wärmeenergie verwandelt haben, daß praktisch keine verwandelbare Energie mehr vorhanden wäre; ebenso müßten sich alle ursprüng-

8 Diese Grenze ist dadurch gegeben, daß die gravitierenden Körper sich nur bis auf einen endlichen, d. h. einen von Null verschiedenen Abstand einander nähern können.

9 Das negative Vorzeichen der Gravitationsenergie hat nichts mit der sog. Antimaterie zu tun. Antimaterie hat positive Energie ganz ebenso wie die „gewöhnliche" Materie. Man sollte eigentlich nicht von Antimaterie, sondern nur von Antiteilchen sprechen; darunter sind Elementarteilchen verstanden, die insofern das „Gegenstück" zueinander darstellen, als sie bei im übrigen gleichen Eigenschaften beispielsweise entgegengesetzte elektrische Ladung besitzen (Elektron-Positron; Proton-Antiproton).

lich vorhandenen Temperaturdifferenzen schon praktisch ausgeglichen haben. Tatsächlich finden wir aber in der Welt noch große Temperaturdifferenzen und verwandelbare Energiemengen vor; also – schloß man – kann die Welt nicht von Ewigkeit her bestanden haben.

Es war natürlich seit jeher selbstverständlich, daß man bei einer derartigen Extrapolation nur mit großer Vorsicht vorgehen darf; aber es war nichts bekannt, was positiv auf die Ungültigkeit eines solchen Schlusses hingewiesen hätte. Im pulsierenden Universum jedoch wird diese Argumentation dadurch unanwendbar, daß im Lauf der aufeinanderfolgenden Pulsationen beständig neue Energie entsteht, die in Wärme verwandelt werden kann. Infolgedessen kann das Spiel des physikalischen Naturgeschehens in alle Ewigkeit weiterlaufen, ohne daß es zum Verbrauch aller nicht-thermischen Energien und zum Ausgleich aller Temperaturdifferenzen käme[10]. Freilich werden in jeder Kontraktionsphase die vorher entstandenen Gebilde wieder eingeschmolzen, es herrscht also eine Art ewiger Wiederkehr des Gleichen; und auch aus diesem Grund lehnt der dialektische Materialismus, der eine grundsätzliche Höherentwicklung der Materie lehrt, ein pulsierendes Universum im allgemeinen ab.

Die Dialogik des Menschen nach Martin Buber

Reiner Wimmer SJ

Die Anfänge des Buberschen Denkens gehen in den Beginn dieses Jahrhunderts zurück. Aber erst unter der Wucht der Erfahrungen des Ersten Weltkrieges gelang Buber der Durchbruch zur vollendeten persönlichen Aussage in seiner Hauptschrift „Ich und Du". Sie erschien erstmals 1923. Mit dieser Grundlegung verglichen stellen seine späteren Überlegungen nur Entfaltungen seiner Ureinsicht dar, nach der der Mensch dadurch Mensch ist, daß er auf den andern Menschen hin entworfen ist, ihm als andern begegnet und mit ihm Gemeinschaft hat.[1]

10 Für Genaueres siehe W Büchel a.a.O. 64 ff.

1 Diese Thematik tritt seit der Frühzeit Hegels immer stärker in den Vordergrund der neuzeitlichen Philosophie: H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften (Tübingen 1907) (vgl. dazu: W. Kern, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, in: Scholastik 34 [1959] 394–427); Fr. von Baader, Über Liebe, Ehe und Kunst (Auswahl aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern) (München 1953); L. Feuerbach, Sämtliche Werke (Stuttgart-Bad Cannstatt ^{1}1903–11) Bd. I ^{2}1960, Bd. II ^{2}1959; F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten (Pneumatologische Fragmente), Bd. I der Gesammelten Werke (Wien ^{2}1952); Schriften, Bd. I: Zu einer Pneumatologie des Wortes (München 1963); K. Jaspers, Philosophie II (Berlin ^{3}1956) 50–117; M. Heidegger,

Das Gespräch

Diese Wesensverfassung des Menschen enthüllt sich am deutlichsten im Grundvollzug menschlicher Hinwendung zueinander: im Gespräch. Seine Dimensionen werden an den Aussagen Bubers über Wesen und Vollzug des Gesprächs sichtbar.

Die Dynamik echten Gesprächs fließt aus der „Zugewandtheit" der Partner (176, 180, 195, 286, u. ö.)[2], in der sie einander in ihrem personalen Sein bestätigen. Das setzt voraus, daß jeder sich selbst ganz in das Gespräch einbringt, um zu sagen, was zu sagen ist, ohne selbstisch etwas davon bei sich zurückzubehalten. Solche „Rückhaltlosigkeit"[3] wurzelt „in der großen Treue, welche der Atemraum des echten Gespräches ist" (285). Diese Treue ist selten; sie besagt einschlußweise ein ganzes Ja zum eigenen Ich in der Gestalt, die es geschichtlich wurde. Erst das in dieser Selbstannahme gründende Freisein von sich selbst ist nach Buber Vorbedingung für die rechte Sicht des andern, die nicht Eigenes an ihn heranträgt und ihn durch eine mehr oder minder idealisierte Selbstprojektion ersetzt, sondern ihn als den sieht, als der er sich offenbart. Damit Selbstoffenbarung des Du authentisches Zeugnis seines Seins sei und nicht der Wille, ein anderer zu scheinen und sich in dieser Gestalt aufzudrängen, ist die gleiche Treue zum eigenen Wesen und in solcher Freiheit von sich selbst die Treue zum wirklichen Gegenüber auch vom Du gefordert. Diese wechselseitige Treue zwischen den Partnern einer Begegnung ist ständig zu verwirklichen, damit die Beständigkeit eines dem menschlichen Leben wesentlichen und notwendigen Grundvertrauens erhalten bleibt und dauert.

Dem andern Menschen als Du begegnen und sich ihm als Du offenbaren ist der erste Sinn des gesprochenen Wortes. Denn es bleibt nicht bei seinem Sprecher, sondern greift nach einem Hörer aus, der versteht und Antwort gibt. So kehrt das Wort zu seinem Ursprung zurück, gemeinsam stehen Sprechender und Angesprochener in der einen Rede, und gemeinsam sind die Worte. „Denn ist deine Stimme, wenn du schweigst, nicht bei meinem Reden zu Gast?" (14). Solche Gemeinsamkeit besagt nicht Austauschbarkeit oder Vertretbarkeit der Partner, als ob es unwesentlich wäre, wer spricht und wer antwortet und was beide reden –

Sein und Zeit (Tübingen ^{10}1963) 113–130; R. Guardini, Welt und Person (Würzburg 1939, ^{2}1950). Eine kleine Auswahl der Schriften aus der neueren Zeit zu unserem Thema, die sich z. T. speziell mit Bubers Philosophie des Dialogs auseinandersetzen: K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (München 1928); L. Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins (München-Basel ^{3}1962); G. Schröder, Das Ich und das Du in der Wende des Denkens (Göttingen 1951); F. Walter, Zur Ontologie der Liebe, in: Geist und Leben (1949) 442 ff., ebenso in: Wesen und Macht der Liebe. Beiträge zu einer Theologie der Liebe (Freiburg i. B. 1955) 23–45; K. Rahner, Zur Ontologie des Verhältnisses von Individualität und Gemeinschaft, in: Sendung und Gnade (Innsbruck-Wien-München ^{3}1961) 87–92; M. Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart (Berlin 1965) (zu Buber 243–373); Bubers negative Ontologie des Zwischen, in: Phil. Jahrb. 1964, 319–330; P. A. Schilpp und M. Friedman, Martin Buber (Stuttgart 1963) (Sammelband, mit autobiographischen Fragmenten und einer philosophischen Rechenschaft Bubers).

[2] Die Zahlen im Text beziehen sich auf die Seiten in: Martin Buber, Werke, Bd. I: Schriften zur Philosophie, (München-Heidelberg 1962). Sperrdruck innerhalb der Zitate stammt von Buber selbst, Einfügungen vom Autor stehen in Klammern.

[3] „Rückhaltlosigkeit aber ist das genaue Gegenteil des Drauflosredens" (285). An anderer Stelle (194) verlagert Buber die Bedeutung der Rückhaltlosigkeit, um nicht mißverstanden zu werden, noch mehr auf das Verhalten zum Andern, indem er Rückhaltlosigkeit als Unmittelbarkeit zum Andern versteht.

bleibt doch das Ganze personaler Begegnung stets einmalig und unberechenbar, weil Rede und Gegenrede nie unabhängig voneinander bestehen, sondern aus Anziehung und Abstoß leben, worin in einem ersten Aufleuchten das innige Ineinander von Spontaneität und Auferlegung, personaler Freiheit und vorgegebener Notwendigkeit erscheint. Der Mensch nimmt im Austausch mit dem andern Menschen an dessen Freiheit teil; sie nimmt für ihn die Gestalt der Notwendigkeit an, ohne die aber die eigene Möglichkeit, frei zu sein, nicht ergriffen werden kann.

Dialogisches Verhalten zwischen Mensch und Mensch läßt sich nach Buber jedoch nicht am bloßen Faktum des Miteinanderredens feststellen. Denn oft ist das, was man Gespräch nennt, nichts anderes als ein „dialogisch verkleideter Monolog" (192). Anderseits erweist das Schweigen oder gar die Einsamkeit eines Menschen noch nicht seine Unfähigkeit zur Begegnung. Es gibt „das mitteilende Schweigen" (175), „menschliche Zwiesprache kann . . . ohne das Zeichen bestehen" (176), als Mitteilung ohne aktuelle Vermittlung, als die Gegenseitigkeit innerer Zugewandtheit. Der Einsame „empfängt auch in der äußersten Verlassenheit eine herbe und stärkende Ahnung der Reziprozität, monologisches (Dasein) wird auch in der zärtlichsten Gemeinschaft nicht über die Umrisse des Selbst hinaustasten". Denn „dialogisches Leben ist nicht eins, in dem man viel mit Menschen zu tun hat, sondern eins, in dem man mit den Menschen, mit denen man zu tun hat, wirklich zu tun hat" (193). Das kann sogar bedeuten, daß um der wahren Verwirklichung personaler Gemeinschaft willen die unglaubwürdig gewordenen Weisen mitmenschlicher Beziehung vernachlässigt und ignoriert oder gar bekämpft werden. In unserer Zeit geschieht es vielleicht nicht selten, daß die im Menschsein grundgelegten, aber sinnentleerten Formen mitmenschlichen Zusammenlebens nicht mehr aktuiert werden, um durch diese radikale „Enthaltsamkeit" Herz und Geist zu äußerster Wahrhaftigkeit und einer unverbrauchten Frische in der Realisierung wesentlicher Gemeinschaft zu steigern. Apersonale Naturhaftigkeit sind demgegenüber im zwischenmenschlichen Bereich allerdings weit häufiger.

Die Scheingestalten des Dialogischen sind so vielfältig wie seine wahren Verwirklichungen. Sie reichen, um mit Buber zu sprechen, von der einfachen Verstellung des Blicks über die beliebten Diskussionen und die „Propaganda" in ihren vielfachen Formen bis zum erkünstelten Wort der Liebe, das nicht den andern widerspiegelt, sondern das eigene Selbst bespiegelt (177, 186-87, 192-93, 202-04, usw.). Hier wird die Sprache als solche untergraben und zerstört, deren personaler Vermittlungscharakter wesentlich auf einem zwar schwer abwägbaren, aber notwendigen Mindestmaß an zwischenmenschlichem Vertrauen gründet. Der Monolog trifft somit nicht das Wesen mitmenschlicher Sprache. Zwar kann man im Menschen eine vorwortliche Urschicht antreffen, aus der das Wort je und je aufbrechen kann, aber ein monologischer Urcharakter der Sprache läßt sich nach Buber weder aus der Selbsterfahrung des Denkenden noch aus der Phylogenese des Menschen als solchen belegen. Denn der vorwortliche Urgrund im Menschen bedarf zur

Sprachwerdung des Aufschlusses durch die Anrede. „Nie ist Sprache gewesen, ehe Ansprache war; Monolog konnte sie immer erst werden, nachdem der Dialog abbrach oder zerbrach" (447). Der Ursprung der Sprache ist „Ansprache". Buber verweist auf „die alte Einsicht", „daß das Geheimnis der Sprachwerdung und das der Menschwerdung eins sind" (449). Menschwerdung wird hier verstanden als Erwachen des Menschen zu gemeinschaftsstiftender Personalität auf Anruf hin. Die Frage, wer es ist, der anruft und Mensch- und Sprachwerdung in Gang bringt, bleibt vorläufig offen.

Die Vergegenwärtigung des Andern

„Das echte Gespräch, und so jede aktuale Erfüllung der Beziehung zwischen Menschen, bedeutet Akzeptation der Anderheit" (421). Der Mensch bedarf notwendig der Annahme und Bestätigung durch den Mitmenschen. Erst die Bejahung des Selbst durch andere befreit den Menschen von sich selbst – befreit ihn zum Selbstsein. „Es ist kein Leichtes, von den Anderen in seinem Sein bestätigt zu werden; da bietet sich der Schein zur Aushilfe an" (275). So aber geht das Gespräch fehl. Denn „weil das Gespräch eine ontologische Sphäre ist, die sich durch die Authentizität des Seins konstituiert, kann jeder Einbruch des Scheins es versehren" (286).

Sein und Schein: diese für Buber zentrale Kategorie dialogischen Verhaltens findet bei ihm keine ausreichende ontologische Klärung. Es bleibt im Zwielicht, ob der Schein, soweit er sich ausbreitet, jede Beziehungswirklichkeit schlechthin verneint und auflöst oder ob er nur die Seinsweise solcher Wirklichkeit grundlegend ändert und umkehrt. Handelt es sich also darum, den Schein einer Beziehung grundsätzlich schon mit ihrem Nichtbestehen zu identifizieren, oder darum, Sein und Schein erst als Aspekte der Beziehung selbst realisiert zu finden? Diese Frage ist nicht nebensächlich, läßt sich doch nur schwer vorstellen, wie erfahrungsmäßig so divergierende Sachverhalte wie Seinbeziehung und das Fehlen jeder Beziehung denselben Grund haben sollen. Die zweite Alternative kündigt sich allerdings bei Buber selbst in der Unterscheidung zwischen Ich-Du- und Ich-Es-Beziehung an – deren Behandlung den folgenden Kapiteln vorbehalten ist –, wenn auch die Verbindungslinien zwischen Scheinbeziehung, monologischem Dasein und Ich-Es-Beziehung von ihm nicht ausgezogen werden.

Überraschend neuartig und Bubers eigentliche Entdeckung aussagend ist die ontologische Skizzierung dessen, was Buber Gespräch nennt. Er spricht von ihm als einer „ontologischen Sphäre", er formuliert: „In seinem Sein bestätigt will der Mensch durch den Menschen werden und will im Sein des Andern eine Gegenwart haben" (423). Der Dialog lebt nach ihm aus der personalen Vergegenwärtigung, auch „Realphantasie" genannt (280, 285, 422), dem Innewerden des Andern als Person, nicht dem Beobachten und Betrachten, aus der Erschließung des Du,

nicht daß ich mich ihm aufzwinge. In „Urdistanz und Beziehung" wird die Vergegenwärtigung in ihrer Reinheit so charakterisiert: sie sei erfüllt, „wo ich den Andern nicht bloß als eben diesen meine, sondern ... die ihm als eben diesem zugehörige Erfahrung erfahre. Hier und nun erst wird mir der Andere zum Selbst ...". Gegenseitig ist dieses Verhalten aber erst, „wenn der Andere sich von mir in seinem Sein vergegenwärtigt weiß und dieses Wissen den Prozeß seines innersten Selbstwerdens induziert" (423). Dieses Wissen braucht nicht notwendig reflex bewußt zu sein, es wird der nachträglichen Überlegung auch nie vollständig zugänglich, wird sich in ihr aber wenigstens teilweise auslegen und den Menschen zur Stellungnahme aufrufen. „Zur Paradoxie der Seele steigert sich die Vergegenwärtigung, wo ich und der Andere von einer gemeinsamen Lebenssituation umschlossen sind und etwa der Schmerz, den ich ihm zufüge, in mir selber aufzuckt, bis daß die Widersprüchlichkeit des Lebens zwischen Mensch und Mensch sich abgründig offenbart" (422). Die urplötzliche Erfahrung des Andern, „die Erfahrung der Gegenseite", die Bewegung der „Umfassung" in einer gemeinsamen Situation kann eine radikale Umkehr des Menschen bewirken, seinen Trieb, seinen Eros, seinen Machthunger mit elementarer Gewalt umwandeln. Solche Vergegenwärtigung des Andern geschieht nicht in der bloßen Vorstellung, auch nicht allein im Gefühl, sondern in der Tiefe des Selbst, so daß man im Geheimnis des eigenen Seins das Geheimnis des anderen Seins erfährt (vgl. 368).

Was besagt also Vergegenwärtigung des Andern im Selbst? Die Neuartigkeit der Sicht bedingt die Fremdheit des Ausdrucks, der nicht durch geläufige Vokabeln verständlicher gemacht werden darf.

„Vergegenwärtigung" ist dies, daß der Andere dem Selbst Gegenwart wird. Das geschieht dadurch, daß das Selbst sich auftut für den Andern. Nur so stellt sich das ein, was Buber andernorts „Unmittelbarkeit" nennt. Beide Begriffe haben bei ihm keine primär psychologische Bedeutung, sondern fordern ein übergegenständliches Verständnis auch in dem Sinne, daß ihnen jede Anschaulichkeit und Vorstellungsmöglichkeit abgesprochen werden muß. Das bedeutet gerade keine Abstraktion im Sinne abstraktiver Begriffsbildung, sondern das der personalkonkreten Seinsweise des Menschen angemessene geistige Verstehen.

In seiner höchsten Form darf diese Vergegenwärtigung des Andern Liebe genannt werden. Dann wird auch einsichtiger, was der letzte Hintergrund der Worte „Gegenwart" und „Unmittelbarkeit" bei Buber ist: daß die Gegenseitigkeit von Ich und Du in ihrem Innersten Dauer bedeutet, Dauer, die kein räumliches Hin und Her, Mehr und Weniger, Auf und Nieder kennt und kein zeitliches Vergehen. Buber sagt: In der Liebe liebt der Mensch das ewige Du; denn jede liebende Begegnung in der Zeit ist Offenbarung Seiner Gegenwart. Trotzdem bleibt menschliche Liebe endlich und damit widerruflich. Und selbst ihre kraftvollste und selbstloseste Bezeugung vermag nicht die Unmittelbarkeit des Ich zum Du und des Du zum Ich stets gleich stark zu erhalten. Aber das mindert nicht ihre Wahrhaftigkeit

und Treue; denn „nicht die Beziehung ist es, die notwendig nachläßt, aber die Aktualität ihrer Unmittelbarkeit" (145). Und Buber fährt fort mit Worten, die er schon einmal (89) aussprach: „Die Liebe selber kann nicht in der unmittelbaren Beziehung verharren. Sie dauert, aber im Wechsel von Aktualität und Latenz"[4].

Das Grundwort Ich-Du

Die Entgegensetzungen von Dialog und Monolog, von Sein und Schein in der Begegnung lassen den Urgegensatz zwischen dem „Grundwort Ich-Du" und dem „Grundwort Ich-Es" durchscheinen. Im Ich-Du-Verhältnis entläßt der Mensch sich selbst und sein Gegenüber in die Eigentlichkeit, während die Ich-Es-Beziehung den Andern nicht als ihn selbst meint und vergegenwärtigt, sondern zum Werkzeug der eigenen Selbstbehauptung erniedrigt. Die Unmittelbarkeit zwischen Ich und Du ist beseitigt, die Übergegenständlichkeit der unverfügbaren Personalität wird ignoriert, der Andere wird nur in seiner Rationalität und Nutzbarkeit gesehen. Sein Wert reicht über den ökonomischen im weitesten Sinne des Wortes nicht hinaus. Überall dort, wo der Mensch in seiner Personhaftigkeit nicht letztes Ziel des Denkens und Handelns, der Ethik und Ästhetik ist, wird das Zentralste in ihm entwürdigt, das allem andern auch Menschlichen wesentlich vorausliegt, es grundsätzlich übersteigt, ihm aber gerade so unanfechtbar den letzten Sinn gibt.

Das Grundwort Ich-Du meint Begegnung. In ihr, im unmittelbaren Gegenüber, wird nach Bubers Worten der Mensch zum Du und zum Ich. „Ich werde am Du; ich werdend spreche ich Du" (85). Das gilt für beide Partner in der Begegnung: der eine wird am andern zum Ich, der eine wird für den andern zum Du. Dem Einwand, daß diese Abhängigkeit eine totale sei, die die Freiheit und Personalität des einzelnen doch wieder vernichte, wo sie doch in Abhebung vom Ich-Es-Verhältnis aus dem Wesen der Ich-Du-Beziehung gefordert sei, wird entgegnet: „Mein Ich verdanke ich dem Dusagen, nicht der Person, zu der ich Du sage"[5]. Das bedeutet nach dem Gesagten, daß ich mein Ich nicht nur dem eigenen Dusagen verdanke, sondern in gleicher Weise auch dem Dusagen des Andern, der mich anspricht.

Damit taucht aber eine nicht geringe Schwierigkeit in der Interpretation dieser zentralen Aussagen Bubers über das Ich-Du-Verhältnis als Begegnung auf. Es scheint, um mit Theunissen zu reden, ein circulus vitiosus vorzuliegen, der in

4 Buber spricht relativ selten in seinem Werk von der Liebe. Zwar gibt es bei ihm ein eigenes Kapitel über die Liebe zu Gott (539–49), aber von der mitmenschlichen Liebe sagt er nur, daß sie zwar notwendig dialogisch sei, aber umgekehrt nicht jede Dialogik mit der Liebe gleichgesetzt werden könne. Die Liebe erscheint andernorts (438/9) nur als eine der vier Potenzen menschlicher Dialogik, neben dem Erkennen, der Kunst und dem Glauben, welch letztere Fähigkeit als „die höchste, alle andern umfangende und übergreifende" bezeichnet wird (440), wohl weil es hier – nach Kierkegaard – „nicht um ein vom Menschen gesetztes Verhältnis geht, sondern um eins, durch das der Mensch gesetzt ist" (358). Buber spricht also an dieser Stelle vom Glaubensverhältnis des Menschen zu Gott. Trotzdem scheint er im Verhältnis der Menschen untereinander die Liebe als die höchste Form der Dialogik zu verstehen, weil sie das ganze Wesen des Andern sieht und annimmt. Das wird schon bestätigt durch eine, im Zusammenhang nicht weiter auffällige, aber höchst bemerkenswerte Feststellung Bubers, daß die Liebe die Existenz ihres Gegenübers gleichsam beweise: „Die Liebe zeugt für das Dasein ihres Partners" (549). Buber hat Angriffen gegenüber an diesem wichtigen Satz festgehalten (vgl. Schilpp-Friedman, a.a.O. 611).

5 Schilpp-Friedman, a.a.O. 596.

einem wechselseitigen Begründungszusammenhang zwischen Ich und Du ohne jede Priorität des einen vor dem andern besteht. Theunissen[6] glaubt, ihm nur dadurch entgehen zu können, daß er eine Gleichursprünglichkeit beider Partner im Zwischen der Begegnung behauptet und diese Gleichursprünglichkeit als gemeinsames Gewirktwerden in der Begegnung versteht. Er faßt seine Ausführungen zusammen in der Kurzformel: „im Sich-ereignen ereignet die Begegnung zugleich Ich und Du"[7]. Es bleibt jedoch der Eindruck, als ob die Schwierigkeit nur verschoben sei; denn es fragt sich immer noch, wie eine Begegnung wird, und wenn sie nicht auf Anderes, seinsmäßig unter ihr Stehendes zurückgeführt noch aus irgendwelchen Voraussetzungen verstanden werden kann – die Behauptung der Unmöglichkeit einer solchen Ableitung besteht zu Recht –, ob dann die Begegnung nicht seinsmäßig höher steht als das von ihr gewirkte Ich und Du, denengegenüber sie sich als das primäre, aktive Prinzip erweist. Allerdings besteht die Ich-Du-Beziehung weder im Ich noch im Du noch in beiden zugleich, ebenso ist sie kein Drittes als Zwischen von beiden, noch umfaßt sie beide so, daß sie nur noch ein einziges bilden. Buber spricht allerdings öfter vom Zwischen, er hat es zu einer eigenen Lehre vom Zwischenmenschlichen ausgebaut (vgl. 5. Abschnitt). Es fällt jedoch schwer, einen Primat der Begegnung vor dem begegnenden Ich und Du im obengenannten Sinn aufrecht zu erhalten. Läßt man die Beziehungspartner und die Beziehungswirklichkeit selbst miteinander gleichursprünglich sein und formuliert etwa: im Sichereignen der Begegnung ereignen sich zugleich Ich und Du, oder: das Sichereignen der Begegnung ist ein Sichereignen von Ich und Du, bleibt man meines Erachtens der Ursprungserfahrung des Ich-Du-Grundwortes und ihrer Auslegung bei Buber näher. Dann würde das aufgezeigte Problem eines wechselseitigen Begründungszusammenhangs freilich nicht gelöst, es würde aber auch nicht als ein Problem herausgestellt. Denn es kann annäherungsweise rational einleuchtend gemacht werden, daß sich die angesprochene Wirklichkeit grundsätzlich der rationalen Durchleuchtung entzieht, weil sie sie übersteigt. Das ist kein billiges Ausweichen vor der aufgetauchten Schwierigkeit, darf doch z. B. daran erinnert werden, daß der menschliche Verstand nur das ihm Naturgemäße, d. h. das ihm Ähnliche vollkommen begreift, daß es ihm aber unmöglich ist, die bei aller wurzelhaften Verwandtschaft in der einen menschlichen Personalität doch wesensverschiedene konkrete Freiheitsentscheidung des Willens, die sich am höchsten in personaler Liebe und im Haß bezeugt, zu durchschauen. Damit fällt personale Stellungnahme zur andern Person nicht aus der menschlichen Verantwortlichkeit heraus, sie ist nur tiefer begründet, gegründet in der Ganzheit und Tiefe der Person selbst, nicht in einzelnen ihrer Fähigkeiten. Diese Ganzheit und Tiefe der Person ist es, die in der Begegnung steht und in ihr eine so fundamentale Bedeutung für die Ganzheit und Tiefe des Andern hat wie er für sie.

---

6 Theunissen, Der Andere (Berlin 1965) 273. 7 Ebd.

Die verschiedenen Bezeichnungen, die Buber für die Wirklichkeit der Begegnung gebraucht, wie Ich-Du-Verhältnis, -Beziehung, -Grundwort, die Unmittelbarkeit von Ich und Du, ihre Dialogik, das Zwischen, das Zwischenmenschliche, sprechen somit immer das Gleiche an: das Einander-Gegenüber des Einen zum Andern, ohne daß ein irgendwie geartetes Drittes dieses Zueinander der Personen zu begründen hätte. Wieweit diese Auslegung des Zwischen das bei Buber Gemeinte trifft, wird sich noch erweisen müssen.

Das Grundwort Ich-Es

Die Ich-Es-Beziehung muß demgegenüber als Abfall von der Ich-Du-Beziehung charakterisiert werden. Sie ist nicht unmittelbare Begegnung, in ihr wird nicht das Du „Gegenwart" – es wird „Gegenstand", „Objekt allgemeiner Erfahrung", „Mittel" (85). Ich-Es ist gekennzeichnet durch „Erfahrung" – das Wort hat hier bei Buber einen besonderen Sinn–; sie ist „Wissen", „selbstsichere Weisheit" (80), die den Menschen zu besitzen glaubt, über ihn verfügt hat. Die objektivierende „Erfahrung" vermag aber nur scheinbar der anderen Person als Person habhaft zu werden und sie zu ergründen. Denn ich vermag „durch die verborgene Aktion meines Seins der Objektivierung eine unübersteigliche Schranke zu setzen" (272); denn personales Freisein ist unberechenbar und unüberschaubar. Im reinen Dusagen gibt es dagegen kein Etwas, kein Es, keinen Gegenstand, kein Haben mehr: „Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts" (80). So kann Buber sagen: „Erfahrung ist Du-Ferne", und: „Den Menschen, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht" (83). Denn es gibt hier keine Vermittlung durch Begrifflichkeit, Vorwissen, Phantasie, nicht Mittel, Zweck, Gier, Vorwegnahme. „Die Beziehung zum Du ist unmittelbar ... Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung" (85). Allerdings können im selben Menschen die Grundworte in mannigfacher Weise und Intensität einander durchdringen; denn es sind nicht Zustände, „die einander reinlich ablösen, sondern oft ein in tiefer Zwiefalt wirr verschlungenes Geschehen" (89).

Das Grundwort Ich-Du ist das Primäre. Erst durch seinen Zerfall wurde überhaupt das Grundwort Ich-Es möglich. „Das erste (Grundwort) zerlegt sich wohl in Ich und Du, aber es ist nicht aus ihrer Zusammenlegung entstanden, es ist vorichhaft; das zweite ist aus der Zusammenlegung von Ich und Es entstanden, es ist nachichhaft" (93). Es wird hier noch deutlicher, daß das Selbst wahrhaft nur Ich sagen kann, wenn es sich am Du verwirklicht und sich von ihm verwirklichen läßt. Der Prozeß der Auflösung der Ich-Du-Beziehung aber führt zur „absoluten Sonderung von Ich und Gegenstand". Das abgelöste Ich verwandelt sich „aus der substanziellen Fülle zur funktionellen Punkthaftigkeit eines erfahrenden und gebrauchenden Subjekts", alles Gegenüber objektivierend und sich seiner bemächtigend (98).

Im Hintergrund von Bubers Überlegungen stehen Werden und Ergebnis der gesamten abendländischen Philosophiegeschichte. Das schon in der Antike anhebende Objektdenken des Mittelalters und seine Wende im Subjektdenken der Neuzeit bilden bei ihm nur zwei Aspekte des den bisherigen Systemphilosophien eigenen Subjekt-Objekt-Schemas, das den zumeist unreflektiert vorausgesetzten Denkansatz zur Erfassung der Wirklichkeit schlechthin darstellt. Dieses gegenständliche, bildhafte Denken vermag nach Buber nicht die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit, am wenigsten freie Personalität und Gemeinschaftlichkeit, zu erfassen oder zu ihr in eine höhere, ihr angemessene Beziehung zu treten. Die Philosophie, wenigstens weitgehend in ihrer bisherigen Form, bleibt nach ihm auf der Stufe der Ich-Es-Beziehung. – Für die meisten Menschen greifbarer als dieser philosophiegeschichtliche Sachverhalt ist die weite Verbreitung des Ich-Es-Verhaltens im Gesellschaftsleben der Gegenwart, wo beispielsweise die Austauschbarkeit des Menschen im Arbeitsprozeß selbstverständliche und in gewissen Grenzen auch berechtigte Voraussetzung ist. Denn allein dadurch, daß der Mensch vergegenständlicht, objektiviert, gebraucht, in seine Verfügungsgewalt bringt, kann er als zur Erde gehöriges und auf sie angewiesenes Wesen überhaupt existieren. Diese Notwendigkeit schließt aber den Verlust an Unmittelbarkeit in der Fühlungnahme mit der Wirklichkeit ein; sie läuft Gefahr, vom Menschen vergewaltigt zu werden. Aber auch ohne dies Äußerste gilt, was Buber von der Macht des Ich-Es über das Ich-Du sagt: „Jedem Du in der Welt ist seinem Wesen nach verhängt, Ding zu werden oder doch immer wieder in die Dinghaftigkeit einzugehen" (89). Buber sagt vom eigenen Nachdenken und Sprechen über das erfahrene Leben im Ich-Du: „Ich mußte aus dem im Ich-Du und als Ich-Du Erfahrenen ein Es machen" (1111)[8]. Anderseits sucht er in den sprachlichen Formulierungen und existenziellen Anrufen seiner Schriften eine größtmögliche Nähe zur Ursprungserfahrung zu wahren, weshalb er sagen kann: „Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch" (1114)[9].

Die Macht des Ich-Es-Grundwortes geht noch weiter; sie ragt mitten in das Ich-Du-Verhältnis hinein: Wir müssen objektivieren, vergegenständlichen, um mitzuteilen. Denn die Worte, die wir sprechen, sind nicht wir selbst. Die Unmittelbarkeit einer Bewegung ist normalerweise vermittelt durch unsere Leiblichkeit, durch den Ausdruck des Gesichts, durch Wort, Geste, Berührung, durch die Tat unseres Lebens. Nur in höchsten Augenblicken dialogischen Daseins legt die menschliche Zwiesprache diese Grenzen nieder. Aber die Notwendigkeit, immer wieder aus dem Beziehungsvorgang herauszutreten, hat nach Buber den höheren Sinn, immer neu die Verwirklichung zu suchen. Wer sich mit der Es-Welt abgefunden hat, vereitelt die Erfüllung dieser Bestimmung (vgl. 104).

So findet sich der Mensch „in geschöpflicher Enge; aber er ist in den Stand gesetzt zu erkennen, daß dies seine echte Weite ist: denn diese Gebundenheit ist

8 Ebenso bei Schilpp-Friedman, a.a.O. 589.

9 a.a.O. 593.

Verbundenheit" (262). Sie wächst, in Freiheit bejaht, „über die ganze Zweiheit von Individualismus und Kollektivismus hinaus" (831) in eine höhere „dynamische Ganzheit des Mitseins" (50). So kann Buber sagen: „Das Grundwort Ich-Es ist nicht vom Übel – wie die Materie nicht vom Übel ist. Es ist vom Übel – wie die Materie, die sich anmaßt, das Seiende zu sein. Wenn der Mensch es walten läßt, überwuchert ihn die unablässig wachsende Es-Welt, entwirklicht sich ihm das eigene Ich . . ." (108).

Das Zwischenmenschliche

Hieran schließt sich die Buber eigentümliche Lehre vom Zwischenmenschlichen. Sie ist die gedankliche Fassung der erfahrenen Aktualität des Dialogischen und versucht, die Eigenständigkeit und Andersartigkeit dieses „dritten Bereichs" gegenüber dem Denken im gewohnten Subjekt-Objekt-Schema zu betonen. In „Das Problem des Menschen" findet sich die beste Darlegung dieser „Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit": „Was die Menschenwelt eigentümlich kennzeichnet, ist vor allem andern dies, daß sich hier zwischen Wesen und Wesen etwas begibt, dessengleichen nirgends in derNatur zu finden ist . . . Es macht den Menschen zum Menschen . . . Es wurzelt darin, daß ein Wesen ein anderes als anderes, als dieses bestimmte andere Wesen meint, um mit ihm in einer beiden gemeinsamen, aber über die Eigenbereiche beider hinausgreifenden Sphäre zu kommunizieren. Diese Sphäre, mit der Existenz des Menschen als Menschen gesetzt, aber begrifflich bisher noch unerfaßt, nenne ich die Sphäre des Zwischen . . . Das Zwischen ist nicht eine Hilfskonstruktion, sondern wirklicher Ort und Träger zwischenmenschlichen Geschehens, . . . dessen Erkenntnis dazu helfen wird, dem menschlichen Geschlecht echte Person wiederzugewinnen und echte Gemeinschaft zu stiften" (404–406). Eine frühere Stelle derselben Schrift spricht dieses „Leben zwischen Person und Person" (270) ohne Rückgriff auf die Vokabel „Zwischen" aus: „Durch die wesentliche Beziehung hingegen werden die Schranken des individuellen Seins faktisch durchbrochen, und es entsteht ein neues Phänomen, das so nur entstehen kann; eine Aufgeschlossenheit von Wesen zu Wesen . . . , eine Vergegenwärtigung des Andern . . . in der Tiefe der Substanz . . . , eine faktische, nicht bloß psychische, sondern ontische Partizipation[10] aneinander" (367/368). Hier wird sichtbar, was die Aussage meint, der eigentliche Mensch sei der Mensch mit dem Menschen (vgl. 294,

10 Buber bietet keine methodisch streng durchgeführte Begründung dessen, was der Mensch an Wirklichkeit erfährt. Aus der Entgegensetzung von „psychischer" und „ontischer Partizipation" könnte man folgern, daß die ontische Partizipation eine metapsychische sei, indem sie das Sein des Menschen tiefer ergreift und durchwirkt, als jeder psychische Einfluß es vermöchte. Beim Begriff der psychischen Partizipation steht bei Buber auch die immer wiederkehrende Doppeldeutigkeit von scheinbarer, in Wirklichkeit aber monologischer, subjektivistischer Darstellung des Dialogischen und echter Beziehungswirklichkeit im Hintergrund. Aus diesen Gründen wird die Entgegensetzung verständlich. Doch die ontische, dem Subjektivismus gegenüber allerdings metapsychische Gemeinsamkeit von Menschen kann nicht schlechthin bewußtseinsjenseitig sein; außerdem spricht Buber in diesem Zusammenhang ausdrücklich von der „Erfahrung des Andern" im Selbst (hier findet sich der Begriff „Erfahrung" anders verwandt als im 2. Abschnitt).

342, 407). Sie spricht nicht davon, daß der Mensch des Mitmenschen bedürfe, sondern sie äußert Gegenteiliges: der Mensch ist voll-ständig, das Menschenwesen ist zu seiner Fülle gediehen erst in der dynamischen Zweiheit des Menschen mit dem Menschen.

Die Bedeutung des Zwischen wird an anderer, wichtiger Stelle durch eine ontologische Beschreibung dessen, was Liebe ist, hervorgehoben: „Der Wesensakt, der hier die Unmittelbarkeit stiftet, wird gewöhnlich gefühlhaft verstanden und damit verkannt. Gefühle begleiten das metaphysische und metapsychische Faktum der Liebe, aber sie machen es nicht aus; und die Gefühle, die es begleiten, können sehr verschiedener Art sein . . . , aber die Liebe ist eine. Gefühle werden ‚gehabt'; die Liebe geschieht. Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe. Das ist keine Metapher, sondern die Wirklichkeit: die Liebe haftet dem Ich nicht an, so daß sie das Du nur zum ‚Inhalt', zum Gegenstand hätte; sie ist zwischen Ich und Du" (87/88, ähnlich 108; vgl. auch die Stellen aus Alexander von Villers' „Briefen eines Unbekannten", bei Buber 289).

Die Stelle in ihrer Ganzheit gesehen sagt von der einen Liebe als Zwischen nicht, sie sei ein Drittes, das neben Ich und Du ist, sondern die eine Liebe geschieht, der Mensch, d. h. Ich und Du, wohnt in ihr, und als solche ist sie das Zwischen von Ich und Du. Wo geschieht diese Liebe? Sie geschieht als die eine in beiden, in Ich und Du; denn in ihr wohnen sie. Die eine Liebe ist das beiden zugleich und unmittelbar Gemeinsame, das den einen und den andern als Ich für sich selbst und als Du für den andern nicht aufhebt, sondern gerade sein läßt. Dieses Gemeinsame ist ein Einziges – und doch zerstört es die personale Zweiheit von Ich und Du nicht – es ist ihr Ausdruck, geradezu ihre Offenbarung. Dies scheint mir das u. U. mißverständliche Wort Bubers vom Zwischen und Zwischenmenschlichen zu sagen; es sucht mit unzulänglichen sprachlichen Mitteln beides hervorzuheben: das Mehr an Wirklichkeit gegenüber der Ich-Es-Beziehung und die Eigentümlichkeit, daß es die Beziehungspartner nicht versklavt, sondern daß sie in ihm gerade frei sind voneinander–füreinander. Das stimmt auch zu Aussagen Bubers über die Gegenwart des Andern und seine Unmittelbarkeit zum Selbst, die oben (Abschnitt 2) analysiert wurden.

Das Zwischenmenschliche ist nach dem Dargelegten nicht mit räumlichen Vorstellungen zu vermengen, auch seine Gleichsetzung mit der materiellen Wirklichkeit des Menschen ist abwegig. Zwar stellt sich die menschliche Beziehungswirklichkeit auch notwendig im Materiellen dar, aber sie geht nicht in ihm auf. Vielmehr empfängt sie ihr Sein nach Buber aus dem personalen Wirken menschlichen Geistes, der dazu allerdings auf das Materielle verwiesen bleibt. Deshalb kann „das Wort, das gesprochen wird" (272, 286, 443/444, 449/450, 469/470) „das gestaltgewordene Zwischen" (418, 441) heißen, das darin gipfelt, daß die Menschen untereinander und mit Gott kein Gespräch führen, sondern – nach einem Wort Hölderlins – „ein Gespräch sind" (474). Daher bedeutet die menschliche

Leiblichkeit nicht nur Begrenzung und Vermittlung des Geistes, sondern geradezu Entgrenzung über alle Grenzen hinaus in Unmittelbarkeit, bedeutet „den grenzenlosen Gehalt der Grenze" (194). Das Zwischenmenschliche ist das volle Stehen in der Gegenseitigkeit, „das Einander-gegenüber" (272) – wobei die leibliche Vermittlung im Wort die Unmittelbarkeit nicht aufhebt, sondern oft erst ermöglicht[11]. „Das Zwischenmenschliche erschließt das sonst Unerschlossene" (286).

Die Zwei-Einheit des Menschen und die Anderheit des Andern

Die Aussagen über die Begegnung von Ich und Du und das Grundwort erfahren bei Buber eine Verschärfung, die in die Formel gefaßt werden kann: erst die Zwei-Einheit von Ich und Du ist der eigentliche Mensch. Buber sagt: „Zu allen Zeiten wohl ist geahnt worden, daß die gegenseitige Wesensbeziehung zwischen zwei Wesen eine Urchance des Seins bedeutet, und zwar eine, die dadurch in die Erscheinung trat, daß es den Menschen gibt. Und auch dies ist immer wieder geahnt worden, daß der Mensch eben damit, daß er in die Wesensbeziehung eingeht, als Mensch offenbar wird, ja daß er erst damit und dadurch zu der ihm vorbehaltenen gültigen Teilnahme am Sein gelangt, daß also das Dusagen des Ich im Ursprung alles einzelnen Menschwerdens steht" (293). Und am Ende von „Das Problem des Menschen", gleichsam die Höhe seiner Aussagen ersteigend, ruft Buber aus: „Betrachte den Menschen mit dem Menschen, und du siehst jeweils die dynamische Zweiheit, die das Menschenwesen ist, zusammen, ... miteinander den Menschen darzeigend, ... in dessen Dialogik, in dessen gegenseitig präsentem Zu-zweien-sein sich die Begegnung des Einen mit dem Andern jeweils verwirklicht und erkennt" (407).

Diese Einsicht nimmt bewußt die Erkenntnis Feuerbachs[12] wieder auf, der schrieb: „Der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen nicht in sich ... Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt" (342). Einheit und Unterschiedenheit von Ich und Du: auf keine seiner Ausführungen legt Buber immer wieder solchen Nachdruck wie auf die Bedeutung der Verschiedenheit des Andern vom Selbst in Dasein und Sosein. „Der Andere selber, der mir begegnet, so begegnet, daß meine Seele an die seine als an etwas rührt, was sie nicht ist und nie werden kann, was sie nicht einschließt und nie einschließen kann, und zu dem sie dennoch in diesen

11 Es ist vielleicht nicht unrichtig, diesen Sachverhalt in den paradoxen Begriff der „vermittelten Unmittelbarkeit" zu fassen, den es in dieser Ausdrücklichkeit jedoch bei Buber nicht gibt. Manchmal identifiziert er das Zwischen geradezu mit dem Wort und dem menschlichen Geist: „Geist ist Wort ... Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du" (103; vgl. 111; Schilpp-Friedman a.a.O. 11), wie er ja auch die Beziehungswirklichkeit selbst als Ich-Du-„Grundwort" bezeichnet.

12 Werke, a.a.O. Bd. II, 318, 59.

allerrealsten Kontakt zu treten vermag, dieser Andere ist und bleibt auch dem Selbst gegenüber, zu welcher Vollständigkeit immer dieses gelangen mag, der Andere; wie das Selbst, und wenn es all sein Unbewußtes integriert haben sollte, dieses einzelne, in sich gebannte Selbst bleibt. Alle mir gegenüber existierenden Wesen, die von meinem Selbst ‚eingeschlossen' werden, werden in solchem Einschluß von ihm als ein Es besessen; erst wenn ich, der uneinschließbaren Anderheit eines Wesens gewahr werdend, darauf Verzicht leiste, es mir irgend einzuverleiben, einzuverseelen, wird es mir wahrhaft zum Du. Das gilt für Gott wie für Mensch" (571). „Gemeinschaft ist Bewältigung der Anderheit in der gelebten Einheit" (813).

In der Auseinandersetzung mit Kierkegaard, der die Ehe mit seiner Braut opferte um der nach ihm allein wesentlichen Beziehung zu Gott willen, heißt es: „... wer in die Ehe eingegangen ist, hat in der Intention des sacramentum damit Ernst gemacht, daß der Andere ist, daß ich am Seienden nicht rechtmäßig teilnehmen kann, ohne am Sein des Andern teilzunehmen; daß ich auf die lebenslange Anrede Gottes an mich nicht antworten kann, ohne für den Andern mitzuantworten; daß ich mich nicht verantworten kann, ohne den Andern mit zu verantworten, als der (er) mir anvertraut ist. Damit aber ist der Mensch entscheidend in das Verhältnis zur Anderheit getreten ... Dieser Mensch ist anders, wesenhaft anders als ich, und diese seine Anderheit meine ich, weil ich ihn meine, ich bestätige sie, ich will sein Anderssein, weil ich sein Sosein will; das ist der Grund-Satz der Ehe ..." (240).

Gerade auch das Denken muß auf die Anderheit des Andern hindenken. Wieder ist es zunächst Feuerbach[13], der hierzu mahnt: „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du" (201). So weiß Buber von der modernen Philosophie, „Da, wo sie am ernstesten von der menschlichen Existenz, Situation, Gegenwart aus fragen will": „Es geht hier durchaus nicht mehr bloß um das aufnahmebereite und zum Symphilosophieren geneigte Du, vielmehr vorzugsweise gerade um das widerständige, weil wahrhaft um den Andern, den anders und anderes Denkenden ... Dieser Mensch der modernen Philosophie jedoch, der solcherweise nicht mehr im unberührbaren Bezirk der reinen Ideation, sondern in der Wirklichkeit denkt, denkt er in der Wirklichkeit? nicht lediglich in einer gedachten? Ist der Andere, den er so an- und aufnimmt, nicht lediglich der gedachte Andere, also doch der Unwirkliche? Hält der Denker, von dem die Rede ist, dem leibhaften Faktum der Anderheit stand?" (201.

Eine Nebenbemerkung zur Sprache Bubers sei hier eingefügt. Wenn in den letzten Zitaten Buber ausführlicher zu Wort kam, so konnte man etwas von der ihm eigenen Diktion wahrnehmen. Seine Sprache ist bildhaft, deshalb sind ihre

---

13 a.a.O. 319, 62.

Wendungen eingängig und einprägsam. Allerdings darf auch nicht verschwiegen werden, daß zufolge seiner Intention, den Leser über die philosophische Darlegung hinaus zum Vollzug des Dialogischen aufzurufen, der Ausdruck stellenweise gefühlsmäßig überspannt wird. Auch die eine oder andere Begegnung aus seinem Leben, die er zur Veranschaulichung berichtet, überzeugt manchmal nicht ganz, was nicht nur daran liegt, daß sich solche Ereignisse eigentlich nicht in Worte kleiden und mitteilen lassen.

Geschöpflichkeit und Kommunikation

Zwischenmenschliche Begegnung ist nach Buber offen zum personalen Gott hin. Diese Rückbindung der menschlichen Beziehungswirklichkeit an die absolute Person durchzieht sein gesamtes philosophisches Denken. Denn, wie Buber 1957 noch selbst bezeugt, war es „mein wesentlichstes Anliegen, die enge Verbundenheit der Beziehung zu Gott mit der Beziehung zum Mitmenschen" aufzuweisen (161).

Das dialogische Verhältnis des Menschen zu Gott ist wie das zwischenmenschliche Verhältnis von der Unmittelbarkeit und Gegenwart der Beziehungspartner bestimmt. Was aber beide Beziehungen nach Buber grundlegend unterscheidet, ist ihre Begrenztheit, bzw. Unbegrenztheit. Auf Grund ihrer Grenzenlosigkeit ist die Beziehung zwischen Gott und Mensch allumfassend. Wendet sich der Mensch zu Gott, läßt er die Welt und die mitmenschliche Wirklichkeit nicht hinter sich zurück; denn die Liebe zu Gott schließt die Liebe zu seinen Geschöpfen ein, dies aber gerade nicht so, als sei die Schöpfung eine zwar notwendige, aber letztlich doch vorläufige Stufe auf dem Weg zum Schöpfer, sondern so, daß der wirkliche Gott als der allgegenwärtige und unmittelbare nur in der Begegnung zwischen Menschen begegnet. „Denn nicht von allem absehen heißt in die reine Beziehung treten, sondern alles im Du sehen; nicht der Welt entsagen, sondern sie in ihren Grund stellen" (130). Von Christus sagt Buber, daß er die Wahrheit des Alten Testaments ans Licht hebe, Gott und Mensch seien nicht Rivalen; denn „in der Beziehung zu Gott sind unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit eins" (130; 145). „Die ausschließliche (‚mit all deinem Herzen') Liebe zu Gott ist, weil er Gott ist, die einschließliche Liebe, bereit alle Liebe aufzunehmen und einzuschließen . . . So macht er in der Liebe zu ihm Raum für die Liebe zu den Wesen" (229/230). Aber auch umgekehrt: Wer sich einem Menschen ganz hingibt, spricht, selbst wenn er gottlos zu sein wähnt, Gott an. Denn das begrenzte und vergängliche Du des begegnenden Menschen übersteigt sich selbst dadurch, daß es von der Gegenwart des ewigen Du erfüllt ist. Die zwischenmenschliche Beziehung weist in ihrer Endlichkeit über sich hinaus, weil sie bewegt ist von der liebenden Ehrfurcht Gottes vor denen, die er schafft. Seine uns immer zugekehrte Liebe ist der eigentliche Beginn, der tiefste Inhalt wie auch das unabdingbar letzte Ziel all

unserer Hinwendung zu den Mitmenschen. Wenn Buber dies aussagt in Worten wie: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du" (128), mag Gott als bloße Projektion des menschlichen Du erscheinen. Nichts lehnt er jedoch mehr ab als dies. Er warnt immer wieder vor der Tendenz jeder Religion, die in ihr enthaltene echte Gottesoffenbarung durch Kult, Lehre und Kunst zu verdecken und so vor dem wirklichen Gott zu flüchten.

Wie das Gottverhältnis sich zugleich offenbart und verbirgt im mitmenschlichen Verhältnis, so konkretisiert sich der Ernst mitmenschlichen Daseins in den Situationen des gelebten Alltags. In ihnen muß sich die Dialogik des Menschen bewähren. Diese Bewährung geschieht in der Verantwortung für das, was hier und jetzt aufgetragen ist, sei es groß oder klein. „Zeichen geschehen uns unablässig, leben heißt angeredet werden . . . Die Zeichen der Anrede sind nicht etwas Außerordentliches . . . , sie sind eben das, was sich je und je begibt . . . Was mir widerfährt, ist Anrede an mich" (183). So sagt das Wort „Selbstverantwortung" nur dann etwas aus, „wenn das ‚Selbst', vor dem ich mich verantworte, in das Unbedingte durchsichtig wird" (191). Die Dialogisierung des geschöpflichen Daseins ist kein Idyll, das der technischen Wirklichkeit von heute nicht standhielte. Eine nüchterne Brüderlichkeit der Menschen, die in der gleichen Fabrik arbeiten, dem gleichen abstumpfenden Betrieb unterworfen, vermag den in allem Geschehen verborgenen Schöpfungssinn aufzudecken, ohne daß dadurch die Arbeit ihrer oft unmenschlichen Härte entledigt wäre; aber sie ist nicht mehr leer und sinnlos (vgl. 211).

Es wird sichtbar, daß Begegnung mit dem Schöpfer in seiner Schöpfung etwas ganz Gewöhnliches ist, so alltäglich und gewöhnlich wie wir selbst und alles uns Umgebende, und doch birgt sie das eigentlich Religiöse. „Daß es die Welt, daß es den Menschen, daß es die menschliche Person, dich und mich gibt, hat göttlichen Sinn" (133).

Dies ist der Ort, an dem sich die eingangs auftauchende Frage beantwortet, wer es sei, der den Menschen anspricht und so seine Mensch- und Sprachwerdung in Gang bringt: es ist das anrufende ewige Du, das den Menschen ins Sein ruft und ihn unter seinen Anspruch stellt. Das Wort Gottes macht das Wort des Menschen möglich; wenn Gott aber den Menschen in die Beziehung zu sich einsetzt, setzt er ihn zugleich in die Beziehung zu seinesgleichen. Buber lehnt es ab, Beziehung, wie er sie versteht, mit Relativität und Beziehungslosigkeit mit Absolutheit gleichzusetzen: „Die reine Beziehung als Abhängigkeit verstehen wollen heißt den einen Träger der Beziehung und damit sie selber entwirklichen wollen" (134)[14]. Für Buber ist es unumstößlich, daß Gott mit den Menschen Beziehungen eingeht. Dabei büßt er seine absolute Transzendenz über Mensch und Welt nicht ein.

Freiheit und Notwendigkeit, Gottes Alleinwirksamkeit und menschliches Mitwirken, daß er mein Selbst umfaßt und es doch nicht ist, daß er, absolut und

14 Schilpp-Friedman, a.a.O. 614/5.

souverän, meinetwegen zum Du wird – diese Antinomik des Daseins ist unauflöslich; sie macht aber den Sinn des Lebens aus, auch wenn das Denken hier keinen Durchgang findet. „Ich muß beide in einem zu leben auf mich nehmen, und gelebt sind sie eins" (143). Mit dieser Entsicherung des Menschen ist freilich jedes Sicherheitsbewußtsein zunichte gemacht. Denn nicht einmal Gott garantiert mir meine Entscheidung, ich selber muß sie in meinem Gewissen durchtragen. Nicht allerdings das geläufige und abgenutzte Gewissen der Oberfläche – allein „das unbekannte, immer neu entdeckungsbedürftige Gewissen auf dem Grunde ... ist auch in der einigen Gelassenheit jeder echten Entscheidung wirkend. Die Gewißheit, die durch dieses Gewissen erzeugt wird, ist freilich nur eine personhafte; es ist die ungewisse Gewißheit; aber was hier Person heißt, ist eben die angerufene und antwortende" (249). Solches Eingehen auf die nicht greifbare Wahrheit jeder Situation, die einzig und einmalig ist, relativiert die allgemeingültigen und absoluten Regeln sittlichen Verhaltens in keiner Weise. Aber „auslegen muß der Mensch die ewigen Worte, und zwar mit dem eigenen Leben" (1118). „Das Wagnis sichert uns die Wahrheit nicht; es führt uns nur in ihren Atemraum, und es allein" (251).

Das Verhältnis zwischen der mitmenschlichen Beziehung und der Beziehung des Menschen zu Gott wurde hauptsächlich nach dem 3. Teil von „Ich und Du" bestimmt. Buber hat sich mehrfach auf Fragen und Einwände hin zu diesem zentralen Problem geäußert, etwa 1958 im Nachwort zu „Ich und Du" (168–170), zuletzt noch vor wenigen Jahren mit Sätzen, die vielleicht nicht so ausgewogen sind, daß sie seine Ansicht unzweideutig klar umschreiben oder gar beanspruchen können, die Frage wirklich zu lösen. Buber schreibt: „Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der menschlichen Beziehung zu Gott und der zum Mitmenschen war und ist es mir einfach darum zu tun, daß die Beziehungen beider wesensgleich sind, weil beide die unmittelbare Hinwendung zu einem Du bedeuten und beide in aktualer Gegenseitigkeit ihre Erfüllung finden. Das ‚ontologische Problem', welche der beiden Begegnungen ‚die primäre' sei, ist von meiner Grundanschauung aus überhaupt nicht zu stellen. Die menschliche Person ist ja ohne die Begegnungsmöglichkeit mit anderen Menschen recht wohl denkbar, aber ohne die mit Gott vermag ich sie nicht zu denken. Auf der Ebene der persönlichen Lebenserfahrung ist die Begegnung mit dem Menschen naturgemäß das Erste; man mache jedoch nur Ernst mit der Einsicht, daß die genetisch unableitbare Einzigkeit des Menschen den Anteil eines schöpferischen Aktes voraussetzt, und die Ursprünglichkeit des Kontrakts zwischen Gott und Mensch ist offenbar." [15] Selbst wenn man glaubt, Buber habe die Behauptung der Wesensgleichheit beider Beziehungen in diesen Sätzen durchgehalten, so bleibt immer noch offen, worin ihre Gleichheit gründet, aber auch, worin ihre Unterschiedenheit ihren Ursprung hat.

---

15 a.a.O. 593/4. Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie VI.

Urdistanz und Beziehung

Ist Gemeinschaft nun „mehr" als der je Einzelne, aus denen sie besteht? Ist der Rückfall in Individualismus und Kollektivismus nicht auch bei Buber unvermeidlich? Schwankt er nicht selbst zwischen einem Primat der Beziehung und einem Primat des Ich?[16] Welchen von beiden kommt die Führung zu? Oder ist die Frage falsch gestellt?

Man kann gegensätzlich lautende Aussagen Bubers einander gegenüberstellen, um die Ganzheit seiner Anschauungen einzufangen: „Ich werde am Du; ich werdend spreche ich Du" (85), und: „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es" (79), und: „... daß erst der Mensch, der zum Einzelnen, zum Selbst, zur wirklichen Person geworden ist, ein vollkommenes Wesensverhältnis zum anderen Selbst haben kann ... Die große Beziehung gibt es nur zwischen wirklichen Personen ... Zwar sagt das Kind erst Du, ehe es Ich sagen lernt; aber auf der Höhe des persönlichen Daseins muß man wahrhaft Ich sagen können, um das Geheimnis des Du in seiner ganzen Wahrheit zu erfahren" (372/373).

Das scheint gesichert, daß hier von einem Werden des Menschen die Rede ist. Buber selbst spricht von „Menschwerdung" (449), wie wir sahen. Ebenso scheint festzustehen, daß das Ich sich um so mehr in seiner Personalität entfaltet, je weiter es sich zum Du hin aufschließt. Dieser Wachstumsprozeß wird in Gang gebracht und gehalten durch die Annahme des Selbst durch den Andern, das Du, sei es das Du Gottes oder das Du eines Menschen. „Denn das innerste Wachstum des Selbst vollzieht sich aus dem (Verhältnis) zwischen dem Einen und dem Andern, unter Menschen also vornehmlich aus der Gegenseitigkeit der Vergegenwärtigung – aus dem Vergegenwärtigen (des) anderen Selbst und dem sich in seinem Selbst vom Anderen Vergegenwärtigtwissen – in einem mit der Gegenseitigkeit der Akzeptation, der Bejahung und Bestätigung" (423). Somit herrscht zwischen der mitmenschlichen Beziehung einerseits und der Selbständigkeit ihrer beiden Pole anderseits keine Ausschließlichkeit, sondern sie befreien einander in dem einen ganzen Geschehen der dialogischen Beziehung zur vollen Höhe ihrer eigenständigen Daseinsweise, schließen einander also notwendig ein, bedingen einander und nehmen in gleichem, nicht in umgekehrtem Sinne zu und ab.

Was aber sind die Voraussetzungen dieses Werdevorgangs im Menschen? Denn nach den vorangegangenen Überlegungen muß auch in seinen Anfängen der Mensch schon ein, wenn auch verhülltes und unentfaltetes personales Selbst sein, um mit anderen Personen Beziehungen aufnehmen zu können, anderseits muß er schon immer in Gemeinschaft mit personalem Sein stehen, soll er selbst als Person angesprochen werden. Das ruft die Frage nach den Ursprüngen des Menschen hervor.

---

16 a.a.O. 113.

Es darf festgestellt werden, daß der folgende, bei Buber selbst aufgefundene Ansatz allein imstande ist, den erwähnten Zirkel in der menschlichen Dialogik zwischen dem Sichereignen der Begegnung und dem Sichereignen von Ich und Du zwar nicht in seiner Tatsächlichkeit auf Vorgegebenes zurückzuführen – denn er ist unableitbar und unrückführbar –, wohl aber in seiner ontologischen Möglichkeit verständlich zu machen. Ebenso klärt er, warum im Vorausgehenden von einer zweifachen „Menschwerdung" die Rede sein konnte, von der Grundlegung der menschlichen Wirklichkeit durch den Anruf des schöpferischen Wortes Gottes und der Entfaltung des menschlichen Wesens in der Anrede durch das mitmenschliche Du.

Es soll ergründet werden, worin die „Seinskategorie" Mensch, die „besondere Seinsweise" des Menschen „ihren Seinsgrund hat" (411). Buber findet ihn in einem „gründenden Doppelverhältnis" (449), dem „Doppelprinzip des Menschseins" (416, 419) von Urdistanz und Beziehung. Die Urdistanz – auch „Urdistanzierung" (412) und „Distanzierungsakt" (415, 416), selbst plural „Distanzakte" genannt (416) – ist nach Buber die logische Voraussetzung der Beziehung, des „In-Beziehung-Tretens" (412), des „Beziehungsaktes" (415). Das ergibt sich daraus, „daß man nur zu distanziertem Seienden, genauer: zu einem ein selbständiges Gegenüber gewordenen, in Beziehung treten kann. Ein selbständiges Gegenüber aber gibt es nur für den Menschen" (412). Denn Welt als solche und den Mitmenschen in seinem Sein wie auch sich selbst hat der Mensch deshalb inne, weil er „das Wesen ist, durch dessen Sein das Seiende von ihm abgerückt und in sich anerkannt wird ... Erst wenn einem Seienden ein Seinszusammenhang selbständig gegenüber, selbständiges Gegenüber ist, ist Welt" (413). Dieses Freigeben des Gegenübers in sein Eigensein ist „für den Menschen als solchen konstitutiv" (413, 1114/1115). Innerhalb des Doppelprinzips von Urdistanz und Beziehung waltet nach Buber keine dialektische Verschränkung, kein wechselseitiges Bestimmungsverhältnis, kein Parallelismus. Von der Urdistanz her ist nur die Möglichkeit des Beziehungsaktes einzusehen, nicht aber schon seine Tatsächlichkeit vorauszusehen. Die Urdistanz antwortet somit auf die Frage: Wie ist der Mensch möglich?, die Beziehung auf die Frage: Wie ist der Mensch wirklich? (vgl. 416). Anderseits wird ausdrücklich betont: „Der Distanzierungsakt des Menschen ist ebensowenig wie sein damit verbundener Beziehungsakt als ein Erstes zu fassen" (415). Was heißt das? – Durch die Worte „ebensowenig" und „verbunden" werden beide Pole wieder in unmittelbare Nähe gerückt. Das kann doch nur besagen, daß der Fähigkeit des Menschen zur Verselbständigung ein Moment immer schon vollzogener Distanz wie immer schon eingegangener Verbindung vorausliegt.

Diese Schwierigkeit der Interpretation gründet wohl in der begrifflich und gedanklich unklaren Unterscheidung Bubers zwischen den Akten der Distanzierung und Beziehung und dem sie ermöglichenden ontologischen Prinzip der Distanz und Bezogenheit. Eine Stellungnahme Bubers zu Fehldeutungen seines Werkes

zeigt, daß diese Schwierigkeit wirklich besteht (1112–1113). Hier wird die Urdistanz eindeutig als ontologisches Prinzip und als logische Möglichkeitsbedingung, nämlich „als elementare Voraussetzung" der Dualität von Ich-Du und Ich-Es verstanden. Es wird nachdrücklich betont, daß die Distanzierung in diesem Sinne keine „reflektive Haltung", kein Absinken des Gegenübers zum bloßen Objekt, zum Es bedeute; sie sei vielmehr „der Urakt, die Urhaltung des Menschen, die ihn zum Menschen macht". Denn der Mensch „ist das Wesen, durch dessen Sein das Seiende von ihm abgerückt wird. Nicht durch Reflexionen, sondern durch das menschliche Sein". Ungedacht bleibt bei Buber nur, daß alle Unterschiedenheit der Seienden und die den geistig-personalen Seienden eignende Mächtigkeit, ihr Gegenüber immer schon in sein Selbstsein entlassen zu haben, wie auch jede Beziehungsmöglichkeit in der vorgängigen Verbundenheit des Seins selbst gefaßt ist und bleibt, ob nun diese Einheit, die das Sein selbst birgt, in der aktuellen Beziehungswirklichkeit des Ich-Du-Verhältnisses eingeholt wird oder nicht. Insichständigkeit der menschlichen Person und Verbundenheit mit anderen Personen greifen dialektisch ineinander und vermitteln sich gegenseitig, in der willkürlichen Verabsolutierung der Einheits- oder der Verschiedenheitsfunktion wird das personale Sein des Menschen jedoch verfehlt. Dieses dialektische Verhältnis von Personalität und Gemeinschaftlichkeit spielt aber in zwei verschiedenen Räumen, die wiederum dialektisch miteinander verzahnt sind: in dem (transzendentalen) Bereich des allem Tun und Wissen vorausliegenden, für das Menschsein konstitutiv-fundamentalen Selbst- und Mitseins – und dem aus jenem erwachsenden (kategorialen) Bereich welthaft-alltäglicher Einzelakte des Menschen, in denen er Stellung nimmt, sich von seiner Mitwelt distanziert oder sich mit ihr verbindet, immer aber das Grundbefinden seines personalen Seins in die konkreten Vollzüge hinein vermittelt und auslegt. Buber scheint demgegenüber in dem menschliches Tun begründenden und ihm deshalb vorausliegenden Bereich nur den einen Pol der Spannung zwischen der Selbstheit der Person und ihrer Gemeinschaftlichkeit, nämlich die der Selbstheit entspringende Distanz zum Andern zu kennen, während er die Gemeinschaftlichkeit erst im Feld menschlicher Einzelbetätigungen ansetzt. Auf Grund seiner Sicht muß Buber allerdings mit Recht folgern, daß zwischen entgegengesetzten Bestimmungen solch verschiedener Räume kein Parallelismus und keine wechselseitige Abkünftigkeit im Sinne eines dialektischen Begründungszusammenhangs bestehen kann.

Durchaus nicht vereinfacht wird Bubers Versuch einer philosophischen Grundlegung der Ich-Du-Beziehung durch die Formulierung, daß die Grundworte Realisierungen des „Aprioris der Beziehung", „des eingeborenen Du am begegnenden" sind (96). Hier scheint auf der Suche nach einer Rückführung der komplexen Ich-Du-Erfahrung auf einfachste Urgegebenheiten die Ursprünglichkeit und Unauflöslichkeit dieses Verhältnisses aufgegeben und wieder in die Subjektivität des Selbst zurückgenommen. Doch dies täuscht die Unvollkommenheit der über-

nommenen Begriffswelt vor[17]. Gemeint ist das oben Angedeutete: der je und je zu verwirklichenden freien Begegnung liegt ein Bereich voraus, in dem der Mensch zwar noch unentfaltet, aber doch real mit personalen Seienden verbunden ist. Dieser Bereich ist der Raum der Freiheit, in dem Begegnungen gelingen und fehlgehen können, oder in dem sie mißbraucht werden oder auch ganz ungenutzt bleiben. –

Die Untersuchung der Dialogik des Menschen in den Schriften Bubers hat ergeben: Der Mensch gelangt in der Begegnung mit dem Mitmenschen wie mit Gott zu seiner eigentlichen Bestimmung. In solcher Begegnung steht er dem Andern als Ich und als Du gegenüber. Der Zerfall solcher Ich-Du-Beziehung ist die nicht mehr eigentlich personale Ich-Es-Beziehung. Person und Beziehungswirklichkeit stehen in einem eigentümlichen gegenseitigen Fundierungszusammenhang. Beider Aktualität ist ermöglicht durch den Grundbestand menschlichen Seins, das Gottes absolut freies Wort ins Leben rief.

ZEITBERICHT

„Handbuch eines Gorillas"

Es handelt sich, wie man vermuten könnte, um keinen Affen, sondern um eine gewisse Spezies Mensch, die jedoch nicht wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem besagten Affen so genannt wird, sondern wegen ihrer inneren Haltung, die ihre Gegner offenbar an die Früh- oder Vorgeschichte des Menschen erinnert. „Gorillas" wurden und werden noch in Lateinamerika nach dem Sturz Perons jene genannt, die sich, extrem reaktionär, jedem Fortschritt auf politischem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiet widersetzen.

Wir entnehmen diesem „Handbuch" die Ansichten eines „Gorillas" über das Christentum:

Für einen „Gorilla" ist es im allgemeinen selbstverständlich, daß er sich zum Christentum bekennt, vor allem wenn damit die Beziehung zur westlichen Welt sichergestellt ist oder wenn es ihm hilft, sich die Treue seiner Frau zu wahren. Aber in diesem Christentum gibt es seiner Ansicht nach einige Irrtümer, die man beseitigen muß:

1. Christus war kein armer Zimmermann, sondern ein junger römischer Patrizier aus einer der besten Familien. Er war natürlich kein Jude.

2. Christus vertrieb keineswegs die Geldwechsler aus dem Tempel. Da er wußte, daß sie zu den energischsten Verteidigern der freien Welt gehören, verband er sich mit ihnen, um den Kommunismus zu bekämpfen.

3. Nächstenliebe, der Rat, die Schätze dieser Welt dranzugeben, und was über das Kamel und das Nadelöhr gesagt ist, ist nichts als die demagogische Redeweise eines klugen Politikers.

4. Der „Stern aus dem Osten" muß in „Stern aus dem Westen" umbenannt werden.

Das Handbuch ist von Carlos del Peral geschrieben und bei Jorge Alvarez in Buenos Aires erschienen.

17 a.a.O. 600.

UMSCHAU

Nachwuchsjournalisten?

Der Verfasser dieser Zeilen schrieb im Frühjahr 1963 an die Klassensprecher der Obersekunden und Unterprimen von etwa 1400 Höheren Schulen der Bundesrepublik die kurze Aufforderung: Wer Freude hat am Schreiben und Zeichnen, möge seine Beiträge einsenden! Man konnte gespannt sein auf die Reaktion. Sie war damals und ist bis heute überraschend: ein ununterbrochener Strom von Beiträgen verschiedensten Inhalts geht durch unsere Redaktion, wird dort von Fachredakteuren nach Inhalt und Form beurteilt und führte dazu, daß wir mit Beginn des Jahres 1964 die Zeitschrift „Wahrheit" herausgeben konnten. Sie erscheint zweimonatlich in einer Auflage von 5000 bis 10 000 (je nach Lage der Finanzen) im Eigenverlag des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen; die Schriftleitung liegt beim IBW-Informationsdienst des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen, Frankfurt/Main, Liebigstraße 8, Postfach 4083.

Bisher bestand mit Hilfe von Spenden die Möglichkeit, zwei Jahre hindurch je zwei bis drei Nummern der Zeitschrift an sämtliche Höheren Schulen weiterhin als Werbenummern zu schicken. Infolgedessen werden auch die je nachkommenden Klassen mit der Möglichkeit bekannt, ihre Beiträge beurteilen zu lassen und die Zeitschrift zu abonnieren. Der feste Abonnentenstamm hat zwar noch längst nicht die Rentabilitätsgrenze erreicht, ist jedoch ständig im Steigen begriffen.

Es ist wohl leicht zu ersehen, daß die mit dieser Zeitschrift angesprochene Jugend eine Chance gefunden hat, sich gedruckt zu sehen, vor allem, weil das bei der üblichen Art unserer Presse – abgesehen von regional beschränkten Schülerzeitschriften – nicht so leicht möglich ist. Da es sich um eine Versuchszeitschrift handelt, kann der Maßstab der Beurteilung nicht immer so streng sein, wie das manche Leser fordern. Anderseits haben viele Jugendliche das Empfinden, daß wir zu strenge Maßstäbe anlegen. Tatsächlich wird von den eingesandten Beiträgen etwa ein Drittel positiv beurteilt. Jedenfalls spinnt sich eine rege Korrespondenz vor allem dann an, wenn die Jugendlichen zur Änderung eines Beitrages aufgefordert werden können. Als konkretes Ergebnis dieser Korrespondenz zeigt sich folgende Statistik:

Bis zum Ende des Jahres 1965 hatten 321 Jugendliche mit uns korrespondiert wegen ihrer verschiedenen Beiträge, davon 77 weibliche:

aus dem süddeutschen Raum bis Mannheim/Heidelberg einschließlich 108, davon 23 weibl.
aus dem Raum Frankfurt/Kaiserslautern/Saar 66, davon 19 weibl.
aus dem Raum Koblenz/Köln/Aachen/Trier 35, davon 5 weibl.
aus dem Raum Düsseldorf/Ruhrgebiet/Münster/Osnabrück 37, davon 7 weibl.
aus dem Raum Marburg/Biedenkopf/Hannover/Braunschweig 30, davon 6 weibl.
aus dem norddeutschen Raum 23, davon 5 weibl.
aus Berlin 11, davon – weibl.

Von den 321 Jugendlichen stammen 28 aus mittleren Städten, 98 aus Großstädten und 195 aus Kleinstädten und ländlichen Gebieten. Die von dieser Jugend in den zwei Jahrgängen (12 Nummern) angesprochene Thematik ist sehr vielgestaltig.

Veröffentlicht wurden 170 Gedichte, die sich mit der Natur, mit Liebe, zum Teil mit skeptischen Alltagsbetrachtungen, mit religiösen, politischen und philosophischen Fragen beschäftigen.

Politik wurde in 48 Beiträgen behandelt. Die Spitze haben Fragen, die sich mit allgemeinen politischen Problemen beschäftigen, mit 14 Beiträgen; es folgen 12 Beiträge, die sich mit dem

Verhältnis zur SBZ befassen; 7 Beiträge erörtern Krieg und Kriegsdienstverweigerung, 5 die umfassenderen Ost-West-Probleme (Ostgebiete, Koexistenz, Wiedervereinigung, Hallstein-Doktrin, neue Schritte); mit der Bewältigung der Vergangenheit beschäftigen sich 4, mit Europaproblemen 3, mit der grundsätzlichen Frage nach dem Vaterland ebenfalls 3 Beiträge. – Gerade zu den politischen Beiträgen ist zu sagen, daß sich darunter Arbeiten finden, die selbst Leitartiklern von großen Zeitungen zur Ehre gereichen könnten.

Die reiche dichterische Praxis wird ergänzt durch Interesse an Literatur und Kunst mit 34 Beiträgen – angefangen von Jazz in Kirchen bis zu satirischen Rezepten, wie man Erfolgsschriftsteller in der Bundesrepublik wird; theoretische Reflexionen über experimentelle Lyrik, über Kunstausstellungen, aber auch über die Beatles; dazu kommen kritische Auseinandersetzungen über Beiträge anderer Mitarbeiter der Zeitschrift.

Einen großen Raum nehmen 32 Kurzgeschichten und Erlebnisberichte ein; bei diesen kommen zum Teil echte erzählerische Begabungen zum Ausdruck.

Als nächstes interessiert das Thema, das man als Kulturkritik bezeichnen könnte. 20 Beiträge befassen sich mit Fragen der Werbung, der Ideologie, des Kitsches, des „Massenmenschen" und ähnlichem.

In 13 Beiträgen wird der Alltag zum Anlaß, Nachdenkliches oder auch Kritisches zu schreiben; z. B. über die Ehe, die Heimatlosigkeit, den Wohlstandsbürger, die Arbeitswelt.

Mit 12 Beiträgen folgt das Gebiet der Religion. Hier handelt es sich primär um eine in der Zeitschrift ausgetragene Diskussion, die an einen früheren Beitrag anknüpft; über Glauben und Offenbarung, über Wunder, über die alleinseligmachende Kirche, über die Existenz Gottes, über Konfessionsschule, über Christentum und Kommunismus.

In 11 Reiseberichten erzählen die Jugendlichen lebendig, zum Teil auch kritisch über ihre Ferienerlebnisse in anderen Ländern.

Die nächste Thematik könnte man mit Philosophie umschreiben. Die hier gebotenen 10 Beiträge sind jedoch mehr philosophisch zu verstehende Reflexionen über menschliche Grundfragen, wie Freude und Leid, menschliche Größe, Einsamkeit.

Mit schulkritischen Fragen befassen sich 4 Beiträge; in ebenfalls 4 Beiträgen geht es um Pressefragen, um Journalismus allgemein, um die Bildzeitung, um den Spiegel, Fernsehen der Zeitungsverleger.

Schließlich beschäftigen sich 3 Beiträge mit Buchbesprechungen, einer mit Sport, ebenfalls einer mit beruflichen Fragen.

Zu diesen 321 aktiv mitarbeitenden Jugendlichen kommen etwa viermal soviel feste Abonnenten. Die Stellungnahme der Leser ist überaus positiv – allerdings mit einer Ausnahme: es wird sehr viel harte Kritik an der Lyrik geübt, und es wurden uns wiederholt Papierkörbe angeboten, um dieser Gedichtflut ein Ende zu machen.

Soweit überhaupt eine klare Übersicht über die konfessionelle Zusammensetzung besteht, zeigt sich interessanterweise anscheinend eine Bestätigung des katholischen Bildungsdefizits; denn bei einer vorsichtigen Schätzung ist das Verhältnis etwa: ein Drittel Katholiken und zwei Drittel Nichtkatholiken. – Zudem handelt es sich fast ausschließlich um anderweitig nicht organisierte Jugend.

Der durch die Zeitschrift entstandene Kontakt zwischen den Jugendlichen weckte jedoch bald das Bedürfnis nach persönlicher Begegnung und führte zu vier Tagungen von etwa 30 bis 40 Jugendlichen aus dem ganzen Bundesgebiet sowie aus Holland und Frankreich. Diese Tagungen des IBW-Jugendklubs – wie er inzwischen heißt – fanden größtes Interesse und verliefen in einer geistig explosiven, und doch freundschaftlichen Atmosphäre. Inzwischen wird auf der letzten Tagung immer die jeweils nächste beschlossen. Die Referate und Diskussionen auf solchen Tagungen erstreckten sich auf das Nachrichtenwesen, die deutsch-französische Verständigung, die Entwicklungshilfe, den Ost-West-Konflikt, Gesellschaftsphilosophie, Freiheit und Toleranz. – Ein Schwergewicht in der noch übrigbleibenden Zeit lag jedoch auf jenen bis tief in die Nacht hinein veranstalteten Sit-

zungen, auf denen die eigenen Beiträge vorgetragen und diskutiert wurden. Auch der Titel der Zeitschrift und die Auseinandersetzung mit dem Christentum traten immer als „Anstöße" zur Neubesinnung auf das ursprünglich Gewollte auf. Dafür ist beispielhaft der Schluß eines Berichtes von einer Tagung, die Ende Dezember 1964 stattfand. Darin heißt es u. a.:

„Es war nach der Aufgabe des Jugendklubs gefragt worden, nach der Aufgabe der „Wahrheit": „Wo zielen wir hin?"

1. Sind wir Sprungbrett für unsere literarischen Erzeugnisse, Ort erster literarischer Sporen und Tagungsklub als Vorübung auf kommende größere Taten? Dann entscheidet allein die Güte des Geschriebenen über Aufnahme in der „Wahrheit" oder über Ablehnung.

2. Oder soll die Satzung des IBW anerkannt, soll das Christentum als einzig mögliche Grundlage für eine wirksame Arbeit betrachtet werden? Dann müssen klare, werbende Richtlinien gefunden werden, muß die „Wahrheit" Form und wirksamen Inhalt, ein Gepräge erhalten.

3. Oder sollte sich der Jugendklub die Idee Dr. Hollenbachs zu eigen machen, der Klub könne vielleicht zu einer Keimzelle für eine geistige Revolution, für eine innere Neugestaltung werden – auf der Grundlage der Offenbarung?

Die Fragen wurden nicht entschieden – vielleicht war es auch noch nicht an der Zeit, dem Klub ein Profil zu schlagen. Vielleicht schafft es die Entwicklung ..."

Joh. Mich. Hollenbach S.J.

Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1933–1934

Die bei der Katholischen Akademie in Bayern bestehende Kommission für Zeitgeschichte eröffnete in den vergangenen Jahren sowohl die Reihe A „Quellen" als auch die Reihe B „Forschungen" ihrer Publikationen. Als ersten Quellenband legte Dieter Albrecht den ersten Teil einer Edition „Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung" [1] vor. Er gab damit eine für alle zukünftigen Diskussionen unentbehrliche, weil zuverlässige Grundlage über Umfang und Charakter der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und der nationalsozialistischen Reichsregierung. Ludwig Volk, der in dieser Zeitschrift seine Vertrautheit mit historischen Fragestellungen des gegenwärtigen Augenblicks und seine Darstellungskunst zeitgeschichtlicher Probleme vornehmlich im Nahtbereich zwischen Kirche und Staat erwiesen hat, übergab seine von der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommene Promotionsschrift „Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930 bis 1934" [2] der Öffentlichkeit.

Die Ausschöpfung aller staatlichen und kirchlichen Akten setzte Volk in die Lage, nicht nur die zu seinem Thema vorgetragenen Thesen nachzuprüfen, sondern darüberhinaus eine außerordentlich materialreiche Darstellung der Ereignisse zu geben. Er betrat dabei sachlich und methodisch Neuland, fehlen doch bisher eingehende, zeitlich und sachlich begrenzte Einzelstudien sowohl zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit als auch zur jüngsten Entwicklung Bayerns vornehmlich über Anfang und Durchsetzung der nationalsozialistischen Herrschaft 1933/34. Volk hatte in Prof. Dr. Karl Bosl, dem Ordinarius für bayerische Landesgeschichte der Universität München, einen ebenso kundigen wie sicheren Mentor, der ohne Zweifel entscheidend zum Reifegrad der Studie beitrug. Die Fündigkeit der von Volk erschlossenen Quellen, die den nicht überrascht, der partielle Kenntnisse von ihnen hatte, berechtigt zu der Erwartung, daß in gleicher oder ähnlicher Weise die weiteren Abschnitte und zahlreichen Gebiete der kirchlichen Zeitgeschichte aufgearbeitet werden. Nur wenn die Untersuchung des The-

1 Dieter Albrecht (Bearbeiter), Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung. I: Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge". Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1965. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen Bd. 1.)

2 Ludwig Volk, Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1965. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen Bd. 1.)

mas „Die katholische Kirche und das Dritte Reich" über den von Volk behandelten Zeitabschnitt und über das untersuchte Sachgebiet hinaus fortgeführt werden, besteht Grund zu der Hoffnung, daß die Diskussion darüber endlich versachlicht wird. Volks Untersuchung ist eine Verpflichtung für die Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, die Aufklärung des weitgreifenden Fragenbereiches entschlossen fortzusetzen.

Der besondere Wert der vorliegenden Studie liegt in der Freilegung des Zugangs zu dem interepiskopalen Gespräch vornehmlich 1933/34. Zum ersten Male werden die Überlegungen, Erwägungen, Hoffnungen und Befürchtungen, die die Bischöfe des Jahres 1933 in ihrer Korrespondenz untereinander äußerten, vorgeführt. Diese lassen nicht nur Rückschlüsse auf die Inhaber der einzelnen Bischofsstühle, sondern auch auf die Mentalität des Gesamtepiskopats zu. Die Ergänzung der Untersuchung Volks durch eine Arbeit über die Haltung des außerbayerischen Episkopats, wobei eine Aufgliederung nach Kirchenprovinzen angesichts deren geringer Bedeutung bei der Einflußnahme auf das politische und kirchliche Leben nicht angezeigt ist, ist jetzt ein vordringliches Desiderat. Dessen Verwirklichung hängt freilich von der Möglichkeit, Zutritt zum Archiv des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Adolf Kardinal Bertram, in Breslau zu erhalten, ab. Die Figur des letzten Erzbischofs von Breslau dürfte der kirchlichen Zeitgeschichte noch einige, nicht einfache Probleme des Einfühlens und vor allem des Erklärens aufgeben. Bertram scheint die Problematik des totalitären Parteistaates Hitlers weder erkannt noch verstanden zu haben. Er hat in einer vor allem in der Rückschau unbegreiflichen Simplifizierung das Dritte Reich als eine Neuauflage oder eine Variation des im Recht gebundenen Obrigkeitsstaates betrachtet. Auch die bayerischen Bischöfe, deren Einstellung zum Nationalsozialismus und zu der von diesem usurpierten Staatsgewalt Volk in den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt, hatten es nicht leicht, das eigentliche Wesen des Dritten Reiches zu verstehen. Sie waren, wie Volk betont, „Königlich-bayerische Bischöfe". Sie erlebten Jugend, wissenschaftliche Ausbildung und erste priesterliche Tätigkeit in der irenisch gestimmten Schlußphase des Staatskirchentums in Bayern, in der die Bischöfe nicht mehr als Untergebene, sondern als Partner des Staates angesehen und behandelt wurden. Volks Studie hätte an Tiefgang gewonnen, wenn sie sowohl auf die Eigentümlichkeit der Wandlung des Staatskirchentums in Bayern seit dem Tode des bestimmenden Staatsministers Lutz (1890) verwiesen und das Engagement der bayerischen Bischöfe im ersten Weltkrieg wenigstens apostrophiert hätte. Angesichts der besorgniserregenden Meldungen über steigende Unzufriedenheit vornehmlich unter der bäuerlichen Bevölkerung Bayerns sah sich Reichskanzler von Bethmann-Hollweg im Sommer 1916 veranlaßt, dem Vorsitzenden des Bayerischen Ministerrats, Georg Graf Hertling, nahezulegen, durch den Erzbischof von München und Freising, Franz Kardinal Bettinger, den Klerus zur Unterstützung der Ziele der Reichspolitik in Predigt und Belehrung auffordern zu lassen. Diese Bemühungen brachten, auch wenn sie nur teilweise befolgt wurden, Bischöfe und Klerus in die Nähe alldeutscher Tendenzen, die im bayerischen Adel und im bayerischen Bürgertum weit verbreitet waren und zu einer inneren Erschütterung Bayerns lange vor Ausbruch der Revolution am 7. November 1918 geführt hatten. Dieses vom Reichskanzler erbetene politische Engagement führte zu einer Präjudizierung der Haltung der bayerischen Bischöfe gegenüber dem Staat von Weimar und auch dem Freistaat Bayern. Die u. a. noch von Hertling leidenschaftlich vertretene Vorstellung, nur eine Monarchie könne ein „christlicher Staat" sein, fand bei den Mitrenträgern bereitwillige Aufnahme und uneingeschränkte Unterstützung. Diese hatten es außerordentlich schwer, ein inneres Verhältnis zu den veränderten politischen Verhältnissen im Reich und auch in Bayern zu finden. Volk streift die Beziehungen zwischen den bayerischen Bischöfen und der Bayerischen Volkspartei. Diese waren nicht problemlos. Die geistlichen Abgeordneten der Bayerischen Volkspartei konnten in der Regel nur ihren Bischof von der Notwendigkeit und der Richtigkeit der

von ihnen vertretenen politischen Ansichten und Tendenzen überzeugen. Einige bayerische Bischöfe, darunter auch der Erzbischof von München und Freising, legten aus verschiedenen Gründen Wert auf ein distanziertes Verhältnis. Nur Matthias Ehrenfried hatte sich vor seiner Ernennung zum Bischof von Würzburg als Redner der Bayerischen Volkspartei betätigt. Sehr eingehend beschreibt Volk die freundschaftlich-brüderlichen Beziehungen zwischen Faulhaber einerseits und dessen früheren Mitarbeitern, die inzwischen Bischöfe in Regensburg, bzw. Eichstätt geworden waren, Michael Buchberger und Konrad Graf Preysing anderseits. Das Mitrendreieck München-Eichstätt-Regensburg war eine Art innerer Kern der bayerischen Bischofskonferenz, der zwar geöffnet war, auf die Formung der Vorstellungen, Urteile und Maßnahmen jedoch entscheidenden Einfluß ausübte.

Obwohl die bayerischen Bischöfe Gelegenheit hatten, Entwicklung, Entfaltung und Aufstieg der NSDAP sozusagen vom Fenster aus zu beobachten, sahen auch sie sich erst nach den Reichstagswahlen vom 14. September 1930 zu entscheidenden Maßnahmen gegen Angehörige der NSDAP veranlaßt. Volk behandelt die vorausgegangene Periode als Auftakt zu einer zentralen Fragestellung. Eine subtile Untersuchung dürfte noch bisher unbekannte Erklärungen und Äußerungen bayerischer Bischöfe gegenüber dem Nationalismus und auch dem Nationalsozialismus zutage fördern. Die politischen Umstände des Abschlusses und der Ratifizierung des bayerischen Konkordats vom 29. März 1924 und der Verträge mit den Evangelischen Kirchen warten angesichts der darüber im Umlauf befindlichen Behauptungen – eines angeblichen Junktims zwischen der Zustimmung der DNVP und der von dieser zumindest begünstigten vorzeitigen Entlassung Hitlers aus der Festungshaft – einer zweifelsfreien Aufklärung. Volk beschäftigt sich in erster Linie mit der Haltung der bayerischen Bischöfe zwischen 1930 und 1934. Er verweist auf die Besorgnisse, die in der Erörterung der zu erlassenden Kundgebungen und der zu treffenden Anordnungen geäußert worden sind. Er charakterisiert punktuell die Situation Bayerns vor und nach dem 30. Januar 1933, wobei er auch auf den Fastenhirtenbrief Faulhabers vom 10. Februar 1933 „Die Rechte und Pflichten des Staates und des Staatsbürgers" eingeht.

Karl Otmar von Aretin erhob in einer Rezension (Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 301 vom 28. Dezember 1965) den Einwand, Volk unterlasse einen für das Verständnis dieses Hirtenbriefes unentbehrlichen Hinweis auf die Faulhaber bekannten Restaurationsversuche der Wittelsbacher im Januar/Februar 1933. So richtig die Feststellung Aretins ist, daß Faulhaber Royalist war, so notwendig ist die Ergänzung, daß der aus Unterfranken stammende Erzbischof von München und Freising auch Realist war. Er war, wenn ihm die Bemühungen um die stufenweise Wiederherstellung der Monarchie in Bayern bekannt waren – was Aretin behauptet, nicht aber belegt –, durchaus in der Lage, die Chancen dafür zu beurteilen. Wahrscheinlich fand der Vorgang weder in den Aufzeichnungen Faulhabers noch in der Korrespondenz der Bischöfe einen Niederschlag, – was nicht zu bedeuten braucht, daß diese keine Kenntnis hatten. Bei den Restaurationsversuchen der Wittelsbacher, wann immer sie in der Weimarer Zeit erwünscht, erhofft, erörtert und erdacht worden waren, handelt es sich um Gesprächsthemen bayerischer Herrengesellschaften, die mehr aus der Erinnerung an die Vergangenheit als in der Entschlossenheit gegenüber der Zukunft lebten. Die Einsichten und Erfahrungen, die Faulhaber beim Sturz der Monarchie und bei der Beisetzung des letzten bayerischen Königs, Ludwig III., machen konnte, dürften ihn skeptisch, ja mißtrauisch gegenüber allen Ankündigungen über die Wiedereinsetzung der Wittelsbacher gemacht haben. Er beurteilte damit deren Möglichkeiten durchaus richtig.

Mit großer Genauigkeit analysiert Volk die Überlegungen und Bemühungen der bayerischen Oberhirten, nach den Veränderungen in Bayern am 9. März 1933 für die Kirche einen neuen und zugleich gesicherten Standort auszumachen. Mit Takt behandelt er noch einmal die Frage einer „Päpstlichen Laudatio auf Hitler" (vgl. diese Zschr. 173 [1963/64] 221 ff.) im Gehei-

men Konsistorium vom 13. März 1933, die für Faulhaber entweder der Wendepunkt oder die Rechtfertigung für den bereits vollzogenen Wechsel seiner Haltung gegenüber der jetzt im Besitz der Gewalt im Reich und Bayern befindlichen NSDAP war. Volk spricht von einer „zupackenden Ausdeutung eines zweifellos absichtlich vagen Papstwortes" durch Faulhaber. Es ist durchaus zulässig, frei von Animosität gegenüber Faulhaber, den Gebrauch des Papstwortes durch diesen nicht nur wegen ihrer zum Teil verheerenden Folgen härter zu beurteilen. Faulhabers nationale Intention bestimmte die von ihm gegebene Interpretation einer vieldeutigen Anspielung des Papstes Pius XI. Vorsichtig, aber nicht überhörbar verweist Volk auf die Vorbehalte der bayerischen Bischofskonferenz gegenüber einer gemeinsamen Kundgebung aller deutschen Bischöfe und vor allem gegenüber einer gemeinsamen Bischofskonferenz. Der bayerische Föderalismus, ein Föderalismus sui generis, hatte in den bayerischen Bischöfen besonders warme und entschiedene Befürworter und Parteigänger. Diese verteidigten ihn noch, als dessen als uneinnehmbar gegoltenen Bastionen bereits überrannt waren. In der Zurückhaltung der bayerischen Bischöfe gegenüber einer Reichsbischofskonferenz schlug nicht in erster Linie die Angst vor einer Reichskirche oder Nationalkonferenz der deutschen Bischöfe, sondern die in der Regel auch offen zugegebene Absicht durch, die Reservate Bayerns, die die Reichsverfassung vom 11. August 1919 beseitigt hatte, wenigstens als kirchliche Postulate und Positionen lebendig und wirksam zu erhalten. So wie die Spannungen zwischen Bayern und Reich einen respektablen Teil der Widerstandskraft beider gegen die gemeinsame Bedrohung von rechts und links aufzehrte, so schwächte die über die Wahrnehmung der besonderen Gegebenheiten Bayerns hinausgehende Sonderung der bayerischen Bischöfe das Gewicht der deutschen Bischöfe in der Auseinandersetzung mit der sich etablierenden nationalsozialistischen Herrschaft. Für diese Vorgänge bringt Volk zahlreiche Hinweise, die er in der Regel einfühlungssicher deutet.

Die Anmerkungen über die Rolle des Vizekanzlers Franz von Papen zeigen, mit welcher Intensität und Motivation dieser für Hitler warb und wie unterschiedlich die bayerischen Bischöfe darauf reagierten. Papen versuchte mit allen Mitteln sein Ziel, die Eingliederung des politischen Katholizismus in den neuen Staat zu verwirklichen; er fand für seine Gedanken und Absichten nicht nur taube Ohren. Papen gelang es, selbst die Erregung über die brutale Störung des 1. Deutschen Gesellentages in München (8.–11. Juni 1933) durch SA-Formationen abzubauen. Die Lektüre der Untersuchung Volks verstärkt den Wunsch nach einer eingehenden Darstellung der Rolle Papens in der deutschen Politik vom 1. Juni 1932 bis zum 7. August 1934, ist dieser doch die entscheidende Schlüsselfigur der Peripetie der deutschen Geschichte. Ohne eine Deskription seiner Haltung und Taktik bleiben zahlreiche Vorgänge, vor allem seine Ausstrahlungen und Auswirkungen in den katholischen Bereich hinein, unverständlich.

Volk hellt zwar den Übergang 1932/33 nicht voll auf, – er gibt jedoch eine sehr genaue und präzise Darstellung der Verwandlung auch der kirchlichen Landschaft zwischen den Reichstagswahlen und der Unterzeichnung des Reichskonkordats, zwischen dem 5. März und dem 10. Juli und zwischen dem Abschluß und der Ratifizierung des Reichskonkordats, zwischen dem 20. Juli und dem 10. September. Die Bischöfe begrüßten zwar, Faulhaber überschwenglich, den Abschluß des Reichskonkordats, revidierten jedoch angesichts der mehr erhofften als erwarteten, jedoch ausgebliebenen grundlegenden Besserung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche und der sich sehr abzeichnenden Verschlechterung der katholischen Positionen, ihre Ansichten und standen der Ratifizierung des Reichskonkordats resigniert gegenüber. Sie lehnten, mit Ausnahme des Erzbischofs von Bamberg, Dankgottesdienste für die Ratifikation des Reichskonkordats mit der übereinstimmenden Begründung ab, dafür bestehe keine Veranlassung. Die danach auftretenden Spannungen, die bereits im Winter 1933/34 krisenhafte Erscheinungen zeigten, verwunderten sie nicht. Volk bezeichnet diese Phase zu Recht als „Ver-

steifung der Fronten". Er erörtert die Auseinandersetzung über die Einbeziehung vornehmlich der katholischen Jugendorganisation in den konkordatären Schutz, wobei er – bedauerlicherweise – den Anteil der bayerischen Bischöfe an den Verhandlungen darüber fast nur streift. Auch innerhalb des bayerischen Episkopats gab es über die Frage der Möglichkeit, die katholischen Jugendorganisationen zu erhalten und ihre Tätigkeit zu sichern, unterschiedliche Auffassungen. Der Erzbischof von Bamberg, Jacobus Hauck, gehörte zu den Befürwortern einer Einheitsorganisation, eines „Jugendwerkes der katholischen Kirche", dessen Mitglieder gegebenenfalls auch Mitglieder der HJ waren. Die Behandlung der katholischen Jugendorganisationen entzweite vorübergehend die deutschen Bischöfe, auch die Bischöfe Bayerns. Die Inhaftierungen und Aburteilungen von Geistlichen machten den Bischöfen die Verschlechterung und Verschärfung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche nachdrücklich bewußt. Volk schildert sehr präzis den Prozeß fortgesetzter Distanzierung zwischen den Spitzenfunktionären von Partei und Staat einerseits und den Bischöfen anderseits. Die Oberhirten konnten nicht zu den vor 1933 eingenommenen Positionen zurückkehren, da die Nationalsozialisten jetzt in dem Besitz der staatlichen Macht waren, sie mußten neue Positionen, Verteidigungsstellungen, einnehmen. Der Bayerische Ministerpräsident Ludwig Siebert, ein für die jungen Rabauken der nationalsozialistischen Landesregierung nützlicher Traditionalist, erklärte in der Ministerratssetzung vom 6. Februar 1934, der Konflikt mit der katholischen Kirche sei nunmehr ausgebrochen und könne nicht beigelegt werden, solange der Klerus nicht auf gewisse Dinge verzichte. Er spielte damit auf Angriffe und Auseinandersetzungen seiner Kabinettskollegen und auf Eingaben und Vorstellungen der Bischöfe an. Diese Entwicklung erreichte in dem nationalsozialistischen Propagandafeldzug gegen die Bekenntnisschule in Nürnberg und in den Tumulten vor dem Bischofspalais in Würzburg sichtbaren Ausdruck.

Volk beschließt seine Untersuchung mit einer zu kurzen Zusammenfassung. Die breit angelegte Einleitung, die er seiner Untersuchung gab, läßt einen mindest gleichgewichtigen Schluß erwarten. Volk begnügt sich mit einigen summarischen Feststellungen, die freilich der Problematik der Haltung der bayerischen Bischöfe zwischen dem 9. März 1933 und dem 30. Juni 1934 durchaus gerecht werden. Volk sagt: „Das erste Jahr unter Hitlers Herrschaft hatte auch jene Bischöfe ernüchtert, die bei der Plenarkonferenz vom Mai 1933 noch zuversichtlich gestimmt waren. Freilich wäre der deutsche Episkopat in keiner Phase der stufenweisen Machtausdehnung des nationalsozialistischen Reichskanzlers imstande gewesen, den Lauf der politischen Entwicklung umzulenken; insofern traf ihn kein Vorwurf. Dennoch mußten sich manche Oberhirten in der Rückschau eingestehen, der verhängnisvollen Machtumschichtung mit einem ungenügend wachen Risikobewußtsein beigewohnt zu haben. Jetzt waren die meisten Illusionen verflogen. Als trügerisch hatte sich der Glaube erwiesen, der autoritäre Führerstaat werde sich nicht allzusehr unterscheiden vom obrigkeitlichen Rechtsstaat wilhelminischer Prägung."

Die Frage nach den Gründen des Mangels an Risikobewußtsein bleibt unbeantwortet; auch sie bedarf jedoch der Klärung. Wie bereits eingangs bemerkt, wartet diese Studie auf ihre zeitliche und räumliche Fortsetzung, auf Untersuchungen über die Haltung der bayerischen Bischöfe zwischen 1934 und 1945, die vermutlich nur aufgegliedert in gleich präziser Weise vorgenommen werden können, und auf eine Deskription der Einstellung der außerbayerischen Bischöfe, vornehmlich des Erzbischofs von Breslau, Adolf Kardinal Bertram. Die Arbeit Volks als Beitrag zur Klärung einer durch eine polemisch bestimmte Diskussion verzerrten Streitfrage behält zwar ihren eigenen Wert, ist jedoch ein Torso, wenn diese Untersuchungen ausbleiben. Volk hat methodisch und sachlich einen Anfang gesetzt, der auf Fortsetzung wartet. Er hat den Beweis erbracht, daß ambitiöse Zeitgeschichte an der Nahtstelle zwischen Staat und Kirche und im Bereich des kirchlichen Lebens möglich, notwendig und auch ergiebig ist.

Ernst Deuerlein

BESPRECHUNGEN

Theologie

DE VRIES, Wilhelm: *Orthodoxie und Katholizismus.* Gegensatz oder Ergänzung? Herder-Bücherei Band 232, 1965. 143 S. Kart. 2,80.

Die Beziehung der westlich-lateinischen Katholischen Kirche zu den Kirchen der östlichen Orthodoxie dürften heute in ein neues und wie wir hoffen fruchtbares Stadium getreten sein. Von daher eignet dem angezeigten Buch eine große Aktualität. Es zeichnet sich einmal durch ein großes Wissen um die einschlägigen geschichtlichen Tatbestände aus. Es sieht diese weiterhin in einer für die westliche Kirchengeschichtsschreibung überraschend neuen Perspektive. Es wird vor allem die in aller gemeinsamen Kontinuität der Glaubenssubstanz der Kirchen erscheinende geschichtliche Wandelbarkeit und Wandlung z. B. der konkreten Ausformung der hierarchischen Struktur, insbesondere des Primats des römischen Bischofs, deutlich; ähnlich eindrucksvoll werden auch die nicht-theologischen Faktoren der Etablierung der Papstkirche im Westen und der Reichskirche im Osten herausgearbeitet; endlich wird deutlich gesehen, daß aus in der Geschichte bedingten Gründen fast bis in unsere Tage hinein im Westen die Catholica ohne die theologisch notwendigen Unterscheidungen mit der lateinischen Kirche identifiziert wurde. Als zukünftige Gestalt der einen Kirche erhofft der Verf. eine „organische Einheit zwischen Ost und West in der universalen Kirche".

Das schmale Buch ist sehr lesens- und bedenkenswert. Nicht oft werden auf so kleinem Raum genaue und historisch verstehende Informationen und eine präzise theologische Deutung der Phänomene gegeben.

H. Wulf SJ

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Hrsg.. von Josef HÖFER und Karl RAHNER. Bd. 10. Freiburg: Herder 1965. 1448 Sp. Lw. 92,–.

Man kann den Herausgebern, dem Hause Herder und der Verlagsschriftleitung des LThK nur gratulieren, daß in so (relativ) kurzer Zeit der alphabetische Teil des Lexikons mit dem 10. Band zu einem so guten Ende gekommen ist. Die zehn Bände dieses bedeutenden Werkes haben, selbstverständlich neben seiner so nützlichen, ja notwendigen informatorischen Aufgabe, die Theologie der katholischen Kirche auf eine neue Ebene der theologischen Reflexion gebracht. (Man studiere darauf hin nur einmal z. B. den 1. Band der heilsgeschichtlich aufgefaßten Dogmatik, die unter dem Titel: „Mysterium Salutis" – gerade im Benziger-Verl. erschienen ist.) Vor allem unter der Rücksicht des „intellectus fidei" ist die erste Auflage, wenngleich nicht in allen Fragen der speziellen Moraltheologie, in ein neues Verstehen überschritten worden. Dieses, gekennzeichnet durch die formale „anthropologische Wende" der heutigen Theologie, ist in bemerkenswerter Weise durchgehalten worden.

Abgesehen davon, daß das LThK noch um zwei weitere Bände, die die Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils und deren geschichtliche und sachliche Interpretation vorlegen werden, ist als 3. Ergänzungsband ein Registerband vorgesehen. Hier, so dürfen wir hoffen, wird jenes Glaubensverständnis – im Sinn des Glaubensakts und des in sich differenzierten Glaubensgegenstands – noch einmal so ausdrücklich werden, wie es dem Verständnis der Theologie unserer Epoche entspricht.

H. Wulf SJ

RANKE-HEINEMANN, Uta: *Antwort auf aktuelle Glaubensfragen.* Essen: Hans Driewer Verlag 1965. 178 S. Br. 5,80.

Überall begegnet der Christ heute im Zeitalter des Ökumenismus und wachsender religiöser Skepsis Glaubensfragen, und jeder trägt deren selbst eine ganze Menge in sich. Die Verfasserin hat in dieser Schrift einige der aktuellsten und brennendsten, wie sie sich aus Leserzuschriften an eine Zeitung ergaben, zusammengefaßt. Es kommt ihr dabei zugute, daß sie Konvertitin, Theologin, Gattin und Mutter ist und als solche ein besonderes Verständnis für den „Sitz im Leben" vieler dieser Probleme hat. Für die einzelnen Fragen stand ihr oft sehr wenig Raum zur Verfügung. So ist manches stark zusammengedrängt. Die Antworten der jungen Theologin sind oft kühn und man kann ihr nicht in allem zustimmen; immer

aber spürt man, wie hinter ihren Worten Ehrlichkeit und Hilfsbereitschaft stehen. Es sei hervorgehoben, daß das kleine Buch bei allem Bemühen um Verständlichkeit theologisches Niveau besitzt und keineswegs billige Popularisierung bietet. *F. Hillig SJ*

NIEBUHR, H. Richard: *Radikaler Monotheismus.* Theologie des Glaubens in einer pluralistischen Welt. Gütersloh: Mohn 1965. 134 S. Lw. 14,80.

Unsere Welt ist offiziell monotheistisch. Aber in der Tat herrscht weithin ein Henotheismus oder Polytheismus, indem man seinen Glauben und seine Loyalität einem unter verschiedenen Wertzentren schenkt oder mehreren zugleich. Glaube wird dabei verstanden als „das Vertrauen auf ein Wertzentrum und die Treue zu einer Sache" (17; vgl. 10). Solche Wertzentren sind die Nation, eine bestimmte Staats- und Gesellschaftsform, die Wissenschaft, das eigene Ich. Die Verabsolutierung zeigt sich daran, daß man die Forderungen dieser Gebiete für unbedingt hält und daß im Falle eines Konflikts alles andere zurückstehen muß. „Der Polytheismus ist in der vermeintlichen irreligiösen modernen Gesellschaft so lebendig wie eh und je, wenn auch die Götter heute unter dem Namen von Werten oder Mächten erscheinen" (84). Der Monotheismus hingegen ist „die feste Überzeugung, daß es ein letztes und gültiges Wort gibt, das Wort Gottes; daß es eine universale Herrschaft gibt oder richtiger, daß die universale Macht, von der Leben und Tod ausgehen, gut ist; daß der Mensch, wenn er in irgendeiner Weise recht hat – im Forschen, Denken, Verhalten, Meinen –, durch den Glauben recht hat und durch die Kraft seines Vertrauens und seiner Treue gegen das letzte gültige Wort und den universalen Herrn" (85).

In protestantischer Weise wird im Glauben das Moment der Erkenntnis, der unmittelbaren Einsicht, gegenüber dem Vertrauen vernachlässigt. Aber ohne die Erkenntnis wäre ein solcher Glaube blind. Das Buch wendet sich offenbar an weite Kreise, die sich nicht mehr zum Christentum bekennen, und sucht ihnen zu zeigen, wie der Glaube die Grundlage alles Menschlichen ist. So tritt das eigentlich Christliche, vor allem die Lebendigkeit und Persönlichkeit des christlichen Gottes stark hinter mehr abstrakten Ausdrücken zurück. *A. Brunner SJ*

Theologische Strömungen der Gegenwart. Beiträge von Eberhard HÜBNER, Albrecht PETERS, Wenzel LOHFF und Herbert BRAUN. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 1965. 89 S. Kart. 5,80.

In den vorgelegten Beiträgen handelt es sich mit einer Ausnahme um Vorträge, die in der Evangelischen Akademie Tutzing gehalten worden sind. Hübner formuliert „Fragen der Theologie Karl Barths an die gegenwärtige Situation in der evangelischen Theologie". Die Fragen richten sich vor allem an Bultmann und enthalten eine Kritik an dessen Programm von der Entmythologisierung der neutestamentlichen Heilsbotschaft durch eine existentiale Interpretation. Mit Nachdruck verteidigt der Verf. die Grundposition Barths, daß nämlich Gottes Offenbarung aller menschlichen Erkenntnis unbedingt vorgegeben sei. Diese Offenbarung sei der eigentliche Gegenstand der Theologie, der durch eine existentiale Deutung, in der das menschliche Selbstverständnis zum primären Objekt theologischer Arbeit werde, aus dem Blick gerate. Das legitime Anliegen Bultmanns sei im Verständnis von der dialektischen Struktur der Offenbarung bei Barth durchaus „aufgehoben", wenngleich dieser auf die Probleme der kritisch-historischen Schule ausdrücklicher eingehen müsse.

Peters orientiert über das „Ringen um die Rechtfertigungsbotschaft in der gegenwärtigen lutherischen Theologie". Er unterscheidet drei Ansätze hinsichtlich des Verständnisses der Lehre von der Rechtfertigung: Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft aus der Erfahrung der Spannung von Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung verstanden im Horizont existentialer Interpretation, Rechtfertigung als zentrales Moment im Umgreifenden des trinitarisch strukturierten Heilshandelns Gottes. Der Verf. zeigt die Gefahr des jeweils isolierten Ansatzes auf und betont abschließend: „Das letzte Geheimnis der Rechtfertigung erschließt sich uns erst dort, wo wir unser Alltagsleben führen vor den Augen des ewigen Richters, wo wir deshalb auch den Zuspruch der Vergebung über diesem unserem Alltag im Glauben suchen und empfangen."

„Die Bedeutung der ‚existentialen Interpretation' für die evangelische Theologie und Kirche" ist Gegenstand der Untersuchung Lohffs. Die Methode solcher Deutung des NT wird als „Randbemerkung zur Theologie", die das hermeneutische Problem, die Frage nach der

angemessenen theologischen Rede, anvisiert, gedeutet. Entscheidend für das Verständnis des Verf. der Tendenz der Bultmannschen Exegese scheinen mir die Thesen 5 und 6 zu sein. „Der methodische Bezug auf das ‚Selbstverständnis' bedeutet keine subjektivierende Reduktion, sondern das Geltendmachen der Credo-Struktur theologischer Aussagen." Und: „Verkündigung und Theologie haben die Überlieferung auf die Wirklichkeit hin auszulegen, die sich im Gewissen des Menschen ankündigt." Damit sind schon Antworten auf die von Hübner von der Theologie Barths her gestellten Fragen gegeben.

Als Beispiel für eine existentiale Interpretation legt Braun eine Auslegung von Mt 20, 1–16 vor.

Die Beiträge zeichnen sich durch große Klarheit in der Aussage aus und vermitteln ein genaues Bild von den theologischen Problemen der evangelischen Theologie heute.

H. Wulf SJ

Geschichte

RANKE-HEINEMANN, Uta: *Das frühe Mönchtum.* Seine Motive nach den Selbstzeugnissen. Essen: Hans Driewer Verlag 1964. 143 S. Br. 14,80.

Es scheint, daß die Erforschung des Mönchtums heute in ein neues Stadium getreten ist. Die bisher vor allem von protestantischen Forschern vorgebrachten religionsgeschichtlichen Herleitungen halten bei einer neuen Durcharbeitung der Quellen nicht stand. Die Hinweise auf den Neuplatonismus, den Neupythagoreismus, den Gnostizismus und Buddhismus erweisen sich als irrig. All diese Versuche beruhen auf einem mangelhaften Verständnis der Spiritualität des christlichen Mönchtums. Warum haben die Mönche der frühen Zeit die „Welt" verlassen? Uta Ranke-Heinemann geht überzeugend einen viel näherliegenden schlichten Weg: Sie befragt die Mönche selbst nach den Motiven, die sie das Mönchsleben ergreifen ließen. Aus gründlicher Kenntnis der Quellen entfaltet die Theologin die Antwort in sechs Schritten. Danach heißen die wahren christlichen Motive des frühen Mönchtums: Das Motiv der Gottesliebe; Todessehnsucht und Parusieerwartung; das Motiv des Vollkommenheitsstrebens; Der Kampf gegen die Dämonen und die Sünde; Das Ideal des engelgleichen Lebens; Das Motiv der Nachfolge. Die klar und lesbar geschriebene Arbeit, die man mit Freuden anzeigt, schließt mit den beiden wichtigen Untersuchungen: Das Verhältnis des frühen Mönchtums zur Kirche und sein Verhältnis zur Welt.

Da die Verfasserin die alte Mönchsliteratur in reichlichen Auszügen zu Wort kommen läßt, vermittelt das Buch über seine wissenschaftliche Zielsetzung hinaus als geistliche Lektüre reichen Gewinn. Es kann aufgeschlossenen Laien genauso empfohlen werden wie Ordensleuten. Man kann nur hoffen, daß es mithilft, eine neue Freude am Ordensleben der Kirche zu wecken.

F. Hillig SJ

TÜCHLE, Hermann: *Reformation und Gegenreformation.* Unter Mitarbeit v. C. A. Bouman für die Geschichte der orientalischen Kirche. Einsiedeln, Köln: Benziger 1965, 431 S., 48 Bildtaf. (Geschichte der Kirche 3.) Lw. 69,–.

Dieser Band umfaßt den Zeitraum vom Ende des 15. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, reicht also eigentlich viel weiter, als der Titel „... und Gegenreformation" vermuten ließe. Daß in der Gesamtplanung der zugleich in mehreren Sprachen erscheinenden Kirchengeschichte, als deren Herausgeber die Professoren Rogier-Nijmegen, Aubert-Löwen und Knowles-Cambridge zeichnen, dieser Periode von weniger als drei Jahrhunderten ein ganzer Band zugewiesen wird, läßt erkennen, welche Bedeutung gerade diesem Zeitabschnitt beigemessen wird.

Die Struktur des Bandes ist durch die Anlage des Gesamtwerkes vorbestimmt. Es soll leicht lesbar und zugleich ein zuverlässiges, auch detaillierte Ansprüche befriedigendes Nachschlagewerk sein. Dieses Ziel ist in dem vorliegenden Band in einem hohen Maße erreicht. Der Verf. verfügt durch seine Arbeit für das Bihlmeyersche Handbuch, dessen Neuauflagen er besorgt, über eine außergewöhnliche Kenntnis der Literatur und der neuesten Ergebnisse der kirchengeschichtlichen Forschung und hat zugleich die Gabe der lebendigen, verständlichen Darstellung. Leicht war seine Aufgabe sicherlich nicht, da ja gerade dieser Zeitraum so oft schon beschrieben wurde. Der historische Ablauf wird durch das geschickt angewandte Stilmittel einer

Gliederung der einzelnen Kapitel in eine größere Zahl von thematischen Kurzabschnitten durchsichtig gemacht und erhält dadurch seine Akzentuierung.

Ein gewisser Nachteil liegt darin, daß sich Wiederholungen ergaben (so wird z. B. an zwei Stellen über das Oratorium der göttlichen Liebe berichtet: 37 und 126) und daß zeitlich zusammengehörige Dinge allzusehr voneinander getrennt werden (z. B. die Aufhebung des Ediktes von Nantes, 196 ff. und die fast gleichzeitige Erklärung der gallikanischen Freiheiten, 288 ff.). Auch wird man sich hie und da manche Unterabschnitte anders plaziert wünschen; so dürfte sich der Abschnitt „Bartholomäusnacht und Hugenottenkriege", der in Kapitel IV („Die neuen Kräfte und das Konzil von Trient") aufgenommen ist, und zwar noch vor den Paragraphen über Hadrian VI., die Gründung des Jesuitenordens und das Konzil von Trient, sachlich besser in das folgende Kapitel über die Gegenreformation einfügen. Oder, um ein anderes Beispiel anzuführen, der Abschnitt „Die englische Revolution von 1688", der sich in Kapitel VII („Die neue Lebenskraft der Kirche") findet, gehört doch eher in das folgende Kapitel. Der chronologische Zusammenhang der Ereignisse wird durch die ausführliche Zeittafel (357–364) hergestellt, die jedoch an Brauchbarkeit wohl gewonnen hätte, wenn jeweils die entsprechenden Seitenzahlen in Kleindruck angegeben wären. Der Verlag hat den Band mit Karten (343–356) und mit gut ausgewählten und ausführlich erläuterten (405–412) Bildtafeln großzügig ausgestattet.

B. Schneider SJ

Lecler, Joseph: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation.* Band I u. II. Stuttgart: Schwabenverlag 1965. 567 S. und 647 S. Lw. 78,–.

In der „Erklärung über die Religionsfreiheit" des 2. Vatikanischen Konzils lesen wir: „Gewiß ist bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt inmitten des Wechsels der menschlichen Geschichte eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war. Aber die Lehre der Kirche, daß niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch die Zeiten überdauert." In dem den Konzilsvätern vorgelegten Entwurf zu diesem Text wird als Beleg die ursprünglich französische Ausgabe des hier angezeigten Buches zitiert (vgl. diese Zschr. 157 [1955/56] 153). In der Tat: Es dürfte kein Werk genannt werden können, daß die so leidvolle Geschichte der Religionsfreiheit für den im Titel angegebenen Zeitraum so ausgebreitet und ausgezeichnet darstellt.

In einem ersten Teil werden die biblischen, patristischen und mittelalterlich-theologischen Voraussetzungen der Problemgeschichte des Themas vergegenwärtigt. In einem zweiten Schritt werden die Auffassungen eines christlichen Humanismus – verdeutlicht an einigen entscheidenden Vertretern (Nikolaus von Cues, Erasmus, Thomas Morus ...) – zur Glaubensspaltung mitgeteilt. Endlich wird die Geschichte der Religionsfreiheit im Raum der abendländischen, politisch sehr differenzierten Welt berichtet.

Es ist aufs Ganze gesehen eine Geschichte, die die gesamte Christenheit belastet. In ihr erweist sich eine eigentümliche Verschlungenheit von theologischen, geistesgeschichtlichen und nicht zuletzt politischen Motiven, die die Aussagen des Evangeliums in dieser Sache weitgehend verdunkelt haben. (Durchgehalten hat sich allerdings immer die Überzeugung, daß sich der Glaube nur in einem freien Akt verwirklicht.) Im übrigen wird man die Geschichte der Religionsfreiheit nicht konfessions-polemisch ausnützen können. Zwei Texte seien dafür mitgeteilt: Thomas von Aquin erklärte: „Die Häretiker können härter gestraft werden als die Majestätsverbrecher oder die Falschmünzer; es ist also gerecht, die Todesstrafe auf sie anzuwenden" (In IV Sent. d. 13, q 2, a. ; vgl. 2. 2. q. 11 a. 3). Luther fügt einem Gutachten von Wittenberger Theologen, das er mit einem „Placet" versah, die Worte hinzu: „Wenn es auch grausam ist, sie (die Häretiker) mit dem Schwert zu bestrafen, ist es noch grausamer von ihrer Seite, die Predigt verurteilen zu wollen, gefährliche Lehren zu verbreiten, die orthodoxe Belehrung zu mißachten und die Reiche dieser Welt zu erschüttern" (C. R. IV c. 740).

H. Wulf SJ

Hagen, August: *Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus.* Teil 4. Stuttgart: Schwabenverlag 1963. 399 S. Lw. 16,80.

Man muß dem Verf. dankbar sein, daß er das Lebensbild dieser eindrucksvollen und

menschlich meist auch sehr liebenswerten Gestalten aus dem württembergischen Katholizismus wenigstens abrißhaft festgehalten und so davor bewahrt hat, in einer schnellebigen Zeit schnell vergessen zu werden.

Es sind bedeutende Männer und Frauen, die im religiösen, gesellschaftlichen und politischen Leben Württembergs oder auch anderswo (Karl Arnold) eine führende Rolle gespielt haben. Über das Biographische hinaus bilden die vierzehn Lebensbilder einen wichtigen Beitrag zur Kirchen- und politischen Geschichte Deutschlands im allgemeinen und Württembergs im besonderen in einem Zeitraum von rund hundert Jahren.

Sie zeigen, wie Württembergs Katholiken um ihre Gleichberechtigung in Staat und Gesellschaft kämpfen mußten, sie zeigen, wie volksverbunden Kirche und Katholizismus in den schwäbischen Gauen bisher gewesen sind und wie ihre besten Führungskräfte aus dem einfachen Volk nach oben stiegen. Trotz mancher Tragik im Einzelleben und im Gesamtschicksal der Deutschen in der behandelten Epoche (vor allem in der Zeit des ersten und zweiten Weltkrieges und unmittelbar nach diesen Kriegen) zeigt dieser 4. Band aufs neue, wie gesund und quellfrisch die religiösen und moralischen Kräfte des schwäbischen Katholizismus strömten und wieviel sie an Bleibendem geleistet und geschaffen haben. *G. F. Klenk SJ*

Wenzel, Paul: *Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons.* Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert. Essen: Ludgerus-Verlag 1965. XVI, 531 S. Br. 54,–, Lw. 58,–.

Bei den Vorarbeiten zu seiner Studie über „Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus" (siehe diese Zschr. 170 [1962] 473) stieß der Verf. in der Bibliothek der römischen Benediktinerabtei St. Paul, im Geheimarchiv Pius' IX. und in verschiedenen deutschen Archiven auf Briefe und Aktenstücke, aus denen sich der bisher kaum bekannte Zusammenhang der Anfänge der Abtei Beuron (gegründet 1863) mit dem Freundeskreis um Anton Günther bis ins einzelne klären ließen. Die vorliegende Arbeit berichtet über das Ergebnis dieser Forschungen.

Wenzel zeigt, daß es „ohne Anton Günther und die Güntherianer, die am Werden der Gründungsidee wesentlichen Anteil hatten, zu keiner Klostergründung von 1863 gekommen" wäre (126). Die schon im Bonner Kreis der Freunde Günthers lebendige Idee einer Benediktiner-Gründung in Deutschland traf sich mit dem Plan des Abtes Pappalettere von St. Paul in Rom, seinen Orden in Deutschland „zu den Zwecken der Wissenschaft" (163) anzusiedeln und ihn zum Träger der Güntherschen Philosophie und Theologie zu machen. Der Eintritt der Bonner Güntherianer Johannes (Don Anselmo) Nickes, Ernst (Don Placido) und Rudolf (Don Mauro) Wolter in die Abtei St. Paul war von Anfang an mit dieser Idee verbunden. Die Indizierung der Werke Günthers 1857 jedoch, der Einfluß des Abtes Casaretto von Subiaco und vor allem die Hinwendung zu Solemnes und dessen Abt Guéranger wandelten den ursprünglichen Plan. So ist weder von Günther noch von einer besonderen wissenschaftlichen Aufgabe noch vom Kampf gegen den zeitgenössischen Pantheismus und Rationalismus mehr die Rede, als schließlich die Fürstin Katharina von Hohenzollern den Brüdern Maurus und Placidus Wolter die Gründung von Beuron ermöglichte.

Weil es sich bei dieser Gründungsgeschichte um ein fast vergessenes Stück der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts handelt, ist Wenzels Werk von großer Bedeutung. Es zeigt von neuem die weite Verbreitung des Güntherianismus, seinen Einfluß in den geistigen Auseinandersetzungen jener Zeit und seinen schließlichen Verfall: Die Gründer Beurons hatten sich von ihren Freunden aus dem Güntherkreis bereits distanziert, als sie in Beuron einzogen.

Der Verf. hat einen großen – man möchte fast meinen: einen zu großen – Teil der Briefe abgedruckt, die erstmals diese Zusammenhänge beleuchten. Ihre blumige, romantisierende Sprache – ihr Einfluß macht sich bis in den Stil des Buches selbst bemerkbar – mag uns fremd erscheinen. Die in ihnen zum Ausdruck kommenden Ideen, Pläne und Erfahrungen aber, ihre tiefe Frömmigkeit und ihre lautere Gesinnung verdienen auch heute höchste Aufmerksamkeit. *W. Seibel SJ*

Johannes Chrysostomus: *Die religiösen Kräfte in der russischen Geschichte.* München: Anton Pustet 1961. 222 S. (Sammlung Wissenschaft und Gegenwart) Lw. 13,80.

P. Johannes Chrysostomus, Mönch in Niederaltaich, legt in diesem Buch weniger eine Darstellung der religiösen Kräfte in der russischen Geschichte vor, als vielmehr einen kleinen Abriß der russischen Kirchengeschichte von den Anfängen bis in die unmittelbare Gegenwart. Die Darstellung ist gedrängt und darum für einen ersten Überblick durchaus geeignet, zumal der Verf., selbst Russe und voll innerer Anteilnahme für die orthodoxe Kirche Rußlands, aus einer theologischen Sicht schreibt, die die Schwächen dieser Kirche sehen läßt. Lesenswert sind vor allem die Kapitel über das Schicksal der orthodoxen Kirche seit 1917. Sie können dazu helfen, ein richtigeres und gerechteres Bild dieser Kirche zu gewinnen, als es für gewöhnlich im Westen zu finden ist.

O. Simmel SJ

Literatur

Deutsche Barockforschung. Dokumentation einer Epoche. Hrsg. v. Richard ALEWYN. Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1965. 466 S. (Neue wissenschaftliche Bibliothek. 7.) Kart. 19,80.

Dieser von einem namhaften Barockforscher herausgegebene Band dokumentiert die Gründergeneration deutscher literarischer Barockforschung aus den zwanziger und dreißiger Jahren. Er reicht zeitlich von F. Strichs erstem, 1916 veröffentlichten Aufsatz über den lyrischen Stil des 17. Jahrhunderts bis zum Forschungsbericht von E. Trunz in der Deutschen Vierteljahresschrift 1940. Lehrer und Studenten werden für die Auswahl und Vereinigung dieser weit zerstreuten, zum Teil nur schwer zugänglichen Aufsätze, Buchkapitel und Rezensionen dankbar sein. Eine ausgewählte Bibliographie und das Register geben dem Band zugleich den Wert eines Handbuches, das „Die Kunstformen des Barockzeitalters" der Sammlung Dalp (Bern und München 1956) in glücklicher Weise ergänzt.

P. K. Kurz SJ

PASCAL, Roy: *Die Autobiographie.* Gehalt und Gestalt. Stuttgart: Kohlhammer 1965. 244 S. Paperback 11,80.

Die Autobiographie, Erzeugnis abendländischer, nachrömischer Kultur, ist nur eine der Formen, in denen ein Schriftsteller von sich und seinen Erfahrungen spricht. Das eigene Ich in seinen Beziehungen zur Umwelt darstellend, blickt sie – im Unterschied vom Tagebuch – von einem bestimmten Zeitpunkt und gewonnenen geistigen Standort auf ein Leben zurück, sucht die Gestalt, Gesetzlichkeit, Identität des eigenen Lebens, stellt aus der Überschau dar und vertritt ein Prinzip der Komposition. Mit Memoiren hat sie die Darstellung persönlicher Erlebnisse, deren Reflexion und Deutung, chronologische Ordnung gemein, richtet aber – im Gegensatz zu Memoiren – die Hauptaufmerksamkeit nicht auf andere Personen und Ereignisse, sondern auf das eigene Leben. Von Aufzeichnungen und autobiographischen Schriften unterscheidet sich die Autobiographie durch Darstellung des Lebens in seiner Ganzheit.

Ausgehend von dieser Begriffsbestimmung gibt Pascal zunächst einen Abriß der Geschichte der Autobiographie von Augustinus über Abälard und Seuse, Bunyan, Rousseau, Goethe bis zum Beginn des 20. Jh.s. Es zeigt sich, daß der Trieb nach Selbsterkenntnis nicht so sehr wissenschaftlicher als ethischer und theodizeehafter Herkunft ist. Das Ich der früheren, religiösen Autobiographien erkannte und rechtfertigte sich im Licht christlichen Glaubens, notiert Pascal. Das Ich, das sich im 18./19. Jh. darstellt, verteidige „seinen Wert für sich selbst, ohne transzendentale Unterstützung", habe aber noch teil an der religiösen Zuversicht christlicher Tradition. In neuester Zeit habe das sich selbst behauptende Ich „den Glauben an seine kosmische Bedeutung" verloren (66 f.). Eine Typologie vom Gehaltlichen her suchend, unterscheidet Pascal die Autobiographie der Kindheit, der Geschichte einer Berufung, Erringung einer Weltanschauung, des dichterischen Selbstwerdeprozesses – Perspektiven also, unter denen der Schreiber seine eigene Ganzheit begreift. Trotz ethischem Wahrheitsimpuls unterliegt Selbstdarstellung einer gewissen Verfälschung der Wahrheit durch den Akt erinnernder und interpretierender Besinnung. Sie steht vor dem Problem der Ungreifbarkeit letzter Wahrheitserkenntnis gegenüber der eigenen Person. Nach der spezifischen Struktur der Wahrheit in der Autobiographie muß deshalb grundsätzlich gefragt werden. „Der Autobiograph ... stellt eine Ordnung von Werten auf, die seine eigene ist. Notwendigerweise muß er eine Art von idealem

Bild von sich schaffen und die Dinge nach seinem Entwurf anordnen" (226 f.).

Der Verf., Professor für deutsche Sprache und Literatur an der Universität Birmingham, hat die ursprünglich englische Fassung für die deutsche Ausgabe bearbeitet. Daß wichtige deutsche Tagebücher nicht oder nicht ausdrücklicher berücksichtigt werden und die Analysen der englischen differenzierter erscheinen, ist begreiflich. Religiöse Autobiographien des 19. und 20. Jh., von denen es hervorragende Beispiele gibt, werden nicht erwähnt. Ihre Abwesenheit wird in konventioneller Weise für selbstverständlich genommen. Dennoch im ganzen ein ausgezeichneter Überblick auf knappem Raum, eine handbuchartige Beschreibung und Gliederung des umfangreichen Phänomens der Autobiographie, stärker in der Beschreibung als in der Analyse.

P. K. Kurz SJ

MANN, Thomas: *Reden und Aufsätze I und II.* Frankfurt: S. Fischer 1965. 790 u. 832 S. Lw. je 38,–.

Die hier abgedruckten Reden und Aufsätze waren bisher in der Stockholmer Gesamtausgabe nicht zugänglich. Der Schriftsteller Th. Mann begegnet darin mit seinen Ansichten und Stellungnahmen weit direkter und menschlich näher als in den großen Romanen. Die beiden Bände enthalten Deutungen von fremden und eigenen Werken, Äußerungen zu Fragen des Zeitgeschehens (sie reichen „von Deutscher Republik", 1922, über die Radiosendungen während des Krieges von BBC nach Deutschland, zur Rede über „Deutschland und die Deutschen" von 1945), zahlreiche Gedenkaufsätze für Schriftsteller, Einleitungen, Buchbesprechungen, Zeitungsmiszellen. Da steht der schöne Brief über die Ehe (1928), der öffentliche Brief an eine katholische Zeitung, die sein frühes Stück „Fiorenza" (1908) als antikatholisch mißverstand. Da stehen sogar Antworten zu den aufdringlichen Reporterfragen von nach 1950: „Was halten sie von . . .?" Welche Vornehmheit des Tones auf jeder Seite, welche Geduld, welche Vorsicht im Formulieren von Urteilen, welches Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Geistigen, Sittlichen, Humanen. Niemals bloßer Ästhetizismus, nirgends Bausch-und-Bogen-Kritik. Der Mut zum Bekenntnis, die Bereitschaft des Anerkennens, die engagierte Teilnahme am Schicksal der Nation, die leise aber entschiedene Distanz des Künstlers porträtieren die Haltung des Autors, erzwingen des Lesers Sympathie. Wir bedauern nur, daß von der Redaktion die sehr verschiedenen und wissenswerten Orte der Erstveröffentlichung nicht mitgeteilt werden.

P. K. Kurz SJ

DERLETH, Ludwig: *Auswahl aus dem Werk.* Hrsg. von Christine Derleth-Ulrich, Dominik Jost und Walter Warnach. Nürnberg: Glock und Lutz 1964. 320 S. Lw. 30,–.

Wenn, wie Walter Warnach sagt, die Kommunikation Ludwig Derleths mit seiner Zeit unterirdisch gewesen ist und ihren Weg über „längst verschüttete Stollen im Bergwerk der europäischen Seelengeschichte" nahm, dann war eine der Hauptverbindungsadern seine unmittelbar ansprechende Religiosität. Sie kommt in der vorliegenden, sehr feinfühlig getroffenen Auswahl eindrucksvoll zur Geltung, nicht nur im schöpferischen Sprachgewand des Dichters, sondern auch in der reflexen Besinnung des Denkers, die freilich immer der Intuition des Dichters verhaftet bleibt: „Wie ein Liebender komme ich, o Wahrheit, zu dir, wie ein Liebender frage ich nicht und schaue dich an."

Trotz seiner gefühlsmäßig starken Verschwisterung mit den großen nichtchristlichen Religionen ist Derleth immer ein katholischer Christ geblieben. In der Neubesinnung des kirchlichen Denkens, da ein Papst auf dem Eucharistischen Weltkongreß in Bombay die Upanishaden wörtlich zitierte, könnte auch für den lang verkannten Dichter des „Fränkischen Koran" die Stunde der Entdeckung geschlagen haben. In diesem umfassenden Lebenswerk, das bisher nur zum Teil veröffentlicht worden ist und von dem auch hier nur eine Auswahl vorliegt, versucht Derleth in seine Dichtersprache exotische Welten einzuverwandeln und dem Christentum seine kosmische Dimension zurückzugeben. Jene Stellen, die dem „Heiligen Herrn Jesu Christ", der „armen, schönen, verschmähten Menschheit Jesu" und der „uranfanglosen, rätselhaft reinentsprungenen Jungfrau" gewidmet sind, wechseln von hymnischer Gewalt über in den warmen Herzton persönlicher Frömmigkeit.

Wir sehen der Gesamtausgabe seiner Werke, die zu seinem 100. Geburtstag (3. November 1970) angekündigt ist, erwartungsvoll entgegen.

K. Neumeier SJ

Pädagogik

SANTUCCI, Luigi: *Das Kind, sein Mythos und sein Märchen.* Hannover: Hermann Schroedel 1964. 228 S. Lw. 19,80.

S. gibt einen angenehmen lesbaren Überblick über die Kinderliteratur: das Märchen. Er beschreibt die Welt des Kindes und entwickelt dabei die kindlichen Kategorien: das Arhetorische, Wunderbare, das Abenteuerliche, das Unheimliche, das Winzige, das Animalische als Beziehung zum Tier, das Sichbergen als Allegorie des Mütterlichen (20–28).

Was ist seiner Auffassung nach ein Märchen? „Das Märchen ist ein magisches Abenteuer mit glücklichem Ausgang" (53), und es hat zwei Privilegien: Außerhalb der Zeit und außerhalb des Raumes. So gewinnt das Märchen esoterische, erlösende Kraft (57) und hat gleichsam einen sakralen Wert, den einer Liturgie für die kindliche Seele (58).

Nach diesen allgemeinen Ausführungen werden die großen Märchenerzähler und ihre Gestalten vor uns lebendig. Giambattista Basile schreibt in seinem „Lo cunto dei cunti" das erste Märchenbuch; doch vieles ist für Kinder noch zu unausgeglichen. Charles Perrault ist mit seinen „Contes des Fées" der Vater des Märchens. Von ihm übernehmen die Brüder Grimm die Märchen: Das Rotkäppchen, Aschenputtel, Dornröschen, Däumling, und schaffen es in deutscher Sensibilität zum reinen Märchen um. H. Christian Andersen verfaßt seine romantischen Märchen, etwa „das Mädchen mit den Schwefelhölzern" und Ludwig Bechstein sammelt dies und das, ergänzt es aber durch kurze Tiermärchen (z. B. Der Hase und der Fuchs) und durch volkstümliche Legenden (Das Märchen vom Mann im Mond). Wilhelm Hauff, der leider mit 24 Jahren stirbt, hinterläßt in seiner Trilogie „Die Karawane; Der Scheich von Alexandria; Das Wirtshaus im Spessart" ein „menschliches Märchen"; Hintergrund ist der aufregende und exotische Orient und die Atmosphäre deutscher Wirtshäuser. In Lewis Carrol setzte sich ein Mathematiker an den Tisch und schrieb ein Märchen: Alice im Wunderland; bei Kindern beliebt, bei Santucci in Ungnade: „ein treffendes Beispiel verfehlter Kinderliteratur ... Um Kunstwerke für Kinder zu schaffen, reichen Anti-Lehrhaftigkeit, Fehlen sittlicher Grundsätze und ‚Gratisphantasie' nicht aus" (97). Ein klares, aber zu hartes Urteil!

Von diesen Märchen unterscheidet Santucci die Abenteuermärchen. Aus verflossener Kinderzeit kehren wieder: Pinocchio, das Hölzerne Bengele (von C. Collodi), Peter Pan (von J. M. Barrie), Nils Holgersen (von Selma Lagerlöf), Kim (von Rudyard Kipling). Diesen schließt sich an das märchenhafte Abenteuer, immer noch lebendig in Gullivers Reisen (G. Swift), Baron Münchhausen (R. E. Raspe), Robinson Crusoe (Daniel Defoe) und Jules Verne mit seinen phantastischen Reiseberichten, die heute zum Teil schon in Erfüllung gegangen sind.

In diesen Märchen und Abenteuern wird das Kind eingeführt in seine Welt, in seinem Gefühl und in seinem ethischen Empfinden geweckt oder darin zugleich – ausdrücklich oder nicht – auf die Begegnung mit der Realität vorbereitet. „Kindsein ist heute beinahe ein anachronistisches, schwieriges und Schritt für Schritt bedrohtes Unterfangen" (219), meint Santucci. Das Märchen aber bewahre dem Kind seine Welt.

Ist denn das Kind gefährdet? Es ist gefährdet! Weniger durch die „Realisten", die dem Märchen vorwerfen, es sei Lüge und erschwere dem Kind den Zutritt zur Wirklichkeit des Lebens (A. Brauner: Nos livres d'enfants ont menti, Paris 1951). Vor allem ist es bedroht durch die Dekadenz der Kinderliteratur. Statt Märchen gibt es moderne Mythen. Ihre Helden heißen: Pecos Bill, der Cowboy; Tarzan, der Supermensch (dazu das Tarzanmädchen); Gangster und Marsmenschen. Moderne Märchen der Technik in Science-fiction und „Kino" auf Papier, für einige Groschen: die comicstrips. Was die Kinder hier lernen können ist zweifelhafter Herkunft und eindeutiger, wenn auch verborgener, Zielstrebigkeit: eine Generation ohne Gefühl, ohne Herz, ohne Worte, ohne echte Menschlichkeit. Dafür aber Haß, Angst, blutrünstige, teils auch sexuell-erotische Abenteuer. Dagegen wäre eigentlich von verantwortlicher Seite einzuschreiten. Da aber niemand im Staat die Verantwortung tragen will, müssen die Eltern selbst die Sorge übernehmen.

R. Bleistein SJ

Offenbarung durch Geschichte

August Brunner SJ

Die heidnischen Götter und der Gott Israels

Immer klarer tritt bei einem Vergleich der Religion Israels mit der seiner heidnischen Nachbarvölker hervor, daß das, wodurch sie sich von ihnen wie von allen heidnischen Religionen, soweit diese nicht von Judentum oder Christentum beeinflußt sind, wesentlich unterscheidet, die Tatsache ist, daß Israel Jahwe in erster Linie als den Herrn der Geschichte erkannte und anerkannte und nicht nur als den Herrn der Natur. Die heidnischen Götter hingegen galten vor allem als Bürgschaft für den regelmäßigen Ablauf des Naturgeschehens und griffen nur selten in die Geschichte ein; jedenfalls übten sie nie eine die ganze Geschichte durchwaltende Vorsehung aus. Opfer und Riten sollten vor allem den ewigen, geregelten Gang der Natur kräftigen und sichern und den Menschen in Einklang mit ihm bringen. Wohl ging der einzelne Vertreter seinen Gott um Hilfe in den wichtigen Ereignissen seines Lebens an. Jedoch verstand man diese als vereinzeltes Eingreifen zu seinen Gunsten, so wie ein hoher Herr sich dann und wann auch um das Wohlergehen seiner Leute kümmert, aber im ganzen sie sich selbst überläßt, wenn sie nur die geschuldeten Leistungen vollbringen[1].

Nach dem Glauben Israels hingegen hält Jahwe das geschichtliche Geschehen fest in seinen Händen und verfolgt damit seine Absichten. Diese sind allerdings dem Menschen verborgen außer da, wo er sie durch seine Propheten offenbart. Es ist kein Zweifel, daß dieser Glaube an die Führung Jahwes in und durch die geschichtlichen Ereignisse es Israel und seiner Religion möglich gemacht hat, den Untergang seiner politischen Existenz und sogar seines Tempels mit dem feierlichen Kult Jahwes zu überleben, während für die andern Völker eine so vollständige Niederlage und Unterwerfung unter fremde Herrschaft auch das Ende der nationalen Religion und der eigenen Götter bedeutete.

---

1 Gerhard Nebel, Zeit und Zeiten (Stuttgart 1965) 194: „In Pallas Athene kommt zwar das Auf und Ab des Festjahres, etwa die Prozession der Panathenäen, aber nicht Salamis oder die Eroberung Aiginas vor. Die griechischen Götter verhalten sich, blicken wir vom Alten Testament auf sie zurück, seltsam indifferent zu den Schicksalen ihrer Kultorte und Kultgemeinden, ihnen kommt es auf die Fest- und nicht auf die Weltgeschichte an, engagiert ist dagegen Jahwe an den Zusammenstößen Israels. Das Einmalige keucht unter dem Gewicht irreparablen Seins, während für den Heiden das Geschehen von heute im Fest des nächsten Jahrs wiederkehrt. Der Ernst der Weltgeschichte, aber auch der Ernst der Glaubensentscheidung stammen aus dem Kult Israels."

Dieser Zusammenhang zwischen Offenbarung und Geschichte ist nicht zufällig, sondern in dem Wesen Jahwes, wie Israel ihn erkannte, begründet. Die heidnischen Götter waren nur sehr unvollkommen personhaft gedacht; das Naturhafte in ihnen überwog bei weitem. Sie waren ja in der Tat Weltmächte, die man nicht nachträglich personifizierte, sondern unmittelbar mit den Kategorien des menschlichen Verhaltens auslegte. Ihre Einwirkung auf den Menschen wurde als für sein Heil bestimmend erfahren, und deswegen hielt man sie für göttliche Wesen, wobei das Heil allerdings entsprechend zuerst im irdischen Wohlergehen gesucht wurde. Darum hatten diese Götter keine wesentliche Verbindung zur Sittlichkeit, außer in den grundlegenden Verhaltungsweisen, deren Übertretung sich auch auf das irdische Wohlergehen nachteilig auswirkte oder eine Mißachtung für die Götter bedeutete, weil man eine Verpflichtung unter ihrer Bürgschaft, etwa durch einen Eid oder durch eine opferähnliche religiöse Zeremonie, eingegangen war. Aus dem gleichen Grund wucherte der Zauber. Wie man das unterpersönliche Leben durch bestimmte Mittel beeinflussen kann, ohne daß dabei eine besondere innere Gesinnung für den Erfolg verlangt würde, so glaubte man auch die in der Welt diffuse göttliche Kraft der allgemeinen Lebendigkeit durch den bloßen Vollzug bestimmter Riten zu der gewünschten Wirkung veranlassen zu können, gewiß nicht mit der Sicherheit des heutigen technischen Vorgehens, sondern mit der Wahrscheinlichkeit, die in der Behandlung des biologischen Lebens meist allein erreichbar ist. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß einzelne sich nicht für kurze Augenblicke oder, wenn auch selten, als dauernde Haltung über diese Auffassung erhoben und sich mit aufrichtiger innerer Gesinnung der Gottheit nahten. Darin kam das andere Moment in den Göttern, die Personhaftigkeit zur Wirkung. Der verhältnismäßig seltene Ausdruck solcher Gesinnungen in Psalmen und Hymnen und Gebeten unterscheidet sich dann nicht sehr von manchen Psalmen der Bibel. Diese werden denn auch vorzugsweise in den religionsgeschichtlichen Anthologien aufgeführt, während der ungeheure Wust von Zauber- und Beschwörungstexten wie auch die sexuellen Fruchtbarkeitsriten darin oft nur einen bescheidenen oder gar keinen Platz finden, was leicht ein falsches Gesamtbild vortäuscht. Der offizielle Gottesdienst in den Tempeln wußte jedenfalls so gut wie nichts von einer solchen persönlichen Haltung; hier kam es auf den genauen Vollzug an.

Jahwe hingegen ist ein personhafter und weltunabhängiger Gott, der sich nicht mit irgendeiner innerweltlichen Macht gleichsetzen läßt. Da er der Herr von allem ist, bedarf er der irdischen Gaben und Opfer nicht wie die heidnischen Götter zu seinem Fortbestand und zur Erhaltung seiner Macht. Darum können diese nur Ausdruck und Symbol der inneren Gesinnung sein, und ohne diese bleiben sie ohne Wert und Wirkung. Israel neigte allerdings dazu, sein Verhältnis zu Jahwe ebenso aufzufassen wie das Verhältnis der Nachbarvölker zu ihren Göttern, mit denen diese sich auf naturhafte Weise verbunden fühlten, wie das auch für das irdische Wohlergehen, für Gesundheit oder Krankheit, für eine zahlreiche Nachkommen-

schaft, für die Fruchtbarkeit von Herde und Feld, für Ansehen und Macht, bis zu einem gewissen Grade, wenn auch nicht letztentscheidend, der Fall ist. Aber gegen eine solche Baalisierung Jahwes geht durch die ganze Geschichte Israels ein unerbittlicher Kampf. Schließlich mußte das Volk den Untergang als unabhängiges Volk erleben, was in der damaligen Zeit gewöhnlich zum Untergang als Volk schlechthin führte, bis es die Überzeugung tief in seinem Glauben eingeschrieben fand, daß Jahwe auch von seinem Volk und dessen Kult völlig unabhängig ist und darum nicht wie die heidnischen Götter in seinen Untergang mit hineingezogen wird. Diese absolute Unabhängigkeit erwies sich auch in der einzig dastehenden Tatsache, daß dieser Gott nicht blind wie die heidnischen Götter die Interessen seines Volkes verfocht und sich mit ihnen identifizierte, sondern ihm mit Mahn- und Strafreden entgegentrat, wenn es sich durch sein Verhalten gegen ihn verfehlt hatte, und es bestrafte, damit es verstand, daß sein Wohlergehen nicht allein von der Pracht seines Kultes und von dem Reichtum seiner Gaben, sondern zuerst von seiner Gesinnung und Lebensführung abhing. Sogar der Tempel mußte zerstört werden, weil allzu viele in ihm eine naturhaft wirkende Bürgschaft dafür erblickten, daß Jahwe sein Volk unter allen Umständen gegen die äußeren Feinde verteidigen werde. Das Verhältnis Jahwes zu Israel ist keine naturhafte Bindung an sein Volk wie bei den heidnischen Göttern, sondern ein von seiten Gottes frei angebotener und von Israel frei eingegangener Bund, eine in geschichtlichen Taten sich offenbarende freie Erwählung.

Geschichte und Erkenntnis der Personhaftigkeit Gottes

In allem bloß naturhaften Geschehen begegnet der Mensch keinen inneren und persönlichen Haltungen und Gesinnungen; denn es geht unabhängig davon notwendig vor sich, sobald die erforderlichen äußeren Bedingungen gesetzt sind. Der Bereich, wo das Personhafte von uns unmittelbar erfahren wird mit seinen Haltungen und Gesinnungen, mit seinen freien, durch Entscheidung zu verwirklichenden Möglichkeiten ist einzig und allein der zwischenmenschliche. In jeder Begegnung mit einem anderen Menschen, sobald man nur seiner Rede einen Sinn zuschreibt, auch wenn man diesen für falsch hält und ablehnt, ist der Mensch als verstehend und nach einem Sinn sich ausrichtend, als frei über seine Vermögen verfügend, unmittelbar miterfahren. Zugleich erhebt er einschlußweise den Anspruch, auch als selbständig und frei anerkannt und nicht als bloßes Mittel zu fremden Zwecken gebraucht zu werden. Indem man die entsprechenden Haltungen frei annimmt, kommt man mit dem Mitmenschen ins Einvernehmen und in Gemeinschaft. Naturhaften Mächten gegenüber ist solches Einvernehmen und wahre Einheit nicht

möglich; hier kommt es ausschließlich auf den richtigen Vollzug an, der seine Wirkung unabhängig von der Gesinnung erreicht.

Aus diesem Selbstbesitz und dem Anspruch auf Anerkennung ergeben sich die andern personhaften Haltungen und Taten wie auch die Verpflichtung zu einem sittlichen Leben. So die Freiheit der Offenbarung, durch die man das verborgene eigene Innere andern mitteilt und ohne die es für sie keinen Zugang zu dieser eigenen Welt gibt. Einflußnahme auf andere nicht durch Zwang und rohe Gewalt, sondern durch Vorhalten von Gründen für ihre Einsicht, durch Mahnung und Aufmunterung; Wahrhaftigkeit, die um die Möglichkeit objektiver Erkenntnis auch im Mitmenschen weiß und ihn entsprechend nur über sie beeinflussen will; Treue, für die das persönliche Verhältnis zum Mitmenschen über allen naturhaften Veränderungen steht und die im Selbstbesitz die Mächtigkeit hat, an der eigenen Zusage festzuhalten und so das Selbstsein zu behaupten und anzuerkennen; schließlich Liebe als die Vollkommenheit der Anerkennung des andern als dieses einzelnen und einmaligen in seiner Selbständigkeit und Freiheit. In solchem personhaften Verhalten und Tun wird immer das eigene geistige Ich frei miteingesetzt, mitbeteiligt und mitgeschenkt oder verweigert. Das ist nur durch den freien Selbstbesitz möglich; dieser ist die Bedingung für die Möglichkeit allen Schenkens und Empfangens wie auch aller Vertretung[2]. Schon das Verstehen fremder Geistigkeit beruht auf dem Vermögen des Geistes, sich an die Stelle des andern zu versetzen und die Wirklichkeit von seinem Standpunkt aus zu sehen; hierin liegt die Voraussetzung für jede wahre Gemeinschaft. Weil im Tierreich diese freie Verfügung über sich selbst fehlt, tritt dort an die Stelle der Gemeinschaft die naturhafte Bindung an die Herde und die unfreie und unbeabsichtigte Ansteckung durch die Gefühlseinstellung, ohne daß darin eine freie Anerkennung des andern eingeschlossen wäre.

Geschichte und Anruf

Da in jeder menschlichen Begegnung das Selbstsein und der freie Selbstbesitz wenigstens dunkel und einschlußweise mitgegeben sind und nur dadurch der Mensch als Mensch erkannt wird, und zugleich die Forderung erfahren wird, sie anzuerkennen und sich dem andern gegenüber als gegen einen Menschen, das heißt einem freien, personhaften Seienden gegenüber zu verhalten, so ist jede menschliche Begegnung mehr oder weniger klar und ausdrücklich ein Anruf, und nur dadurch geschieht Begegnung im eigentlichen Sinn. Mit dem Naturhaften hingegen gibt es keine Begegnung in diesem Sinn. Dieses erregt wohl Anziehung oder Abstoßung und dem eigenen Wohl entsprechende Handlungen wie Angriff, Abwehr

2 A. Brunner, Glaube und Erkenntnis (München 1951) Kap. 2: Glaube als Vertretung.

oder Flucht. Aber das alles geht nicht über die Einsicht und die Freiheit und ruft keine persönlichen Gesinnungen an, wie es auch nicht aus solchen hervorgeht. Irgendwie geschieht hier alles aus blinder Notwendigkeit. Es besteht hier auch keine Möglichkeit, die innerweltlichen Belange für ein Höheres hintanzusetzen und zu opfern, weil nichts Höheres, nämlich die Personhaftigkeit, da ist. Darum kann auch nur ein personhaftes Seiendes sittlich oder unsittlich sein, das heißt sich nicht ausschließlich von dem unmittelbaren Nutzen oder Schaden für das innerweltliche Wohlergehen beeinflussen lassen, sondern sich danach richten, ob sein Verhalten zur Selbstverwirklichung als Person beiträgt oder nicht. Diese und alle andern aus freier Haltung und Entscheidung hervorgehenden Weisen des Verhaltens bilden die eigentliche menschliche Umwelt und bedeuten immer einen Anruf für den, der ihnen begegnet, ein Anruf, der letztlich auf den Anspruch zurückgeht, daß der begegnende Mensch als personhaft, als selbständig und frei anerkannt werde.

Bedeutet jede menschliche Begegnung einen Anruf, so noch mehr die Begegnung mit dem personhaften Gott. Und auch hier fordert dieser Anruf Anerkennung Gottes als Gott, als den unbedingten Herrn, dem der Mensch alles verdankt, was er ist und was er hat. Da die heidnischen Götter nicht als Schöpfer der Welt angesehen wurden, sondern sie nur aus einem ewigen Stoff geformt hatten, da sie zudem eine Mehrheit mit oft widerstreitenden Interessen darstellten, konnte kein Gott einen ausschließlichen und umfassenden Anspruch an die Hingabe des Menschen stellen und ihn darum im letzten Einheitspunkt, in seinem Personsein, anrufen. Darum verstand man auch das Heil nicht entsprechend dem Sein der Person als außerweltlich; man suchte es im Besitz innerweltlicher Güter, für die man an verschiedene Götter verwiesen war. Die Auffassung vom Wesen des Göttlichen und von der Natur des menschlichen Heils stehen ja in einem Wesenszusammenhang. Im Heidentum erscheint deswegen das Personsein eigentümlich verhüllt und wie noch nicht ganz wach. Durch Vorzeichen und Orakel läßt man sich die Entscheidung abnehmen; dabei geht es aber nicht um Gut oder Bös, sondern um den günstigen oder ungünstigen Ausgang einmaliger innerweltlicher Unternehmungen, die als zum Heil mitgehörend betrachtet wurden. Eine Lehre sittlich-sozialen Inhalts von bleibender Geltung konnten darum die heidnischen Religionen nicht bieten; sie stand bis auf die früher erwähnten, mehr scheinbaren Ausnahmen außerhalb des religiösen Bereichs.

Die Begegnung mit dem rein personhaften Gott, der in voller Freiheit Welt und Mensch aus nichts erschaffen hat, wendet sich hingegen an den ganzen Menschen und darum zuerst an sein Personsein mit der Forderung nach Anerkennung der unbedingten Oberherrlichkeit Gottes und der umfassenden Abhängigkeit des Menschen, um so mit Gott und mit dem eigenen Sein ins Einvernehmen zu kommen[3]. Eine Erfahrungsgrundlage und eine Analogie findet aber ein solcher Anruf nur im

---

[3] A. Brunner, Selbstverwirklichung als Gottähnlichkeit, in: Geist und Leben 35 (1962) 355–362.

menschlichen Bereich, wie auch nur das Menschlich-Geschichtliche eine Analogie zum Verständnis des personhaften Lebens Gottes bietet. Rein ontologische Kategorien, die allen Seienden zukommen, können das Spezifische dieses Personseins nicht aussagen.

Schließlich hat sich das Letzte, Innerste und Höchste des göttlichen Geheimnisses durch einen einmaligen Menschen dargestellt, dessen freie Haltungen und Entscheidungen unmittelbar von der zweiten göttlichen Person ausgingen und ihr zugehörten, so daß er nicht nur durch seine Worte, sondern durch sein einmaliges freies menschliches Urteilen und Verhalten Gott ins Menschliche gleichsam übersetzt darstellte. Nachträglich zu dieser Tatsache können wir erkennen, daß dies die dem Wesen Gottes, seiner Personhaftigkeit am besten entsprechende, nicht zu überbietende und darum endgültige Offenbarung sein mußte. Alle andere Offenbarung konnte als vermittelte (Gal 3, 19) nur immer Teiloffenbarung sein, gegeben im Hinblick auf die endgültige, und auch erst durch sie richtig und endgültig verstanden werden. Hier liegt die tiefste, im Wesen Gottes als reine Personhaftigkeit begründete und darum innere und wesentliche Ausrichtung des Alten Testamentes auf das Neue; jede andere Ausrichtung ginge wiederum auf etwas Vorläufiges, und die Offenbarung wäre dann ein dauernd vorangehender und nie abgeschlossener Prozeß. Die Personhaftigkeit Gottes jedoch ist das Letzte und Unübersteigbare, wie auch im Menschlichen die Person das Entscheidende und Letzte ist, hinter deren Freiheit man nicht zurückkann. Über die göttlichen Personen als etwas Vorläufigem hinaus zu der Einheit der Gottheit als einer höheren Stufe aufsteigen zu wollen, ist kein Fortschritt, sondern ein Rückfall ins Naturhafte, Unterbewußte und Unfreie.

Heidnische Götter können als Weltmächte keine Offenbarung geben, wie sie im Alten und Neuen Testament verstanden wird. Unterpersönliche Mächte verfügen nicht frei über ein Inneres, das andern nur dadurch bekannt werden kann, daß sie darüber Mitteilung machen. Auch verspürt ein jeder unmittelbar die Einwirkung der Weltmächte auf das innerweltliche Geschehen, so daß es einer Offenbarung auch nicht bedarf. Der Mythus versucht diese Zusammenhänge zu verstehen; aber das Verständnis beruht nicht auf einer Mitteilung von seiten der Götter, sondern auf bloß menschlichen Vorstellungen. Sucht man das Wirken dieser Mächte menschlich zu verstehen, so erscheint es launenhaft, willkürlich und neidisch auf das menschliche Glück, also so, wie die Heiden ihre Götter dachten.

Das eigentlich Personhafte hingegen kann nur durch Selbstoffenbarung kund werden, und zwar schon im menschlichen Bereich. Denn es ist dafür wesentlich, daß die Person über ihre Gesinnungen, Haltungen und Einstellungen frei verfügt, während sie fremder Verfügung entzogen sind. Eine solche fremde Verfügung wäre schon eine von der Mitteilung und damit von der Freiheit der Person unabhängige Erkenntnis; deswegen wird auch der Versuch, gegen den Willen eines Mitmenschen in sein Innenleben einzudringen, von diesem als Beleidigung empfunden. Dazu kommt, daß die äußere Kundgabe im menschlichen Bereich zwar an den leib-

lichen Ausdruck gebunden bleibt, diese Bindung aber nicht naturhaft notwendig und darum in allen Fällen von der gleichen Bedeutung ist. Somit muß der sich Offenbarende selbst sich über den genauen Sinn der eigenen Kundgabe äußern, so daß alle Gesten und Symbole hier nur auf Grund des Wortes eine ganz bestimmte Bedeutung haben können.

Das personhafte Eigenleben Gottes ist aber fremdem unbefugten Eindringen noch viel unzugänglicher als die unvollkommene und leibgebundene Personhaftigkeit des Menschen. Gott ist reiner Geist. Wo er sich über seine Haltungen, Bewertungen und seinen Standpunkt nicht selbst ausspricht, da ist der Mensch versucht, seinen eigenen menschlichen Standpunkt und die eigenen Bewertungen auch dem Göttlichen zuzuschreiben. Man vergleiche die so verschiedene Schätzung von Reichtum und irdischer Macht in den heidnischen Religionen und in der Offenbarung Christi. Solche Offenbarung Gottes ist aber auch absolut frei, und nicht nur beschränkt frei wie die menschliche; denn Gott bedarf nichts außer seiner selbst.

Alles freie Tun, alle eigentliche Mitteilung über sich selbst ist aber als frei einmalig und geschichtlich. Darum entspricht es der Personhaftigkeit des wahren Gottes, daß seine Offenbarung durch Geschichte erfolgt und nur durch Analogien zu freiem, also geschichtlichem Verhalten des Menschen menschlich zugänglich wird. Erst auf Grund solcher Offenbarung kann dann auch Naturhaftes als Bild von der Offenbarung verwendet werden, hat aber dann seinen ursprünglichen Sinn verändert. So kennt das Alte Testament keine Mythologie, verwendet aber Bilder mythischen Ursprungs vor allem da, wo Seiten der göttlichen Wirklichkeit ausgesprochen werden sollen, die sich auch im Naturhaften bekunden, wie die Macht und die Oberherrschaft Gottes auch über das Naturgeschehen.

Mythische und geschichtliche Wiederholung

Das Geschichtliche hat als der menschlichen Geistigkeit entspringend eine andere Dauer als das Naturhafte. Es ist nicht einfach vorbei wie dieses, weil durch jede freie Stellungnahme der Mensch als Person anders wird, während das stoffliche Geschehen seit eh und je in der gleichen Weise nach den gleichen Gesetzen vorangeht und immer vorangehen wird. In der Selbstgleichheit, durch die der Mensch durch alle Veränderungen seines psychischen und leiblichen Lebens wie der Umgebung hindurch dieser gleiche und darum für seine früheren Taten verantwortliche Mensch bleibt, wird diese höhere Dauer erfahren. Für die Person ist die Vergangenheit wohl vergangen, aber nicht vorbei, gegenwärtige Vergangenheit, während in der Natur das Vergangene vergangen und vorbei ist. Ein Anruf, der an die Person erging und angenommen wurde, bleibt immer gegenwärtig wirksam und bestimmt die Zukunft; denn er ist in die Geistigkeit des Menschen aufgenommen worden und hat die Möglichkeiten zu freien Haltungen verändert. Das Stoffliche hingegen hat

keine Haltungen, die es frei annehmen kann, wie es auch keine Möglichkeiten im eigentlichen Sinn besitzt; und im Biologischen gibt es wohl Gewohnheiten, die ein Schatten der freien menschlichen Haltungen sind, aber wesentlich davon verschieden bleiben; das Tier verhält sich nicht frei und kann sich dem eigenen Verhalten nicht gegenüberstellen, verhält sich also nicht im eigentlichen Sinn.

Daraus folgt ein wichtiger Unterschied für das Wesen des Kults, je nachdem er sich im Bereich des Mythus oder der Offenbarung vollzieht. Der Mythos ist eine Vergeschichtlichung des Naturhaften. Darum sucht er dieses auf die gleiche Weise wirksam zu machen und zu erhalten, wie man dies mit geschichtlichen Ereignissen tut, durch Wiederholung. Aber diese Wiederholung ist wesentlich von der geschichtlichen Wiederholung verschieden. Man tut hier ein zweites Mal das gleiche, wie das, was früher oder im Anbeginn geschehen sein soll; aber von dem früheren Geschehen ist in der Wiederholung nichts drin; sie vollzieht sich genau so, wie wenn sie das erste Mal geschähe; der Bezug zum früheren Geschehen ist ihr äußerlich, in der menschlichen Erkenntnis. Ebenso ist die Wirkung der Wiederholung das, was sie ist, durch den gegenwärtigen Vollzug allein. Auch lassen sich im naturhaften Geschehen Form und Inhalt nicht trennen, schon weil ein geistiger Inhalt, ein Sinn, nicht vorhanden ist. Darum muß die Form des früheren Geschehens genau wieder vollzogen werden, soll die gleiche Wirkung zustande kommen.

Anders ist es mit dem Geschichtlichen. Geschichtlich ist ein äußeres, sichtbares Geschehen nur durch die menschliche Geistigkeit und Freiheit, durch das menschliche Personsein mit seinem schöpferischen Vermögen, das sich darin zeigt. Die Verbindung der sichtbaren Form mit dieser Geistigkeit ist aber keine naturhaft notwendige, sondern eine freie; sonst ginge es nicht um eigentlich Menschliches. Darum kann die Form wechseln und die Geistigkeit doch die gleiche bleiben, zumal sie ja nicht in dem äußeren Werk ontisch drin ist, sondern nur in der Geistigkeit des Verstehenden wirklich wird: das Buch in der Bibliothek enthält den Sinn nicht so, wie ein Behälter Wasser enthält, sondern ist die Bedingung, nicht die Ursache, dafür, daß der vom Verfasser erkannte Sinn in einer andern Geistigkeit nachvollzogen werden kann. Nur in menschlicher Geistigkeit dauert Sinn weiter, sei es in der des Urhebers oder durch Mitteilung in der anderer Menschen.

Es ist also möglich, daß die gleiche Geistigkeit, sei es als Erkenntnis, sei es als personhafte Haltung, in neuer, dem geschichtlichen Wandel entsprechender Form lebendig wird oder bleibt. Auch kann der ganze Reichtum ihrer Wirklichkeit sich Späteren klarer zeigen. Der Sinn als menschlicher ist an eine Form gebunden und kann ohne sie nicht sein; aber keine besondere Form ist dafür wesentlich und unbedingt notwendig; das heißt, alle Form ist geschichtlich bedingt. Dies entspricht genau dem menschlichen Sein: der menschliche Geist kann nicht ohne den Leib sein, aber dieser Leib ist in einem ständigen Prozeß der Veränderung begriffen und erhält seine Identität als der Leib dieses Menschen nur durch die ihn belebende Geistigkeit und Selbstgleichheit. Was Identität im Bereich des bloß Stofflichen bedeu-

tet, bleibt darum äußerst dunkel, wenn man nicht sagen muß, daß der Begriff dort keine Anwendung hat außer durch menschliche Projektion[4].

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Wiederholung im eigentlichen und vollen Sinn nur für das Geistig-Personhafte, nur im geschichtlichen Raum möglich ist. Das Geistige kann im eigentlichen Sinn nachvollzogen, wiederholt werden, als das gleiche und doch verschiedene, als vergangen und doch gegenwärtig. Wie wir gegenwärtig lebende und uns begegnende Menschen verstehen können und dieses Verstehen es ermöglicht, von ihrem Standpunkt aus die Wirklichkeit zu sehen und ihre Haltung nachvollziehend ihr gegenüberzutreten – etwas, was im Naturhaften unmöglich ist –, so ist es auch möglich, in die Haltungen früherer Menschen einzutreten und sich von ihnen aufrufen zu lassen, soweit durch Überlieferung dazu die Vorbedingung gegeben ist. Nicht die vergangene Form muß zu diesem Nachvollzug kopiert werden; das könnte bei veränderter geschichtlicher Lage sogar eine Verfälschung bedeuten; es wäre eine naturhafte und scheinbare, keine geschichtliche und wahrhafte Wiederholung. Es kann vielmehr sein, daß eine andere äußere Form den Nachvollzug besser ermöglicht. Keine geschichtliche Form ist der sich durch sie kundgebenden Geistigkeit vollkommen und allein angemessen; da diese geschichtlich ist, muß auch ihr äußerer Ausdruck sich der geschichtlichen Lage anpassen können; darum besteht hier nicht die unveränderliche und feste Bindung wie z. B. zwischen der Art einer Pflanze oder eines Tieres und seiner äußeren Gestalt. Im Äußeren scheint das Geistige gleichsam durch, ohne in das physische oder physiologische Sein des Ausdrucks einzugehen. Wenn im Lauf der Geschichte verschiedene Seiten der gleichen Geistigkeit nacheinander in den Vordergrund treten, dann muß auch die Form sich entsprechend ändern. Auch kann sich zeigen, daß eine spätere Form der gleichen geistigen Wirklichkeit besser Ausdruck verleiht als eine frühere. Die erste Form bleibt allerdings immer insofern wichtig, als ohne sie die substantielle Gleichheit des Geistigen durch alle Veränderungen hindurch nicht nachgeprüft werden kann. Soll in den späteren Formen das Geistige als das allein Bedeutende von allem bloß Zufälligen seiner ersten Erfassung losgelöst zum Ausdruck gebracht werden, so ergibt sich eine Vereinfachung und Stilisierung, die gerade in den primitiven Religionen und in den Hochreligionen der Frühzeit sehr ausgesprochen, aber in allen Riten und Liturgien zu finden ist.

Kult im mythischen und im geschichtlichen Bereich

Damit sind die Voraussetzungen für das Verständnis des Kultes gegeben. Wie in allem Menschlichen liegt sein Wesen nicht in der äußeren Form, sondern im menschlich-geistigen Inhalt. Dieser ist aber im Heidentum und in der Religion des personhaften Gottes nicht der gleiche. Diese Tatsache wird von protestantischen

4 A. Brunner, Der Stufenbau der Welt (München 1950) 83 f.

Theologen oft übersehen und der Kult mehr oder weniger entschieden als dem Christentum nicht angemessen verworfen. Der tiefere Grund für diese Haltung liegt in dem großen Einfluß des Kantianismus auf die protestantische Theologie; dieser ist allerdings seinerseits abhängig von der Lehre Luthers vom verborgenen Gott. Nach dieser Auffassung kann man fremde menschliche Geistigkeit nicht unmittelbar und an sich erkennen, da alle Erkenntnis nur Formung des sinnlich Gegebenen durch die eigenen Kategorien ist, – eine Lehre, an die man sich allerdings im alltäglichen Umgang mit andern Menschen nicht hält und nicht halten kann. Eine geschichtliche Wiederholung ist natürlich unter diesen Voraussetzungen nicht möglich, damit auch Geschichte nicht, sonderne nur eine je punkthafte, rein gegenwärtige Selbstbesinnung aus Anlaß eines Wortes oder Ereignisses, so wie Bultmann folgerichtig lehrt. Allerdings wird sich hier das Wesen dieses Anlaßseins schwer bestimmen lassen wie auch dessen Notwendigkeit, damit die Notwendigkeit der Schrift.

Dieser Einwand gilt aber, wie leicht zu sehen ist, nur für die kultische Wiederholung mythischen Anfangsgeschehens, nicht aber für einen Kult, der sich auf geschichtliche Ereignisse, in denen sich das Eingreifen des weltüberlegenen personhaften Gottes geoffenbart hat, bezieht. Denn mit dem damit verbundenen Anruf ist dem Menschen Geistiges vorgehalten. Dieses läßt sich aber im eigentlichen Sinn wieder verwirklichen, wiederholen, und zwar als das gleiche in der Verschiedenheit der Form. Auch im täglichen Umgang mit Menschen kann man nur an ihrer Geistigkeit im eigentlichen Sinn teilhaben und teilnehmen, wie an Freude, Liebe, Wohlwollen, Trauer, nicht jedoch am bloß Leiblich-Biologischen wie an körperlicher Kraft oder Müdigkeit, Schmerz, Gesundheit oder Krankheit, die man auch nicht in gleicher Weise wie das Geistige versteht.

Der Kult hält die Lebendigkeit der im Vergangenen der Geschichte sich offenbarenden Geistigkeit wach und erneuert sie wirklich, nicht nur vermeintlich wie im Mythus. Es ist bezeichnend, daß der Mensch unmittelbar um die Möglichkeit solcher Wiederholung weiß und sie im Mythus und in dem ihm entsprechenden Kult sogar auf die Natur ausdehnt, wo sie nur dem Scheine nach sich vollzieht.

An dem protestantischen Vorurteil gegen den Kult bleibt dies eine wahr, daß der bloß äußere Vollzug, wie er für die mythische Wiederholung genügt, im Bereich des Kultes des personhaften Gottes, ja des Geistigen überhaupt, nicht zureichend und nicht entsprechend ist; nur die freie Aneignung früherer Haltungen und Gesinnungen, wofür der Kult Bedingung, aber nicht notwendig wirkend Ursache sein kann, entspricht hier der Wirklichkeit. Ferner besteht in der Tat die Gefahr, daß der Kult im Geist und in der Wahrheit, weil er an Äußeres und Naturhaftes irgendwie gebunden bleibt, in das Naturhafte absinkt und von ihm gefangen gehalten wird, so daß man meint, auch hier genüge der bloße Vollzug ohne die entsprechende geistige Haltung. Gegen diese Gefahr haben die Propheten immer wieder gekämpft; aber der ganzen damaligen Auffassung nach mußte eine völlige Ver-

werfung des Kultes ihnen völlig fern liegen. Kult gehört wesentlich zum religiösen Verhalten vor allem menschlicher Gemeinschaft. Ihn ganz verwerfen heißt, die Religion zum Absterben verurteilen, weil menschliche Geistigkeit ohne die Leiblichkeit nicht bestehen kann und auch der Religion des Menschgewordenen gar nicht entspricht.

Im Kult, der sich auf Geschichtliches bezieht, wird also Vergangenes als solches wieder lebendig und wirksam, und zwar deswegen, weil es als Geistiges niemals ganz vergangen, niemals einfach vorbei war. Was in die unausgesprochene Überlieferung als Formung der geistigen Haltung eingegangen ist, wird in einem solchen Kult ausdrücklich wieder aufgenommen, bejaht und zu erneuter freier Wirksamkeit gebracht. Da menschliche Geistigkeit an erster Stelle im Worte west, in allen andern Formen nur in Abhängigkeit vom Wort, so spielt in einem solchen Kult das Wort eine Rolle, wie es sie im mythusbestimmten Kult nicht hat. Es vermittelt die Bedeutung der Riten und Zeremonien. Diese sind ja keine naturhaft festgelegten Formen für den Vollzug des Geistigen, sondern geschichtlich frei bestimmt. Für den Kult im mythischen Bereich genügt der Vollzug, auch wenn die Bedeutung nicht verstanden wird, so wie man einen physikalischen Prozeß veranlassen kann, ohne das Wie seines Ablaufs zu erkennen. Die Wirkung des Kultes soll hier ja auch nicht zuvörderst auf den Menschen gehen, sondern auf das Bestehen der Weltmächte, ihrer Kraft und der Weltordnung, die sie im Grunde sind. Im geschichtlich bedingten Kult hingegen soll der Anruf Gottes an den Menschen, der einmal ergangen ist und die darin eingeschlossene Erkenntnis, wie Gott ist, den späteren Geschlechtern immer aufs neue vermittelt werden, damit sie ihn frei annehmen und mit Gott durch die richtige Haltung in allem ins Einvernehmen kommen. Im mythischen Kult ist die Rezitation des Mythos als Geschehen wirksamer Vollzug; im geschichtlich bedingten Kult ist das Wort, der geschichtliche Bericht, Anzeige des Geistigen, das gemeint ist und das nachvollzogen werden soll. Daraus folgt, daß hier Unterricht, Katechese, Verkündigung, Predigt wesentlich zur Religion dazugehören. Im Heidentum konnten die Mythen nicht verpflichtend sein, weil die Wirksamkeit der Riten nicht an das richtige Verständnis geknüpft war, so wenig wie die richtige Behandlung einer Maschine es erfordert, daß man die physikalischen Gründe dieser Wirksamkeit kenne, wenn man nur die richtigen Handgriffe zu vollziehen weiß.

Geschichte und Monotheismus

Offenbarung durch die Geschichte ist wesentlich mit der Offenbarung der Einheit und absoluten Oberherrlichkeit Gottes über alle verbunden. Im Heidentum konnte man auch deswegen nicht versuchen, sich über den Sinn der Geschichte Gedanken zu machen, weil die Vielheit der Götter einen einheitlichen Sinn gar nicht

gestattete. Die Götter hatten nur beschränkte Macht, stellten oft die Mächtigkeit eines bestimmten Weltbereiches dar. Darum konnten ihre Bestrebungen gegeneinander in einem unversöhnlichen Gegensatz stehen. Dies ist ganz klar in der Parteilichkeit der Götter, wie sie in der Ilias erzählt wird, oder auch in den Klagen der sumerischen Göttin Ningal, der Gemahlin des Mondgottes Nanna, über die Zerstörung ihrer Stadt Ur, die sie vergebens zu verhindern suchte[5]. Kein einzelner Gott galt als der uneingeschränkte Herr der ganzen Wirklichkeit, kein einzelner Gott besaß auch Wissen und Weisheit, wie sie für eine solche Stellung erforderlich wären.

Entsprechend empfand sich auch der Mensch noch nicht als eine Einheit, sondern als den Schauplatz einer Mehrheit von Mächten und Kräften, von der heutigen Religionswissenschaft Seelen genannt, die durch seine noch kaum bewußte Personhaftigkeit nicht genügend zur Einheit gebracht wurden. Er fühlte sich mehr getrieben und von Mächten bestimmt als sich selbst bestimmend. Erst der Anruf des einen personhaften Gottes, der sich an die Person, den Einheitspunkt des Menschen wendet, gab dem Menschen mit der Erweckung der Personhaftigkeit aus ihren zu naturhaften Bindungen das Bewußtsein seiner Einheit und seiner Selbstbestimmung und damit auch das Bewußtsein für das Geschichtliche, für das Einmalige und Nichtnotwendige, das dennoch für das Schicksal bestimmend werden kann und das höher steht als das Allgemeine, von dem ein Anruf an die Person nicht ausgehen kann .

Die Verwirklichung eines Sinnes in der Geschichte wendet aber den Blick nicht nur in die Vergangenheit; die sich in den verschiedenen Formen nie vollkommen verwirklichende personhafte Geistigkeit läßt auch die Zukunft und ihren äußersten Horizont in einer neuen Weise aufleuchten. Vergangenes wird nicht nur wie in der mythischen Feier dazu wiederholt, damit es nicht ermüdet aufhöre, in der gleichen Weise fortzuwirken, wie auch damit man sich in die unveränderliche Naturordnung einordne, sondern damit fortlaufend der Sinn verwirklicht werde. Zugleich erfährt der Mensch dann, wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten, daß dieser Sinn im irdisch-welthaften Rahmen sich nie voll verwirklichen läßt und daß eine vollkommene Verwirklichung die Person als unweltliche nie befriedigen kann. Die Erfüllung kann nur jenseits der Geschichte liegen. Dieses Jenseits wird zunächst als nach dem Ende der Geschichte sich ereignend vorgestellt. In Wirklichkeit vollzieht es sich dauernd in der Selbstverwirklichung der nicht zur Welt gehörenden Person durch ihr Hören auf den Anruf Gottes. Doch ist zugleich damit gegeben, daß die Geschichte, als aus freien Taten von Menschen und unter Gottes freier Lenkung stehend, nicht das endlose Weitergehen, die ewige Wiederholung des Gleichen sein kann wie das Naturhafte. Eschatologie meint also, wie dies im Johannesevangelium am klarsten zum Ausdruck kommt, zugleich das jetzige Ver-

5 Englische Übersetzung in: J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (Princeton ²1955) 455 ff.

hältnis zu Gottes Anruf in Christus, das sich wesentlich zuerst in einem unwelthaften Bereich, eben dem der Person, vollzieht, wie das Ende der Geschichte.

Durch die Ausrichtung auf die äußersten Horizonte der Entstehung der Welt mit ihrer Zeit durch die freie Schöpfung Gottes und der eschatologischen Vollendung hat sich das Zeitbewußtsein ungeheuer erweitert und vertieft. Ohne die Offenbarung wären auch die heutigen säkularisierten Formen des Zeitverständnisses nicht möglich. Zugleich aber ist der Gläubige bereits jetzt von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit, weil er weiß, daß sein irdisches Tun und Verhalten Frucht trägt für das ewige Leben und er durch Gottes Gnade schon darinsteht (Rom 8, 19–23; 1 Joh 3, 2).

Kardinal Faulhabers Stellung zur Weimarer Republik und zum NS-Staat

Ludwig Volk SJ

Über der Gruft Kardinal Michael Faulhabers, der am 12. Juni 1952 verschied, klang der Chor der Nachrufe in seltener Einmütigkeit zusammen. Seitdem hat mit den Jahren die Mahnung an Dringlichkeit gewonnen, daß Nekrologe immer nur das erste Wort in einer Lebenswürdigung sein können und wollen, niemals das letzte. Dennoch schienen sie für den bewunderten Münchener Erzbischof, wenn nicht Endgültigkeit, so doch größere Dauerhaftigkeit zu beanspruchen, da die Einstimmigkeit des Rühmens Wesenszüge von legendärer Festigkeit zusammengetragen und das Bewußtsein erneuert hatte, wie dem Antlitz des Toten schon zu Lebzeiten die Strenge und Würde eines Denkmals eigen war.

Selbst ohne die statuarische Geprägtheit von Faulhabers Charakterbild wäre der Abstand zu seiner Beisetzung zu gering, um von einer Verjährung der Nekrologe sprechen zu können, wie sie früher der Archivar dem Historiker vor der Aktenöffnung zur Bedingung machte. Noch in Hörweite der Grabreden mit der Einvernahme der Privatakten zu beginnen, ohne das organische Welken unlebendi-

* Der Beitrag ist die ergänzte Fassung eines Referats, gehalten auf der Studententagung „Die Katholiken und der Nationalsozialismus", die von der Katholischen Akademie in Bayern am 11./12. Dezember 1965 in München veranstaltet wurde.

gen Nachruhms abzuwarten, verstößt also gegen bewährte Traditionen, und das keineswegs nur im kirchlichen Bereich. Ebenso verständlich und durch die Nachkriegsbehandlung der deutschen Regierungsakten praktisch unabweisbar ist anderseits das Bestreben, von der Bestrahlung des Rühmenswerten fortzuschreiten zur Erhellung des Ganzen. Dabei wird die kirchenpolitische Aktivität Michael Faulhabers eine bevorzugte Betrachtung erfordern.

Das zeitlich harte Nebeneinander von Laudatio und Kritik schafft für diese eigene Probleme. Der Vorgang gleicht in etwa der Inbetriebnahme einer Rundfunkstation im Schatten einer andern. Obschon beide in der Wellenlänge nur um ein Geringes differieren und im Programm der gleichen Thematik verpflichtet sind, können ihre Emissionen kaum in allen Stücken miteinander harmonieren. Um Enttäuschungen vorzubeugen, sei darum vorsorglich auf das Phänomen der Interferenz verwiesen, das dafür verantwortlich ist, daß sich von zwei Zentren ausgehende Wellenzüge in der Überlagerung sowohl verstärken wie auslöschen können. Akustisch kann sich der Effekt demzufolge in Klangverschiebungen wie Ausfallserscheinungen bemerkbar machen, unter denen das Ohr des Hörers möglicherweise unwillkürlich zusammenzuckt. In dieser Dissonanz einander widerstreitender Versionen steckt jedoch heilsamer Zwang zur Selbstprüfung: Für den Forschenden nämlich in der Notwendigkeit, das Abweichen von der etablierten Frequenz fortwährend neu zu rechtfertigen, für den in die Störzone geratenen Hörer aber in dem Appell an seine geistige Beweglichkeit, die ihn an keinen Empfangsort bindet.

Will man also Zeitgeschichte, so muß man sich den mißlichen Begleiterscheinungen ihrer Methode, der verfrühten Aktenöffnung, wohl oder übel anbequemen. Und will man kirchliche Zeitgeschichte, so müssen auch verdiente Kirchenmänner vom Bann eines Ehrenschutzes gelöst werden, der einer Versachlichung ihres Andenkens im Wege steht und sie im Grund jeder Entstellung wehrlos ausliefert. Jede Ungeduld hat ihren Preis, und es ist begreiflich, daß er gerade im Biographischen als schmerzlich hoch oder gar als untragbar empfunden wird. Über die Schranke hinweg, die der Unterschied von erfahrenem und erworbenem Geschichtswissen aufrichten kann, müßten Miterlebende und Nachgeborene unter dem Grundgebot historischen Wertens zusammenfinden, so verständnisbereit wie möglich und so kritisch wie nötig zu sein. Schließlich ist ausdrücklich anzumerken, daß ein Blick auf Kardinal Faulhabers Verhältnis zur Weimarer Republik und zum NS-Staat nur einen, wenngleich in der Gegenwart überbelichteten Ausschnitt seiner bischöflichen Wirksamkeit erfaßt, der keineswegs genügt, den Mann und seine Lebensleistung als Ganzes zu bewerten.

1869 in Klosterheidenfeld bei Schweinfurt geboren, hatte Faulhaber 1892 die Priesterweihe empfangen, war 1903 als Professor nach Straßburg berufen und acht Jahre später auf den Speyerer Bischofsstuhl erhoben worden. Seine Auffassung vom Hirtenamt war denn auch wesenhaft geformt von der Vertrautheit des Alt-

testamentlers mit den biblischen Büchern und Gestalten. Nach dem Vorbild der Propheten war darin der Bischof dem Volk Gottes in der Welt zugesandt als Wächter und Warner, um es zum Heil zu führen durch das Wort. Der aktuellen Lehrverkündigung hatte sich schon der Speyerer Oberhirte mit Leidenschaft verschrieben und das Wirkensziel in dem Wappenspruch „Vox temporis, vox Dei" verpflichtend kundgetan. Dieses Leitmotiv bischöflichen Schaffens interpretierte der Kardinal später einmal als Auftrag, in den Ansprüchen des Tages den Anruf Gottes vernehmbar zu machen[1]. Das war ein hoher Einsatz und im Rückblick auf die vorangegangenen vier Jahrzehnte Kaiserreich trotz Kulturkampf leichter gewagt als in der Vorahnung des Kommenden. Wie zuversichtlich immer der Speyerer Bischof den Schwerpunkt seiner Anstrengungen festlegte, so konnte er es zumindest im Vertrauen auf die Unerschrockenheit tun, unbequemen Zeitströmungen die Stirn zu bieten. Für den Nachbetrachter genügt es, sich summarisch die radikalen Wandlungen zwischen 1910 und 1950 zu vergegenwärtigen, den Reigen der Umschwünge und Systemwechsel, der Revolutionen und Kapitulationen, der Machtergreifungen und Sprachregelungen, der Zusammenbrüche und Neuanfänge, um zu ahnen, auf welches Pensum und Risiko sich Michael Faulhaber mit seiner Maxime eingelassen hatte.

Daß er, Bischof auf Lebenszeit und Abbild der kirchlichen Kontinuität, von keinem Personalschub und keiner Säuberung berührt wurde, vertiefte in seinen Bewunderern die Vorstellung vom Felsenmann, der ungebrochen die Brandung überragt. Für ihn selbst erschwerte diese Unantastbarkeit im Grund aber nur das Lebenswerk. Denn die Wachablösung, auf die er verzichten mußte, konnte auch eine Gnade sein, und der Zwang, mit konträren Staatsformen und Regimen einen ehrenhaften Ausgleich zu suchen, blieb eine Aufgabe, bei der man den Lorbeer der Charakterstärke schwer erringen und schnell verlieren konnte. Es gab daher zweifellos Bibelworte, auf denen ein Bischofswappen sanfter und sicherer geruht hätte als auf dem steilen Grat der Vox Dei in tempore.

Eine der von Faulhaber angepackten „Zeitfragen und Zeitaufgaben" – so der Titel eines Predigtbandes[2] – war die demokratische Bewegung. Es beunruhigte ihn, daß die Autorität des Monarchen durch das Verlangen nach Mitregierung der breiten Massen eingeengt werden sollte. Da ihm 1917 der Wille des letzten Wittelsbachers das Münchener Erzbistum und damit das höchste bayerische Kirchenamt übertragen hatte, gewann die Haltung Faulhabers an Gewicht und Ausstrahlung. Schon im Frühjahr 1918 kündigte er seine Position im Meinungsstreit an, als er sich unwillig gegen reformerische Bestrebungen wandte, „die den monarchischen Gedanken im Volke erschüttern und die Grenzsteine zwischen Regierung und Untertanen verrücken wollen"[3]. Es klang nicht nach Verständnis für eine demo-

1 Vgl. M. Faulhaber, Zeitrufe – Gottesrufe (Freiburg 1932) 5.
2 M. Faulhaber, Zeitfragen und Zeitaufgaben (Freiburg 61923).
3 Ansprache zur Goldenen Hochzeit des Königspaares am 20. Februar 1918 im Dom zu München.

kratische Umformung der Staatsverfassung, wenn der Erzbischof erklärte: „Die Gefahr, mit Volksrechten Götzendienst zu treiben, ist heute viel größer als die andere Gefahr, mit Kronrechten Götzendienst zu treiben."[4]

Landschaftlich gesehen war dem Unterfranken Faulhaber die bisweilen enthusiastische Königsbegeisterung der Altbayern nicht als Stammeserbe zugefallen. Wies doch die Anhänglichkeit an den Monarchen in den neubayerischen Provinzen im Vergleich zum Voralpenplateau ein deutliches Gefälle auf. Infolgedessen sind die Ursprünge von Faulhabers Regententreue zunächst mehr in der Ratio als im Gefühl zu suchen, gebaut auf die Grundsätze katholischer Staatslehre mit ihrer Achtung legitimen Herrschaftsrechtes. Doch sollte seine Ergebenheit auch in der anderen Richtung Wurzel schlagen und sich mächtig ausbreiten, nachdem er die Auszeichnung königlicher Gunst an sich erfahren hatte. So traf der überstürzte und in der Sache vermeidbare Abgang Ludwigs III. in den Novemberwirren 1918 den Erzbischof in seinen tiefsten Empfindungen. Zudem war der Politiker an der Spitze des provisorischen Kabinetts, Kurt Eisner, ein unsteter Journalist aus dem Vorort Schwabing, kaum dazu berufen, im Herzen des Aristokraten Faulhaber freundlichere Gefühle für die Republik zu wecken. Trotzdem überwand der Erzbischof das Gefühlsmäßige, als der neue Innenminister an ihn herantrat, durch ein Hirtenwort an die Landbevölkerung die Lebensmittelzufuhr in die Großstadt sichern zu helfen[5]. Daß solche Loyalität durch die Not bedingt und mit mancherlei Vorbehalten behaftet war, offenbarte Faulhaber zu Silvester 1918, da er auf der Kanzel das Ministerium Eisner eine Regierung von Jehovas Zorn nannte. Die Schrecken der Rätezeit taten ein Übriges, das Mißtrauen des Münchener Erzbischofs in die Zuträglichkeit der neuen Ordnung zu vermehren.

Ihm blieb das harte Geschick des im Exil verstorbenen Monarchen ein Anruf, die alte Vasallentreue dem republikanischen Nachfolgeregime zum Trotz zu bekennen und zu bewahren. Infolgedessen richtete sich der Blick der politischen Kräfte, die an die Wiederkehr einer parlamentarisch unterbauten Monarchie dachten und nach einem Gralshüter des Königsgedankens Ausschau hielten, fast zwangsläufig auf den Münchener Metropoliten, der als Vorsitzender der Freisinger Bischofskonferenz seine Autorität über das ehemalige Königreich ausbreitete. Faulhabers Naturtalent zur herrscherlichen Gebärde fügte sich trefflich in solche Überlegungen und umgab sie mit der Aura des Providentiellen. Mit der Notwendigkeit, von der guten alten in die stürmische neue Zeit eine Brücke zu schlagen, betrieb der bayerische Gesandte am Vatikan die Aufnahme des Münchener Erzbischofs ins Kardinalskollegium.

Ein Hort der Königstreue war Faulhaber schon seit den Tagen der Revolution gewesen, so daß niemand ihm diesen Part erst aufdrängen mußte. Die Krone unter

---

4 Ebd.

5 Hirtenwort an die Landgemeinden der Erzdiözese München-Freising vom 12. November 1918. AB (= Amtsblatt) München-Freising 1918, 193–196.

der Mitra zu behüten, betrachtete er als Ehrenpflicht. Der Kardinalspurpur fügte zu dem Auftrag neue Würde und neue Kraft.

Aus Faulhabers Werdegang entwickelt, war seine Fixierung in der Verfassungsfrage ebenso natürlich wie in den Auswirkungen bedauerlich. Dabei hätte eine versöhnlichere Einstellung, ein billiger Vetrauensvorschuß für das demokratische Experiment, durchaus Raum gelassen für Gefühle der Loyalität und Erkenntlichkeit gegenüber der Dynastie. Eben das wollte der Erzbischof aber nicht, sondern äußerte seine Aversion in aller Schroffheit. Freilich hing das eng mit seinem Predigtstil zusammen. Wie er wohl wußte, packte er die Zuhörer durch die kategorische Bestimmtheit seines Vortrags und wagte Behauptungen, die, in den Potentialis gesetzt, länger gegolten hätten. Dementsprechend sind die Stellungnahmen des Kardinals zur Demokratie selten einmal unvoreingenommen, meistens aber apodiktisch.

Nach einer gewissen Zurückhaltung wurde in der Grabrede für den letzten Bayernkönig 1921 der geheime Groll Faulhabers über den Bruch mit der Tradition wieder öffentlich vernehmbar und verstieg sich, fortgerissen vom Sog eines Wortspiels, zu gewagten Prognosen. „Könige von Volkes Gnaden", so verkündigte er, „sind keine Gnade für das Volk, und wo das Volk sein eigener König ist, wird es über kurz oder lang auch sein eigener Totengräber."[6] Das ärgerliche Erstaunen über diesen Passus der Leichenrede blieb auf einige Kreise Münchens beschränkt, war allerdings auch nur das Vorspiel zu dem heftigen Ausfall des Kardinals gegen die Republik, der über den Katholikentag 1922 hinaus im politischen Leben nachwirkte. Unter dem Motto, „Wir wollen frank und frei die katholischen Grundsätze auf den Leuchter heben", erklärte Faulhaber in seiner Eröffnungsansprache: „Die Revolution war Meineid und Hochverrat und bleibt in der Geschichte erblich belastet und mit dem Kainsmal gezeichnet."[7]

Nicht ohne Stolz erinnerte sich der Redner später, der provozierende Satz habe auf dem Königsplatz wie eine Bombe eingeschlagen. Denn darin sei zum ersten Mal öffentlich gegen den Marxismus Stellung geommen worden[8]. Die allgemeine Auffassung war allerdings die, daß der unvermittelte Seitenhieb der neuen Staatsordnung als solcher gegolten habe und nicht nur der verantwortlichen Mitarbeit der Sozialisten an der Verfassung. Immerhin ist dieses Geständnis wertvoll, weil es anzeigt, wo die Abneigung des Kardinals gegen die Republik letztlich wurzelte. Die Wogen der Erregung gingen hoch unter den Katholikentagsteilnehmern und mit deutlichem Hinweis wandte sich der Präsident Konrad Adenauer aus Köln in der Schlußrede gegen „Äußerungen, die man sich aus Verhältnissen örtlicher Natur erklären kann, hinter denen aber die Gesamtheit der deutschen Katholiken nicht

6 Trauerrede bei der Beisetzung des Königspaares am 5. November 1921 im Dom zu München.

7 Druck: M. Faulhaber, Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart (Freiburg 1931) 25–43. (Zitiert: Rufende Stimmen).

8 Vgl. L. Volk, Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934 (Mainz 1965) 5. (Zitiert: Episkopat).

steht“[9]. In der reservierten Haltung mancher katholischer Kreise sah er eine nicht zu unterschätzende Gefahr für die Aktionsfähigkeit der deutschen Katholiken.

Die Kontroverse spiegelte sich noch zehn Jahre später in der Druckfassung von Faulhabers Katholikentagsrede. In einer apologetischen Anmerkung warf der Kardinal seinen Kritikern ein Mißverständnis vor, weil sie nicht beachtet hätten, daß er zwar die Revolution, keineswegs aber die Republik verurteilt habe. Um zu überzeugen, war das entschieden zu ausgeklügelt. Es gab da nichts, woran das Kainsmal des Umsturzes sonst noch erblich haften konnte als die Hervorbringung der Revolution, der Staat von Weimar. Zuverlässiger als durch die anschließende Polemik wäre die Absage vom Königsplatz durch eine frühere Stellungnahme geklärt worden, für die zwar der bayerische Gesamtepiskopat verantwortlich zeichnete, die aber nach Stil und Gehalt deutlich die Feder des Konferenzvorsitzenden verrät. In einer ersten Äußerung begrüßten die Oberhirten an der neuen Reichsverfassung das „schöne Stück kirchlicher Freiheit“, das sie für die Ämterverleihung gewähre, mahnten jedoch im gleichen Pastoralschreiben an den Klerus, wenigstens der Priesterstand halte sich „das Gewissen rein und frei gegenüber einer Republik und ihrer Verfassung, die aus der Sünde der Revolution und damit aus dem Fluche geboren sind und diesen Fluch bis ins dritte und vierte Geschlecht vererben werden“[10].

Was den Münchener Erzbischof tatsächlich an kirchenpolitischen Grundvorstellungen bewegte und zu seinem Vorstoß veranlaßt hatte, vertraute er drei Wochen nach der Katholikenversammlung einem Schreiben an, das er an eine Persönlichkeit im Päpstlichen Staatssekretariat richtete[11]. Darin führte er aus, er habe weder die republikanische Staatsform verdammt, noch zum gewaltsamen Sturz der Weimarer Verfassung aufgerufen, wohl aber die Revolution als eine Sünde erklärt und auf die anderen Widersprüche der deutschen Verfassung und Gesetzgebung gegen die Gebote Gottes hingewiesen. In Deutschland wolle man die Revolution wegen einiger guter Wirkungen selig sprechen und spiele mit neuen Revolutionen, deshalb habe der Grundsatz von der Ungerechtigkeit der Revolution ausgesprochen werden müssen. Sodann ging Faulhaber recht unfreundlich mit der Zentrumspartei ins Gericht, die infolge ihrer Koalitionsregierung mit den Sozialdemokraten kein einheitliches Bild prinzipieller Klarheit biete. Kompromisse seien an der Tagesordnung und gefährdeten die katholischen Grundsätze. Ohne von Politik zu reden, habe er warnen wollen, damit dem Bolschewismus nicht durch ewige Kompromisse und Bündnisse mit den Sozialdemokraten das Eingangstor in das deutsche Volk aufgemacht werde. Als erfreulichen Erfolg wertete es der Kardinal, daß Bemühungen hinter den Kulissen des Katholikentages, dem Zentrum einen überkonfessionellen Charakter zu geben, keine Mehrheit gefunden hätten. Seiner

---

9 Die Reden der 62. Generalversammlung der deutschen Katholiken zu München, 27. bis 30. August 1922 (Würzburg 1923) 204 f.

10 Pastorale der bayerischen Bischofskonferenz vom 14. September 1919: An den hochwürdigen Klerus in Bayern. Nicht für die öffentliche Presse bestimmt.

11 Faulhaber an Pizzardo, 19. September 1922. Nachlaß Faulhaber. Abschrift.

Überzeugung nach werde das Zentrum erst dann Großes wirken, wenn es wieder Amboß werde und nicht mit den alten Feinden der Kirche einen gemeinsamen Block bilde.

Der Präsident des Katholikentages, so beklagte sich der Kardinal, sei in der Schlußrede plötzlich auf das politische Gebiet gekommen und habe die Politik des Zentrums in Schutz nehmen wollen. Er habe behauptet, die Revolution sei organisch geworden, die gestürzten Herrscherhäuser (also auch der fromme König Ludwig III. von Bayern, der die Sünden früherer Wittelsbacher habe wieder gutmachen wollen) seien morsche Bäume gewesen, der deutsche Katholizismus sei auf das deutsche Vaterland angewiesen. Deshalb bitte er, es möge keine päpstliche Kundgebung erfolgen, die von den Katholiken als Zustimmung zur Politik des Zentrums und zu seiner Koalition mit der Sozialdemokratie ausgelegt werden könne. Gegen den allzu mündigen Sprecher der rheinischen Katholiken verfügte Faulhaber, der Präsident werde die päpstliche Auszeichnung, die früher für den Präsidenten üblich gewesen sei, nicht erhalten können.

Diese Kritik an den tragenden Parteien der Regierungskoalition ließ an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Als Revolutionsmacher waren die Sozialisten in Faulhabers Augen aufs schwerste kompromittiert, durch ihren Standort links von der Mitte schon halb im kommunistischen Lager, beides für ihn Grund genug, ihnen die Qualifikation zu begrenzter Zusammenarbeit zu versagen. Daß sich das Zentrum mit dieser Partei in die Regierungsverantwortung teilte, machte ihm auch die politische Vertretung der außerbayerischen Katholiken suspekt. Vom Interessenausgleich, dem Mittelweg, auf den das Gefährt der Demokratie verwiesen ist, sprach er mit Verachtung. Ihm erschien der Verzicht auf das Mittragen der Staatsgeschäfte charaktervoller und angemessener als eine wie immer abgeschwächte Mitwirkung. Die Aufforderung zum staatspolitischen Absentismus war aber alles andere als ein positives Aktionsprogramm, enthüllte vielmehr das Fehlen eines solchen. Nun lagen dem Münchener Erzbischof die bayerischen Nöte gewiß näher als die vom Zentrum getragene Reichspolitik, und aus den Zeilen des Vatikanbriefes klang unausgesprochen die Erleichterung, in Bayern den Pakt mit der Linken nicht nötig zu haben. Das jedoch machte die unrealistische Einschätzung tagespolitischer Möglichkeiten durch einen führenden Kirchenmann nicht ungefährlicher.

Bereits ein Jahr später wurde die Prinzipienfestigkeit des Kardinals und seine Abscheu gegen Revolutionen durch den Hitlerputsch überraschend plötzlich auf die Probe gestellt. Vor dem Fiasko an der Feldherrnhalle, als er noch in der Allerseelenpredigt die Haßtiraden der Völkischen gegen die Juden kritisierte und zur Solidarität aufrief, war Faulhabers Haltung klarer[12]. Nachher war er dann vollauf mit der Abwehr von Angriffen beschäftigt, die von den enttäuschten Putschanhängern gegen Kirche und Kardinal losbrachen. Der Verzicht auf eine grund-

12 Vgl. dazu Episkopat 17 f.

sätzliche Verurteilung des Anschlags gegen die staatliche Ordnung wurde erleichtert durch die Bewußtseinsspaltung, mit der die Regierungsorgane an die Bereinigung des zwielichtigen Umsturzversuchs herangingen. So fehlte es zwar nicht an lautstarken Einsprüchen und Demonstrationen von seiten des katholischen Münchens gegen die Verunglimpfungen der Kirche, während an das Tabu des nationalen Unternehmens niemand zu rühren wagte. Infolgedessen blieb die Anklage auf Meineid und Hochverrat ganz dem Gerichtshof überlassen, dem die schier unlösbare Aufgabe gestellt war, den Verrat nicht zu einer Frage des Datums werden zu lassen.

Im September 1924 beschloß die Freisinger Konferenz der bayerischen Bischöfe, einer religiösen Mitfeier des staatlichen Verfassungsfeiertages nicht zuzustimmen[13]. Ähnlich ablehnend hatte sich die bayerische Landesregierung verhalten, um damit gegen den Zentralismus des Weimarer Verfassungswerkes zu protestieren. Für die Bischöfe trat noch das zweifellos von Faulhaber vertretene Motiv hinzu, Weimar sei eine Parteilosung geworden und gerade die kirchenfeindlichen Elemente würden in Gedächtnisgottesdiensten eine kirchliche Anerkennung der Weimarer Verfassung erblicken und das politisch ausbeuten.

Die Weigerung des Münchener Erzbischofs, in seiner Diözese ein Trauergeläute für den Reichspräsidenten Friedrich Ebert anzuordnen[14], fügt dem Spektrum seiner Vorbehalte gegen eine Demokratie mit sozialistischer Mitbestimmung keine neuen Farben ein. Sie enthüllte anderseits das Extreme seines Standpunkts, den innerhalb des bayerischen Episkopats wenigstens fünf seiner Amtsbrüder nicht teilten, solange Faulhabers Entschluß noch nicht bekannt war. In einer vertraulichen Vierpunkteerklärung suchte der Kardinal seine Ablehnung zu begründen, dürfte aber wegen der eigenwilligen Logik den Verdacht der Engherzigkeit nicht überall zerstreut haben.

Neben der Liebe zum Königtum und dem Abscheu gegen Linkspolitiker nährte noch eine dritte Quelle Faulhabers Widerwillen gegen die konkrete demokratische Neuordnung in Deutschland. Es war dies die monarchische Struktur des Kirchenregiments, die einem ansprechbaren Beobachter als heilsgeschichtliche Empfehlung dieser Regierungsform auch für den weltlichen Bereich erscheinen konnte. In einem fingierten Dialog zwischen der Mutter Kirche und ihren Kindern, die darum betteln, die streng hierarchische Verfassung etwas mehr parlamentarisch zu gestalten, läßt der Kardinal die Kirche erwidern: „Kinder des 20. Jahrhunderts, ihr habt vom Taumelwein des demokratischen Gedankens getrunken, aber ihr kennt weder die Schrift noch die Kraft Gottes.“ [15] Den Primat gegen jede Volkssouveränität abhebend, betonte er, die Kirche besitze eine Verfassung von Gottes Gnaden, nicht von Volkes Gnaden. Im gleichen Fastenhirtenbrief von 1920 bemängelte Faulhaber an der Reichsverfassung, daß sie die von Christus gestiftete Kirche mit allen

---

13 Vgl. dazu Episkopat 6 f. 14 Ebd. 15 Rufende Stimmen 252.

beliebigen Glaubensgesellschaften auf die gleiche Stufe gestellt und allen die gleichen Rechte eingeräumt habe.

Soweit bis jetzt überschaubar, verstummen mit dem Jahr 1925 die dezidierten Antipathiebekundungen des Münchener Erzbischofs gegen die republikanische Nachkriegsordnung. Für die Entspannung dürften hauptsächlich zwei Ereignisse von Bedeutung gewesen sein. Einmal die Ratifizieruneg des bayerischen Konkordats vom 29. März 1924, das eine unverhältnismäßig lange Verhandlungsgeschichte hatte. Daß die bayerische Kirchenorganisation nun wieder auf einem vertraglich umschriebenen Rechtsboden ruhte, befreite den Vorsitzenden der Freisinger Konferenz von einer der drückendsten Sorgen. Nicht minder stark dürfte den Kardinal der Personenwechsel im Amte des Reichspräsidenten berührt haben. Nicht nur, daß Hindenburg keiner weltanschaulich belasteten Partei zugehörte und kein Mann der Revolution war wie sein Vorgänger. Die Berufung eines erklärten Monarchisten an die Spitze der Republik konnte als Mehrheitsentscheid zugunsten der Traditionen des kaiserlichen Deutschlands gelten, die der preußische General wie eine Symbolfigur zusammenfaßte. Für alle Königstreuen war die Wahl Hindenburgs ein Triumph, vielleicht sogar die Aussöhnung mit der ungewollten Republik. Wenn schließlich Erzbischof und Feldmarschall den beiderseitigen Standort in der Empfindungswelt der Zeitgenossen verglichen, dann mochte sich zwischen den ungleichen Treuhändern des Königsgedankens im republikanischen Deutschland fast so etwas wie ein Gefühl der Kollegialität einstellen, aufruhend auf der Symbolfunktion, die geheime Fäden spann zwischen dem protestantisch-preußischen General-Statthalter im Norden und dem katholisch-bayerischen Kardinal-Statthalter im Süden des Reiches.

Wann und wo immer sich Faulhabers Vorbehalte lockerten, fest steht, daß sie angesichts der innenpolitischen Radikalisierung seit 1930 hinter dem Gebot des Zusammenhaltens zurücktraten. Für die revidierte Grundeinstellung ist namentlich die Schlußrede[16] auf dem Katholikentag in Münster aufschlußreich. Unter dem Leitsatz: Wir müssen unsere Zeit bejahen – schon dies ein neuer Ton im Mund des Kardinals – appellierte er an den nationalen Gemeinsinn, um den Versuchungen jedes Extremismus zu widerstehen. Alle Parteiung unter Katholiken habe hinter der einen großen Aufgabe zurückzustehen, sich für die Rettung des Volkes einzusetzen. Mit Blick auf den Nationalsozialismus richtete Faulhaber eine scharfe Absage gegen den Anspruch, mit dem Moralgefühl der germanischen Rasse eine sittliche Ordnung zu begründen. Eine Woche vor Hitlers katastrophalem Wahlerfolg am 14. September 1930 gab er damit den Auftakt zur Auseinandersetzung mit den weltanschaulichen Irrtümern der NS-Bewegung und markierte einen Kernpunkt der katholischen Gegenposition, die der Episkopat, wenngleich nach Kirchenpro-

16 Ebd. 365–379.

vinzen aufgegliedert, im Frühjahr 1931 öffentlich einnahm und bis zum Ende von Weimar behauptete.

Wie der 30. Januar 1933 erwies, konnte auch die Barriere bischöflicher Warnungen Hitlers Marsch auf die Reichskanzlei nicht unterbrechen. Um einen Loyalitätskonflikt der Gläubigen zu vermeiden, die nun im Führer einer ideologisch bedenklichen Partei die vollziehende Staatsgewalt anerkennen sollten, wurden die kirchlichen Hindernisse unter Vorbehalt aus dem Weg geräumt[17]. An der Übergangserklärung vom 28. März 1933, in der das geschah, hatte der Münchener Kardinal keinen unmittelbaren Anteil, da ihn das von Kardinal Bertram eingeschlagene Tempo nicht mehr zu Wort kommen ließ. Der Vorgang selbst entsprach indes durchaus den Prinzipien der überlieferten Staatslehre, wie sie Faulhaber noch kurz vor der Machtergreifung und darum in Unkenntnis des aktuellen Bezugs teilweise drastisch formuliert hatte: Der Bürger schulde der rechtmäßigen Autorität Ehrfurcht und Gehorsam, gleichviel ob ein Pilatus oder Nero auf dem Throne sitze[18]. Vor den mannigfachen Ungerechtigkeiten im Zug der nationalsozialistischen Machtausweitung auf allen Gebieten suchte der Erzbischof Halt an einem Papstwort, das die Entwicklung in Deutschland unter globalen Aspekten zunächst zu begrüßen schien, doch wurde er bald gewahr, daß er auf der bewußt vagen Anspielung Pius' XI. die Last der Neuorientierung nicht abstützen konnte. Den Kardinal verletzte der Undank, mit dem die bisherigen Politiker davongejagt wurden. Ebenso verdroß ihn an der Bischofserklärung, daß darin ein ausdrückliches Wort der Anerkennung fehlte, doch suchte er den Schaden für Bayern dadurch gutzumachen, daß er an den aus dem Amte gedrängten Ministerpräsidenten Held ein persönliches Dankschreiben richtete, ihn der Treue des bayerischen Episkopats versicherte und über die Leistungen der Weimarer Zeit das gerechtere Urteil der Geschichte anrief. Faulhabers Bemühen, in der unübersichtlichen Lage zwischen Vergangenheit und Gegenwart einen redlichen Ausgleich zu suchen, findet prägnanten Ausdruck im folgenden Passus der Anweisungen an den Klerus vom 5. April 1933[19]:

> Wir bleiben der früheren bayerischen Staatsregierung unauslöschlichen Dank schuldig, die im letzten Jahrzehnt den drohenden Kommunismus und Bolschewismus von unserer Heimat abgehalten und für die religiös-sittliche wie für die sozial-wirtschaftliche Gesundung unseres Volkes sich eingesetzt hat. Wir müssen aber auch gegenüber der neuen Staatsregierung die Grundgesetze der christlichen Staatslehre gelten lassen und der rechtmäßigen Obrigkeit staatsbürgerlichen Gehorsam leisten.

Trotz interner Vorstellungen blieb die Aktivität Faulhabers zugunsten der durch Boykott verfolgten Juden hinter den Erwartungen und Forderungen mancher Kleriker und Laien zurück. Ein Hirtenbrief des bayerischen Episkopats wirkte zwar klärend und befreiend im Kirchenvolk, hatte jedoch auf die politische Ent-

17 Vgl. für die Ereignisse der Jahre 1933/34: Episkopat 50 ff.

18 Fastenhirtenbrief 1933: Unser staatsbürgerliches Gewissen. AB München-Freising 1933, 57–64.

19 Pastorale Anweisungen an den Hochwürdigen Klerus. AB München-Freising, Beilage zu Nr. 7 vom 13. April 1933, II.

wicklung nur geringen Einfluß. In den Wirren des in Bayern besonders stürmischen Frühsommers 1933 setzte der Kardinal daher alle Hoffnungen auf die Schutzgarantien des Reichskonkordats. Reflex angespannten Ausharrens war die Hochstimmung über den Abschluß des Vertragswerks, die sich in einem emphatischen Danktelegramm niederschlug, das allerdings auch der Opfer der Revolution gedachte. Die Erleichterung schlug jedoch sehr rasch in Erbitterung um, je mehr der mangelnde oder gänzlich fehlende Vollzugswille sichtbar wurde. Eingriffe der Münchener Regierung in den Wahlaufruf des Freisinger Episkopats zum 12. November 1933 taten ein Übriges, das Verhältnis zu den neuen Machthabern weiter abzukühlen.

Den entscheidenden Durchbruch zu einer realistischeren Sicht der nationalsozialistischen Religionspolitik brachten aber erst Kardinal Faulhabers Adventspredigten. Ihre Fernwirkung geht über den vordergründigen Anlaß, gegen die Herabsetzung des Alten Testaments einzutreten, weit hinaus. Freilich weisen sie für den Nachbetrachter störende Lücken auf, da sie einer Absage an den Rassenhaß ausweichen. Von denen, die im Augenblick der Verkündigung erleichtert oder empört waren, wurde das offensichtlich als sekundär empfunden. Bewies doch die begeisterte Zustimmung, die Faulhaber gerade aus jüdischen Kreisen entgegenschlug[20], wie selbstverständlich und sicher der hintergründige Bedeutungsgehalt des bischöflichen Einspruchs erfaßt wurde, nämlich als das Lautwerden einer Gegenstimme, die sich dem erdrückenden Zwang der Uniformierung und Gleichschaltung des Denkens widersetzte. Die Kardinalsworte von der Kanzel in St. Michael weckten ein Echo weit über Konfessions- und Landesgrenzen hinaus. Welche Wünsche auch immer offenlassend, waren sie der lauteste und entschiedenste Protest gegen die Unfreiheit des NS-Regimes, der zwischen dem 23. März 1933 und dem 17. Juni 1934 innerhalb Deutschlands geäußert wurde, wobei Papens Marburger Rede über den Vortragssaal nur undeutlich hinausdrang. Nach dem unerschrockenen Widerspruch hätten nicht wenige deutsche Katholiken mit Begeisterung den Adventsprediger als Führer im anbrechenden Kirchenkampf auf den Schild gehoben. Das war jedoch keineswegs nach Faulhabers Sinn und überstieg wohl auch die Möglichkeiten, die in seiner Person wie in der Natur der Auseinandersetzung beschlossen lagen.

Immerhin hatte der Kardinal mit seiner Protestkundgebung am Ende des Machtergreifungsjahres seinem Ruf als Regimekritiker ein so tiefes Fundament gegraben, daß es durch keine waghalsige Annäherungsinitiative oder Fehlprognose der Folgezeit mehr zu erschüttern war. Mit dem Stempel des grundsätzlich Oppositionellen gezeichnet zu werden, war nun gerade die große Sorge, die der unerhörte Widerhall der Adventsansprachen in Faulhaber wachrief. Daraus resultierten eine Reihe von Gesten und Aktionen, deretwegen ein künftiger Biograph 1934 das Jahr der

---

20 Vgl. das Briefecho auf die Adventspredigten im Nachlaß Faulhaber.

Rehabilitierungsversuche nennen könnte. Wenn der Kardinal dabei bisweilen zu viel Beflissenheit entwickelte und nicht immer eine glückliche Hand hatte, so hob das nicht die Berechtigung seiner Grundüberlegung auf. Sie war identisch mit einem Dilemma, dem sich alle nicht gleichgeschalteten Verantwortungsträger in einem totalitären System gegenübersehen, nämlich dem Zwang, Ausmaß und Schärfe ihres Widerspruchs so abzuwägen, daß sie sich nicht als Gesprächspartner der Regierung disqualifizieren und damit letztlich selbst ausschalten. Es wäre dabei zu berücksichtigen, daß sich der Spielraum kritischer Entgegnung im gleichen Maß verengte, wie sich Hitlers Herrschaft durch den Auftrieb des Erfolgs und die Einschüchterung der Geheimpolizei ausdehnte und festigte.

Den Erzbischof brachten ein Anschlag auf das Palais im Anschluß an die Brandrede eines Münchener Ministers in eine starke Ausgangsposition[21]. Er begann seine Ausgleichsbemühungen damit, daß er im Februar 1934 sowohl vor seinem Klerus wie vor den Besuchern der Papstfeier die Gehorsamspflicht gegenüber der staatlichen Obrigkeit wieder einmal einschärfte. Eine Geste der Entspannung sollte offensichtlich auch die Überweisung des Druckhonorars für die Adventspredigten an das NS-Winterhilfswerk sein. Daß er schließlich dem Gauleiter und Innenminister Wagner bei einer Unterredung mit strammem Hitlergruß gegenübertrat, war schon vom Optischen her fragwürdig. Noch schwerer einzuordnen sind jedoch zwei Schritte, die Faulhaber im Spätjahr unternahm. Die Reputation des Adventspredigers ausnützend, hatte eine sozialdemokratische Emigrantenzeitung in Prag eine angebliche Predigt Faulhabers gegen den Rassenhaß lanciert, die bald danach von der Jüdischen Weltkonferenz in Genf lobend aufgegriffen wurde. Tatsächlich war die Publikation eine Fälschung, und sich von einem Text zu distanzieren, den er nicht verfaßt hatte, war des vermeintlichen Autors gutes Recht. Nur verfolgte er das Zeitungsgerücht mit soviel nervöser Geschäftigkeit, als ob es nicht nur zu beweisen gelte, daß er die Predigt nicht gehalten habe, sondern gar nicht gehalten haben könne. In einer Richtigstellung fühlte sich der Kardinal zu dem Geständnis gedrängt, er habe „in den Adventspredigten das altbiblische Schriftentum Israels verteidigt, nicht aber zur Judenfrage von heute Stellung genommen[22]. Durch den Rückzug auf das ausdrücklich Gesagte zerstörte Faulhaber das Halbdunkel im Umkreis seines Kanzelprotestes und vertrieb unaussprechbare Wahrheiten aus einem Asyl, das ihnen, wie man bis dahin glauben konnte, der Prediger nicht ohne Vorbedacht geboten hatte.

So wenig erhebend die aufgeregten Dementis waren, so beschränkten sie sich doch zunächst auf Redaktionen und staatliche Behörden, die der Erzbischof von seinen Anstrengungen in Abschrift unterrichtete. Die tendenziöse Neuauflage der Fehlmeldung in einem antikirchlichen Kampfblatt ließ Faulhaber schließlich auf

---

21 Vgl. Episkopat 173 f.

22 Erzbischöfliches Sekretariat an Jüdische Weltkonferenz, Genf, 31. August 1934. Vgl. die Darstellung im AB München-Freising, Beilage zu Nr. 20 vom 15. November 1934.

alle Zurückhaltung vergessen und seine Rechtfertigung gedruckt und dokumentiert der Öffentlichkeit vortragen. Es gelang ihm zwar, ein Verbreitungsverbot zu erwirken, doch ahnte er wohl kaum, um welchen Preis.

In seiner Reaktion steckten bedenkliche Konsequenzen. Wenn er seine staatsbürgerliche Ehrenhaftigkeit mit dem Argument verteidigte, nichts zur heutigen Judenfrage, in der konkreten Situation also gegen den nationalsozialistischen Antisemitismus gesagt zu haben, so enthüllte das den Grad seiner Bereitwilligkeit, das Gebot wohlwollender Neutralität gegenüber der Parteidoktrin im allgemeinen unter die Loyalitätspflichten im weiteren Sinne aufzunehmen. Die Unbefangenheit, mit der die Verwandlung selbst inhumaner Parteiforderungen in Staatszwecke hingenommen wurde, verriet wenig kritischen Sinn für das Verhängnisvolle einer Entwicklung, der Identifikation von Staat und Partei, die in der Personalunion von Führer und Reichskanzler ihre augenfällige Konkretisierung fand.

Daß die Apologie des Kardinals so schief und geräuschvoll ausfiel, lag an einem gewissen Zwang, den er nicht mehr überschaute und darum überschätzte. Gleiches gilt nicht für eine Entspannungsgeste, die persönlicher Initiative entsprang und deren zeitlicher Ansatz die Komplementärfunktion zu den Adventspredigten gar nicht verleugnete. In einer Weihnachtsbetrachtung[23], die in zahlreichen Blättern nachgedruckt wurde, hatte Faulhaber, wie er es selber nannte, einen „Weihnachtsgruß an den Führer eingelegt“[24]. Nach einer religiös gehaltenen Einstimmung wechselte er unversehens Stil und Thema zu folgender Feststellung:

> Zum Frieden hat der Führer mit mutigen und mächtigen Worten sich bekannt in schicksalsschweren Stunden, als Dämonenhände am Werk waren, die Motore des Krieges anzukurbeln. Dafür wird ihm die Geschichte unseres Volkes dankbar sein, daß er nun schon zweimal, vielleicht schon dreimal unserem Volk die Schrecken des Krieges ersparte.

Vergeblich forschte der informierte Zeitbetrachter nach den Anlässen solchen Überschwangs. Es blieb offen, was ihn mehr schockieren sollte, die laute Bewunderung von Hitlers Friedenswillen oder die dramatisierende Zurichtung der Wirklichkeit, die den Gefeierten in eine gleichsam apokalyptische Perspektive rückte. So bleibt der hymnische Exkurs in der Weihnachtsbetrachtung 1934 die überlegteste Anstrengung Faulhabers, aus der Abtrift des Adventsbeifalls herauszurudern und alle Zweifel an seiner Aufgeschlossenheit für das Neue hinter sich zu lassen.

Weniger spektakulär, aber nicht minder bezeichnend und von derselben peinlichen Bedachtheit auf Loyalität diktiert, war des Erzbischofs Ersuchen an zwei deutschsprachige Auslandsblätter, ihm künftig kein Freistück mehr zuzusenden. Dabei schonte er auch menschliche Verbundenheit nicht. Friedrich Muckermanns „Deutscher Weg“ in Holland und Johannes Maier-Hultschins „Der Deutsche in Polen“ sahen in der publizistischen Registrierung der Kirchenbedrückung in

---

23 M. Faulhaber, Der Einzug des Friedensfürsten, in: Augsburger Postzeitung Nr. 291 vom 20. Dezember 1934.
24 M. Faulhaber, Die Myrrhen meiner Bischofsjahre 197. Vgl. zu dieser Quelle: Episkopat 5 Anm. 17.

Deutschland eine Gewissenspflicht und suchten in einem bescheidenen Rahmen der Weltöffentlichkeit zu melden, was in der deutschen Presse nicht gedruckt werden durfte. Faulhaber begründete die Absage damit, „daß auch die bloße Annahme von solchen Zeitungen als eine Art Unterstützung und Mitarbeit an der Zeitung gedeutet wird“ [25].

Während der Kardinal keine Überwindung und kein Mißverständnis scheute, seine Qualifikation als Gesprächspartner zu reparieren, wies er in der Sache jede Nachgiebigkeit zurück. Faulhabers Wille zur Verteidigung der kirchlichen Grundrechte sprach sich 1934 in einem Protestschreiben[26] aus, das seinen Adressaten niemals erreichte. Im Auftrag der Fuldaer Plenarkonferenz sollte er darin Hitler persönlich die Beschwerden des deutschen Episkopats vortragen. Zwar wurde die Ausarbeitung des Kardinals in letzter Minute verhandlungstaktischen Rücksichten geopfert, dafür erwuchs aus ihren Wurzeln die weitverzweigte Denkschrift des Folgejahres[27], die wiederum der Feder des Münchener Erzbischofs entstammte. Die Erneuerung des Auftrags war ein Vertrauensvotum des Gesamtepiskopats für Faulhabers kirchenpolitische Lagebeurteilung in dieser Phase der Auseinandersetzung, für die Eindringlichkeit seiner Argumentation und die Ausdruckskraft seines Stils. Auf zahlreiche Fakten und Zitate gestützt, zielte die Denkschrift auf den Nachweis, „daß die von der Reichsregierung ... geforderte Trennung zwischen Rosenberg als Wortführer des geistigen Kulturkampfes und zwischen der Partei nicht mehr besteht“ [28]. Um das Recht auf Erwiderung in dem ungleichen publizistischen Tageskampf zurückzufordern, erinnerte der Verfasser nicht nur an die gesetzlichen Bindungen des Reichskonkordats, sondern in auffallender Häufigkeit und Stärke an Äußerungen Hitlers, sei es in früheren Reden oder seinem Buch, und setzte dabei voraus, „daß der Führer persönlich die friedliche Zusammenarbeit von Staat und Kirche und nicht den Kulturkampf will“ [29]. Es ist überflüssig festzustellen, daß dieses Memorandum den kirchenfeindlichen Kurs ebensowenig beeinflußte wie vorausgegangene Vorstellungen. Immerhin gab Hitler seine Geneigtheit zu erkennen, mit Kardinal Faulhaber das Schriftstück zu besprechen, hatte es damit aber so wenig eilig, daß darüber noch ein volles Jahr verstrich.

An die dreistündige Unterredung zwischen dem nationalsozialistischen Reichskanzler und dem Münchener Kardinal am 4. November 1936 knüpften sich große Erwartungen. Für die Kirchenpolitik der Regierung blieb sie eine Episode; um so spürbarer wirkte sie jedoch auf das Hitlerbild des Erzbischofs zurück. Einer nicht datierbaren Überlieferung zufolge soll dieser aus den Eindrücken vom Obersalzberg das Fazit gezogen haben: „Ich habe Satan ins Angesicht geschaut“.

---

25 Erzbischöfliches Sekretariat an Schriftleitung „Der deutsche Weg“, Oldenzaal; ebenso an Schriftleitung „Der Deutsche in Polen“, Kattowitz, 13. Dezember 1935. Nachlaß Faulhaber. Abschrift. In einem Antwortschreiben (Nachlaß Faulhaber) gab Maier-Hultschin seiner Bestürzung über den Bescheid des von ihm verehrten Kardinals Ausdruck.

26 Konferenz der deutschen Bischöfe an Hitler, 6./22. Juni 1934. Vgl. Episkopat 197 f.

27 Denkschrift der deutschen Bischöfe an Hitler vom 20. August 1935. Druck: K. Hofmann, Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats (Freiburg 1946) 25–51. (Zitiert: K. Hofmann, Zeugnis).

28 a.a.O. 30. 29 a.a.O. 51.

Faulhabers authentischer Bericht, den er tags darauf zur Informierung des Vatikans und der Mitbischöfe streng vertraulich niederschrieb, war jedoch auf einen anderen Tenor gestimmt. Nach einer Schilderung des Gesprächsablaufs wandte sich der Kardinal abschließend der Gestalt des Gastgebers zu:

> In der Auseinandersetzung hält sich der Führer mit einer imponierenden Sicherheit wie auch in seinen großen Reden auf der staatsmännischen Linie und das gibt ihm den Vorsprung, daß er, sobald man Einzelvorkommnisse vorbringt, diese abtun kann mit dem Wort: „Das sind ja nur Kleinigkeiten ...“ Der Führer beherrscht die diplomatischen und gesellschaftlichen Formen mehr, wie ein geborener Souverän sie beherrschte ... Er läßt die Dinge nicht an sich herankommen, wie in der Zeit der parlamentarischen Auseinandersetzungen die Regierungen taten, er steuert ihnen entgegen. Er entwickelt seine Gedanken affektvoll und doch sichtlich mit Selbstbeherrschung. Dazwischen kann er feierlich und beinahe weich werden, wie bei den Worten: „Der einzelne ist nichts. Der einzelne wird sterben. Kardinal Faulhaber wird sterben, Alfred Rosenberg wird sterben, Adolf Hitler wird sterben. Da wird man innerlich und demütig vor Gott.“ Der Reichskanzler lebt ohne Zweifel im Glauben an Gott. Er anerkennt das Christentum als den Baumeister der abendländischen Kultur ... Weniger klar steht das Bild der katholischen Kirche vor seinem Geist als göttlicher Stiftung, mit ihrer göttlichen, dem Staat gegenüber selbständigen Mission, mit ihrer geschichtlichen und kulturellen Größe[30].

Seinem Gesprächspartner hatte der Kardinal insofern widerstanden, als er dem Fanatiker des Monologs gegenüber doch ausgiebig und bestimmt zu Wort gekommen war. Andererseits hatte ihn der dunkle Glanz von Hitlers Wesen so in Bann geschlagen, daß er Wochen brauchte, die Benommenheit wieder abzuschütteln. Instinktiv und wahrscheinlich ohne spätere Reflexion hatte Faulhaber den Führer des Dritten Reiches an früheren Trägern der Staatsautorität gemessen, und der Vergleich war nicht zu Hitlers Ungunsten ausgefallen. Er wußte sich zu geben wie ein Monarch, und in den Regierungsgeschäften verlor er nie die Initiative. War aber, so muß man fragen, der Bischof nicht doch das Opfer einer gerissenen Dialogtechnik geworden, da er sich wenig widerstrebend von den Suggestionen einer ebenso großräumigen wie unkonkreten Geschichtsphilosophie ergreifen ließ, die sein ganzes Beschwerdematerial minimalisierte? Auch die von Hitler beliebte Pose der Kreatürlichkeit, der scheinbaren Dienstwilligkeit einem Herrn der Geschichte gegenüber, den er ab und zu in seinen Reden unter den christlichen Termini des Schöpfers, des Allmächtigen und der Vorsehung zur Ergriffenheit des Publikums anrief, ohne allerdings die dahinterstehende Identifizierung mit einem hypostasierten Über-Ich zu verraten, das alles hatte seine Wirkung auf den Kardinal nicht verfehlt. Er schied von Hitler in der Überzeugung, es bei aller Unzugänglichkeit im einzelnen mit einem Staatsmann von religiösem Verantwortungsgefühl zu tun zu haben. Das wiederum mußte die populäre Version befestigen, daß der Führer

30 Streng vertraulicher Bericht über die Aussprache mit Herrn Reichskanzler Adolf Hitler auf dem Obersalzberg am 4. November 1936 11 bis 14 Uhr. Schreibmaschinen-Ausfertigung vom 5. November 1936. S. 8 f. Nachlaß Faulhaber.

eigentlich das Beste wolle, von den Kirchenhassern und Parteiphilosophen in seinem Hofstaat jedoch auf die falsche Bahn gedrängt werde. Alle, die an dem Obersalzbergerlebnis nur über Faulhabers schriftliche Schilderung Anteil hatten, verspürten nichts mehr vom Fluidum der Begegnung und fanden in dem kargen Sachergebnis keinen Grund zu Optimismus. Insbesondere reagierte der Vatikan skeptisch und warnte vor übereilten Aktionen[31].

Wo immer man die Leitstellen für den Unterdrückungskampf gegen die Kirchen lokalisierte, ob Hitler befehligte oder gewähren ließ, an der Tatsache der Gegnerschaft änderte das auch für den Münchener Erzbischof nichts. Die Schwindelgefühle vom Gipfeltreffen hielten keineswegs einen fälligen Hirtenbrief auf, worin Anfang Dezember 1936 der bayerische Episkopat gegen die letzten Maßnahmen im Kirchenkampf protestierte[32]. Den ephemeren Charakter der Fühlungnahme mit Hitler enthüllte vollends der Entschluß Pius' XI., die Religionsfeindschaft des NS-Staates durch eine Enzyklika vor aller Welt aufzudecken. Bei der Planung und Formulierung fiel Kardinal Faulhaber eine hervorragende Rolle zu[33]. Er zählte nicht nur zu den fünf Oberhirten, die zur Berichterstattung ans Krankenlager des Papstes gerufen wurden, sondern erhielt auch den Auftrag, einen ersten Entwurf vorzulegen. Ungeachtet der späteren Erweiterungen durch Kardinalstaatssekretär Pacelli hat Faulhaber so dem durchdringendsten aller kirchlichen Proteste seine Handschrift aufgeprägt.

Kurz danach, Mitte 1937, rückte ein Prozeß wegen Kanzelmißbrauchs den Münchener Kardinal erneut in den Brennpunkt der Auseinandersetzung. Angeklagt war der Männerseelsorger Rupert Mayer, der seine unverblümte Predigtweise trotz wiederholter Verwarnung nicht geändert hatte, so daß er verhaftet und vor ein Sondergericht gestellt wurde. Abgesehen von der Popularität des Angeklagten erhielt das Verfahren dadurch exemplarische Bedeutung, daß sich der Kardinal mit dem vollen Gewicht seiner Autorität hinter den Angeklagten stellte und auf die Freiheit der Glaubensverkündigung nach Artikel 4 des Reichskonkordats pochte. Er tat dies in der Flammenzeichen-Predigt vom 4. Juli 1937[34], die als Zeugnis von Faulhabers Freimut Bestand haben dürfte. Freilich erweist sie zugleich die Begrenzung des bischöflichen Verteidigungswillens auf das eigentlich Kirchliche wie auch die Vergeblichkeit aller Abwehrbemühungen, da selbst eine Kernstellung wie die vertraglich gesicherte Predigtfreiheit nicht zu behaupten war. Obwohl das Gericht eine Haftstrafe verhängte, ließ sich die Gestapo fortan auf eine ähnliche, in die Öffentlichkeit getragene Kraftprobe nicht mehr ein, sondern entfernte, ein Zeichen wachsender Macht, mißliebige Geistliche durch außergerichtliche Schutzhaftmaßnahmen.

---

31 Vgl. Pacelli an Faulhaber, 16. November 1936. Nachlaß Faulhaber.

32 Hirtenwort der bayerischen Bischöfe vom 1. Adventssonntag 1936. Druck: K. Hofmann, Zeugnis 51–57.

33 Vgl. B. Schneider, Kardinal Faulhaber und die Enzyklika „Mit brennender Sorge" in dieser Zschr. 175 (1964/65) 226–228.

34 Druck: A. Koerbling, Pater Rupert Mayer (München ^{8}1954) 394–403.

Da die NS-Führung die Massenbeeinflussungsmittel in bisher nicht erlebter Steigerung für die weltanschauliche Gleichrichtung des Volkes einsetzte, wurde 1937 zu einem Jahr konzentrischer Angriffe. Erst als sich die totalitäre Dynamik im folgenden Frühjahr auf die Außenpolitik verlagerte, lockerte sich der publizistische Überdruck. Die Probleme wurden jedoch nicht geringer. Auf den Münchener Erzbischof wollte die Euphorie seines Wiener Amtsbruders Innitzer nicht überspringen, als dieser in der Hochstimmung des Anschlusses die Gegensätze zwischen Kirche und NS-Staat dahinschmelzen sah. Gegenüber Anregungen, es den österreichischen Oberhirten mit einer Vertrauenskundgebung nachzutun, verhielt sich Faulhaber abweisend. „In den Flitterwochen", so erwiderte er, „geben sich die Neuvermählten schöne Worte voll Lob und voll Anerkennung, während nach einer fünfjährigen Ehe mehr Aussetzungen gemacht und Tatsachen angeführt werden können." [35]

Solche Nüchternheit des Urteils hielt allerdings den Kardinal nicht ab, sich in der einen oder anderen Freundlichkeit der Staatsführung gegenüber zu versuchen. Den Zuhörern am Silvesterabend 1938 stockte der Atem, als Faulhaber in einer Predigt zum Lob der evangelischen Einfachheit, dargestellt in zeitgemäßen Ausprägungen, plötzlich fortfuhr: „Das ist ein Vorzug unserer Zeit: Auf der Höhe des Reiches haben wir das Vorbild einer einfachen und nüchternen, alkohol- und nikotinfreien Lebensführung." [36] In einem mehrseitigen, mit vielerlei Beispielen und Exkursen angefüllten Text mochte die fatale Huldigung vielleicht zurücktreten. Für viele Weggefährten des Kardinals war sie dennoch ein Schock. „Seit diesem Augenblick", so bekennt der obengenannte Pater Mayer, „war in meinem Herzen etwas gesprungen, was mich davon abhielt, mich dort noch einmal sehen zu lassen." [37] Es ist nicht ausgeschlossen, daß Faulhaber mit der Hervorhebung von Hitlers nicht ungefährlicher Einfachheit seine Verständigungsbereitschaft erneut bekunden wollte. Sie war nicht mehr selbstverständlich, nachdem gerade einige Wochen zuvor die Partei eine massive Mißfallensdemonstration gegen den Erzbischof inszeniert hatte. Der Gewaltausbruch folgte mit zwei Tagen Abstand dem Synagogensturm vom 9. November 1938 und war Teil einer Hetzkampagne „gegen das Weltjudentum und seine schwarzen und roten Bundesgenossen" [38]. Während Gauleiter Adolf Wagner unter dieser Parole in einer Massenversammlung agitierte, führte sein Stellvertreter ein Sonderkommando vor das bischöfliche Palais, um die Fassade eine halbe Stunde lang mit Steinen aller Kaliber zu bombardieren[39]. An das Begleitkonzert der Beschimpfungen hatte sich Faulhaber schon

35 Faulhaber an die bayerischen Bischöfe, 30. März 1938. DA Regensburg. Schreibmaschinen-Hektographie.

36 M. Faulhaber, Das Lied der neuen Zeit, die Einfachheit. Druck: Paulus (Vertrauliche Mitteilungen für Missionsorden) 16 (1939) 151–157, hier 157.

37 R. Mayer, Der Nationalsozialismus und meine Wenigkeit. Niederschrift von etwa Ende 1944. S. 18. Archiv der Oberdeutschen Provinz SJ, München. Abschrift. Für den Hinweis habe ich W. Suttner SJ zu danken.

38 So die Ankündigung der Versammlungsplakate.

39 Vgl. dazu Sturm auf den Bischofshof, 11. November 1938. Hektographierter Bericht Faulhabers zur Information des Klerus.

seit 1935 gewöhnen müssen, wo Zwischenrufer auf Parteikundgebungen den „Landesverräter" in „Schutzhaft" nach Dachau oder gar an den Galgen wünschten. Daß sein Name ungestraft verhöhnt werden konnte, dürfte den Kardinal um so tiefer getroffen haben, als er von Amts wegen, wie er meinte, äußerst ehrempfindlich war und keine Nachrede auf sich sitzen ließ, solange es noch juristische Gegenmittel gab. Jene in Parteikreisen seit Jahren geschürte Abneigung gab ihm wohl 1939 das Rücktrittsangebot an Pius XII. ein, um mit seiner Person das Hindernis eines Verständigungsfriedens aus dem Weg zu räumen[40].

Mit Kriegsausbruch geriet die nationalsozialistische Herrschaft endgültig auf das Gefälle eines extremen Radikalismus. Konnte bis zum Herbst 1938 Hitlers Regierungsbereich bei einiger Anstrengung des Begriffs noch als eingeschränkter Rechtsstaat gelten, so beschleunigte die Anrufung der Gewalt auch innenpolitisch die Perversion zum totalen Unrechtsstaat. Die Frage, inwieweit ein Kirchenführer und Kardinal in der Entfesselung des zweiten Weltkriegs als Hitlers überlegte Absicht entdecken konnte, kann hier auf sich beruhen bleiben. Dringlicher ist es, sich jenen Regierungsmaßnahmen zuzuwenden, die Faulhabers Gehorsamsabgrenzung vom Frühjahr 1933[41] auf eine beklemmende Belastungsprobe zu stellen begannen. Der Christ habe sich, so hieß es damals, der Staatsgewalt unterzuordnen, gleichviel ob ein Pilatus oder ein Nero auf dem Throne sitze. Die in Grenzen tolerierbare Autokratie eines römischen Statthalters schied als Vergleichsebene zunehmend aus. Welche Konsequenzen würden sich aber für die Träger des Hirtenamtes ergeben, wenn die Staatsautorität Verbrechen organisierte, die auch mit neronischen Kategorien nicht mehr zu messen waren?

Die neue Stoßrichtung auf elementare Lebensrechte wurde in der Euthanasie-Aktion erstmals voll erkennbar. Gegen die Ausmerzung „lebensunwerten" Lebens richtete der Erzbischof von München einen der aufrechtesten kirchlichen Proteste. Er fühle sich verpflichtet, so schrieb er dem Reichsjustizminister im November 1940, „Klage und Anklage dagegen zu erheben, daß seit Monaten Pfleglinge der Heil- und Pflegeanstalten in Massen hinter den Anstaltsmauern auf dem Wege der Euthanasie beseitigt werden"[42].

Der relative Erfolg der Beschwerdewelle gegen die Ermordung Geisteskranker konnte den Glauben nähren, im Ernstfall den Geboten der Menschlichkeit doch noch Geltung zu verschaffen. Die Hoffnung war vergeblich, obschon der Kardinal zunächst nicht mehr als das Vorspiel zur Judenvernichtung erfassen sollte. Faulhabers Entsetzen über den Deportationsbefehl spiegelt ein Schreiben an den Episkopatsvorsitzenden Bertram wieder. Einleitend berichtete er, daß, wie vor einigen Wochen in Wien, nun auch in München „die Nichtarier in brutaler Form und

---

40 Vgl. A. Martini, Pio XII e Hitler, in: La Civiltà Cattolica 116 (1965) 342–354, hier 354.

41 Vgl. Anm. 18.

42 Faulhaber an Gürtner, 6. November 1940. Druck: J. Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz (München 1946) II, 359–364, hier 360.

unter unmenschlichen Auflagen nach Polen abtransportiert" würden. Sodann fuhr er fort:

> Es spielen sich dabei, wenn auch die Hauptarbeit im Dunkel der Nacht erledigt wird, Szenen ab, die in der Chronik dieser Zeit einmal mit den Transporten afrikanischer Sklavenhändler in Parallele gesetzt werden. Aus Laienkreisen, aus beteiligten und unbeteiligten, werde ich gefragt, ob die deutschen Bischöfe, die einzigen, die in solchen Stunden zu reden den Mut hätten, nicht für diese für den Abtransport bestimmten Mitmenschen etwas tun könnten, um wenigstens die unbeschreiblichen Härten beim Abtransport zu mindern. Ein Eintreten für die Nichtarier im allgemeinen; ein Hinweis auf die Selbstmorde, die in der Nacht des Abtransportes vorkamen; eine Forderung, daß von Kopf zu Kopf eine Untersuchung angestellt werde, ob die einzelnen auf deutschem Boden geboren seien und sich keinerlei staatsfeindliches Verbrechen zuschulden kommen ließen, wird freilich bei den Organen, die mit der Durchführung der Ausweisung beauftragt sind und die rassischen Grundsätze blind annehmen, kein Verständnis finden.

Angesichts dieser Vorgänge gab Faulhaber dem Breslauer Kardinal zu erwägen, „ob wir nicht durch eine Eingabe an höchster Stelle oder an der ausführenden Stelle unserer menschlichen und oberhirtlichen pflichtmäßigen Teilnahme Ausdruck verleihen müßten, damit wenigstens die härtesten Härten, die einmal auf unser Volk zurückfallen, vermieden werden" [43].

Was dem Münchener Erzbischof später noch an fragmentarischen und schwer kontrollierbaren Informationen über die Vernichtung des europäischen Judentums zufloß, wird sich vermutlich nie mehr zuverlässig nachprüfen lassen. Für ihn verlor sich die Spur der jüdischen Mitbürger nach der gewaltsamen Verschleppung in den Weiten des östlichen Kriegsgebiets. Zweifellos wurden die lebensgefährlichen Einzelangaben und Gerüchte, die über die Endlösung kreisten, auch im Gremium der deutschen Bischofskonferenz diskutiert, wo die unvorstellbare Wirklichkeit schärfere Konturen gewinnen mochte. Dennoch muß man bezweifeln, ob das Faktum des systematisierten Massenmordes von den einzelnen Oberhirten tatsächlich realisiert wurde, oder ob sich nicht die Monstrosität des Verbrechens auch an manchen von ihnen als undurchdringlicher Geheimnisschutz auswirkte. Für den Münchener Kardinal erhebt sich diese Frage auf Grund eines Rundschreibens an den Klerus[44], das Faulhaber Mitte Juni 1945, also fünf Wochen nach der Kapitulation, herausgab. Neben den Seelsorgsaufgaben des Neubeginns berührt er darin auch die Kollektivschuldthese und weist die Behauptung zurück, „jeder im deutschen Volk sei mitverantwortlich für die Greuelzustände in Dachau oder Buchenwald". In diesen und anderen Lagern seien himmelschreiende Unmenschlichkeiten vorgekommen, die jeder vernünftige Mensch verabscheue. Für diese grauenhaften Vorkommnisse und Zustände, die von einzelnen Unmenschen verschuldet seien, könnten aber nicht einmal alle Parteimitglieder, geschweige denn das ganze Volk an-

---

43 Faulhaber an Bertram, 13. November 1941. DA Regensburg. Abschrift.

44 Pastorale Richtlinien. An den Klerus der Erzdiözese München. Schreibmaschinen-Hektographie mit Schlußteil: München, Mitte Juni 1945. M. Card. Faulhaber, Erzbischof.

geklagt werden. Jedes Wort der Kritik oder jede Aussage über Verhältnisse im Lager wären mit der Einlieferung in Dachau und einem grausamen Tod beantwortet worden.

An der bischöflichen Nachkriegsäußerung zum Konzentrationslagerkomplex fällt auf, daß sie sich auf sogenannte Schutzhaftlager beschränkt, das Phänomen der Vernichtungslager also gar nicht berührt. Das hatte zur Folge, daß die dunkelsten Kapitel von Hitlers Verbrechensbilanz gar nicht aufgerollt wurden, sei es, daß der Kardinal sie nicht kannte oder noch immer nicht glauben konnte. Freilich mußte die lärmende Beschuldigungskampagne, die über die besiegten Deutschen mit Vehemenz hereinbrach, nicht allen Behauptungen der Kriegsgegner notwendig den Stempel der Glaubwürdigkeit aufdrücken. Höchst erstaunlich bleibt es trotzdem, daß die Geheiminformationen der Kriegszeit den Horizont Faulhabers so wenig geweitet hatten, daß sein Blick über Dachau und Buchenwald nicht hinausdrang und die Vernichtungsstätten im Osten außerhalb seines Gesichtsfelds blieben. Hätte er eine wenigstens rudimentäre Vorstellung vom planvollen Massenmord am Judenvolk besessen, so hätte er wohl Bedenken tragen müssen, von den nationalsozialistischen Greueln zu der gewiß ebenfalls inhumanen Luftkriegsführung der Alliierten eine Querverbindung zu ziehen, wie er das im gleichen Schreiben versuchte.

Immerhin liefert die erste Nachkriegskundgebung des Münchener Erzbischofs zuverlässige Hinweise, warum Faulhaber an seiner Auffassung von staatsbürgerlicher Loyalität allen Anfechtungen zum Trotz festhielt, bis der innere Bankrott des Dritten Reiches auch äußerlich vollstreckt und die Prämissen unentwegter Obrigkeitstreue als Fiktion bloßgestellt waren. Nur wo der grandiose Machtmißbrauch Hitlers nüchtern analysiert wurde, hatte sich der Zwang ergeben, die religiös verankerte Gehorsamspflicht von unzutreffenden Voraussetzungen zu lösen und auf eine neue Grundlage zu stellen.

Für den Gewissenskampf der Umorientierung suchte die innerdeutsche Opposition in Kardinal Faulhaber einen Gesinnungsverwandten. Es war Carl Goerdeler, designierter Reichskanzler des Schattenkabinetts und Anwalt einer unblutigen Ausschaltung Hitlers, der im Frühjahr 1943 im Münchener Palais vorsprach. Ob die Unterredung beim Anschneiden des Hauptthemas wirklich so brüsk abgebrochen wurde, wie der Kardinal der Gestapo gegenüber vorgab, ist unwahrscheinlich und von geringerer Bedeutung[45]. Ebenso besteht Einigkeit darüber, daß kein Dokument aus der NS-Zeit kritischer gelesen werden muß als ein Vernehmungsprotokoll der Geheimpolizei. Dennoch spricht einiges dafür, daß der Kardinal allenfalls mit situationsbedingtem Nachdruck im wesentlichen vertrat, was er zu Protokoll gab und unterzeichnete. Vor dem Gestapobeamten setzte Faulhaber auf die Einleitungsfrage zu folgender Erklärung an:

45 Vgl. dazu G. Ritter, Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung. Taschenbuchausgabe (München 1964) 515 Anm. 19.

> Ich bin erschüttert, in einer Sache gefragt zu werden, die, wenn es sich auch um weit zurückliegende Termine handelt, Männer betrifft, die, wie wir heute wissen, das himmelschreiende Verbrechen des 20. Juli vorbereitet und durchgeführt haben. Ich bin erschüttert, weil ich als Bischof das Verbrechen eines Mordplanes und vollends eines Planes gegen das Staatsoberhaupt vor aller Welt verdammen und brandmarken muß. Weil ich vor dem 20. Juli einen solchen Wahnsinn, der unser Volk in das furchtbarste Chaos gestürzt und den Bolschewismus in der radikalsten Form zum Siege geführt hätte[46]. Weil ich persönlich die Verehrung zum Führer seit der langen Aussprache vom 4. November 1936 mir bewahrt habe[47].

Wie viele, oder besser wie wenige der Landsleute Kardinal Faulhabers im Sommer 1944 anders dachten, wie wenige tatsächlich willens gewesen wären, gegen die durch Unmenschlichkeit und Zerstörungswahn ausgehöhlte formale Legalität und für das Risiko des Aufruhrs zu optieren, das bekennen zu müssen, hat der Gang der Geschichte den Deutschen in ihrer Gesamtheit bis auf verschwindende Ausnahmen gnädig erspart. Das Scheitern des Putsches warf die Zukunftsmöglichkeiten wieder auf das qualvolle Dilemma zurück: Kampf für den Fortbestand des Reiches unter Hitler oder bedingungslose Kapitulation. Es gibt zu denken, wenn ein konsequenter Regimegegner wie Rupert Mayer in der Ausweglosigkeit dieser Monate klagte: „Es ist schon furchtbar, daß man wünschen muß, daß wir den Krieg verlieren." [48]

Nichts beleuchtet gespenstischer Faulhabers Auffassung vom Schicksalskampf seines Volkes wie die Weggabe eines pfleglich bewahrten Erinnerungsstückes in der Agonie des Dritten Reiches. Daß er die Trennung als patriotisches Opfer empfand, belegt die von eigener Hand niedergeschriebene Abgabequittung[49], die sich der Kardinal von der Ablieferungsstelle durch Stempel und Unterschrift bestätigen ließ. Sie lautet:

> Heute, am 7. Februar 1945, hat Kardinal Faulhaber, München 2, Promenadestraße 7, bei der Sammelstelle am Stachus seine guterhaltene feldgraue Uniform als ehemaliger Feldpropst abgeliefert, bestehend aus Tuchhose, Gehrock und Mantel.

Fast auf den Tag genau drei Monate später brachen die Reste von Hitlers Macht auseinander.

Zwischen den Kriegsausgängen von 1918 und 1945 hatte der Kardinal von München eine der bewegtesten Epochen europäischer Geschichte mitgestaltend durchschreiten müssen. Es war ein Stück Apostelerbe, wenn er dabei oftmals dahin geführt wurde, wohin er nicht wollte. In Ordnungsvorstellungen großgeworden, die die Revolution mit schroffer Hand beiseitestieß, fühlte er sich in seinen tiefsten Gefühlen gekränkt. Daß die idealisierte mittelalterliche Zweieinheit von Kirche und Staat aufgeschlossen werden sollte zugunsten einer unbegrenzten Pluralität gesellschaftlich gleichrangiger Mächte, erschien ihm unheimlich und verhängnisvoll.

---

46 Der Satz ist nicht zu Ende geführt. Vermutlich zu ergänzen: „nicht für möglich gehalten hätte".
47 Vernehmungsprotokoll der Staatspolizeileitstelle München vom 21. August 1944. Nachlaß Faulhaber. Abschrift.
48 B. Hofmann, Erinnerungen an P. R. Mayer 10. Archiv der Oberdeutschen Provinz SJ, München. Abschrift.
49 Nachlaß Faulhaber.

Infolgedessen fand er nur langsam und widerstrebend ein positiveres Verhältnis zu den Verfassungsgrundlagen des Weimarer Staates. Schon in dieser mißtrauischen Anbequemung erwies er sich als ein Kirchenfürst, der mit einer zur Starre neigenden Prinzipientreue am bewährten Alten festzuhalten suchte. Der Mut zum Widerspruch war ihm angeboren und nicht leicht zu brechen, solange er an den Prinzipien des kirchlichen Selbstverständnisses eine Stütze fand. Im trotzigen Pochen auf die Unwandelbarkeit solcher Prinzipien war er mehr ein Sproß des katholischen 19. als des 20. Jahrhunderts und stemmte sich Entwicklungen entgegen, die wohl noch der Abklärung bedurften, aber nicht schlechtweg falsch waren.

Kaum war der Kardinal in der demokratischen Nachkriegswirklichkeit von Weimar einigermaßen heimisch geworden, da brach mit der totalitären Massendiktatur des Nationalsozialismus etwas so grundstürzend Neues in die gewohnte Vorstellungswelt ein, daß alle kirchenpolitischen Navigationshilfen der Vergangenheit den Dienst versagten und nicht einmal die Antwort der Negation dafür bereithielten. Nach flüchtigen Anfangshoffnungen richtete sich Faulhaber bald in der Defensive ein, ohne den Gedanken an einen Ausgleich ganz zu begraben. Im Ringen um die Bewahrung des kirchlichen Rechtsbodens hat er sich so mutig geschlagen wie wenige seiner Amtsbrüder. Das schloß nicht aus, daß ihn sein impressionables Naturell leicht zur Überschätzung eines freundlichen Details verführte und zu Versöhnungsgesten bewegte, die nüchternen Beobachtern deplaziert erschienen. Zu heftigeren Impulsen und ihrer rhetorischen Darstellung fähig als etwa der skeptische, reservierte und publikumsscheue Kardinal Bertram, ließ Faulhaber das Pendel sowohl in Richtung Widerstand, wie in Richtung Anpassung stärker ausschlagen als andere Oberhirten.

Auf die Stabilisierung von Faulhabers Ruf als Regimekritiker waren Schematisierungsdrang und Trägheit der öffentlichen Meinung nicht ohne Einfluß. Während es Erzbischof Gröber niemals mehr gelang, durch spätere Akte der Gegnerschaft das Odium des Vertrauensvorschusses von 1933 auszulöschen, profitierte der Münchener Kardinal von der Umkehrung solcher Aufeinanderfolge. Nach den Adventsansprachen wollten die Zeitgenossen über seine Einstellung zum Nationalsozialismus so gründlich und endgültig Bescheid wissen, daß sie manches Anknüpfungsexperiment mit größerer Nachsicht quittierten, als es vermutlich die Geschichtsschreibung tun wird.

Früh gerühmt und nie verstummend, drang Faulhabers Stimme über den Kirchenraum weit hinaus und hatte namentlich in den angelsächsischen Ländern ein starkes publizistisches Echo. War er nach außen der markanteste und vernehmbarste Sprecher des deutschen Episkopats, so bestätigte ihn die Bischofskonferenz wiederholt in der Rolle des Wortführers. Auf der Kanzel beeindruckte der Kardinal durch die gebieterische, bisweilen auch schroffe Bestimmtheit seiner Bekenntnisse. Souverän, kraftvoll und zielbewußt schien er von Natur zum Tragen höchster Verantwortung berufen. Dennoch hatte seine Führungskraft Grenzen. Der

Fundus überlieferter Anschauungen, aus dem sich seine Standhaftigkeit erneuerte, war zugleich eine Fessel. Der Maxime zuliebe, wer Zweifelnde führen wolle, müsse dem eigenen Zweifel die Brust verschließen, hat der Münchener Erzbischof manche Anfechtung mit sich selbst ausgetragen und seinen Hörern den Nachvollzug labiler Gewißheiten durch einen lapidaren Gestus zu erleichtern versucht. Faulhabers Führerschaft erlahmte, sobald anerkannte Grundsätze und Präzedenzfälle das Geleit versagten. So war es ihm wie den allermeisten nicht gegeben, in der radikal neuen, unerhörten Grenzsituation einer modernen Tyrannis wenigstens für sich selbst eine ebenso neue und unerhörte Antwort zu wagen.

Aller Religionsbedrückung zum Trotz vermochte der Kardinal offensichtlich nicht ganz Herr zu werden über Hitlers persönliche Ausstrahlung und eine spontane Bewunderung für seine politischen Künste. Damit verstrickte er sich in das gemeindeutsche Mißverständnis, daß der Führer des Dritten Reiches im Grunde nicht wisse und wolle, was finstere Elemente in seiner Umgebung an Schlimmem und Schrecklichem anrichteten. Faulhabers Interpretation seiner Hitlerunterredung verhinderte oder verlangsamte zumindest die Einsicht in den Reihen des Episkopats, daß nicht Rosenberg oder Schirach oder Bormann, sondern Hitler selbst Zentrum und Motor des totalitären Unterwerfungsdranges war, der die Kirche systematisch einschnürte, um sie am Ende zu erdrosseln. Neben Bertrams Bedachtsamkeit war es wesentlich Faulhabers Lagebeurteilung auf der Fuldaer Konferenz 1937 zuzuschreiben, wenn dem Gesamtepiskopat der Schritt zu einer härteren Verteidigungstaktik, die auf den Spuren der Papstenzyklika von der Klage zur Anklage übergegangen wäre, nicht gelang[50]. Indem man aber fortfuhr, nur gegen die Symptome der Bedrückung zu protestieren, verbaute man sich und den Gläubigen den Blick auf die wesensimmanente Christentumsfeindlichkeit eines von Hitler gesteuerten Nationalsozialismus.

Ein nicht unkritischer Bewunderer schrieb zur Beisetzung des Kardinals: „Ein Geheimnis wird um seine Gestalt bleiben, obgleich er im Urteil der Geschichte sicher nicht zu den schwankenden, sondern zu den ragenden Gestalten gehören wird." [51] Zur Vorwegnahme der geschichtlichen Wertung ermutigte zweifellos die frühe Überhöhung von Faulhabers Figur ins Monumentale. Einem Gesamtbefund wird sich die Forschung aber erst nähern, wenn sie die bewegte Innenseite dieses Kardinalslebens in ihre Betrachtung einbezieht. Und will sie vollständig sein, so wird sie die Schwankungen, unter denen sich Michael Faulhaber zur Geradheit überwand, nicht verschweigen dürfen. Einem der Geprüftesten auf dem Münchener Bischofsstuhl kann es indessen nicht zur Unehre gereichen, weniger Denkmal und mehr Mensch zu sein.

---

50 Vgl. Preysing an Bertram, 26. Oktober 1937. Inhaltlich wiedergegeben in W. Adolph, Hirtenamt und Hitlerdiktatur (Berlin 1965) 157.

51 H. Lang, Michael Kardinal Faulhaber, Erzbischof von München und Freising, zum Gedenken (München 1952) 11.

Standorte der Kafkadeutung

Paul Konrad Kurz SJ

Zu Lebzeiten nur von Freunden gekannt, bald nach seinem Tod von namhaften Schriftstellern (H. Hesse, A. Döblin, K. Tucholsky) gewürdigt, in den folgenden drei Jahrzehnten zu literarischem Weltruhm aufgestiegen, zuerst in Frankreich und den Vereinigten Staaten, nach dem Krieg in Deutschland und im landsmännischen Prag, schließlich zur Kenntnis genommen in Ostberlin und den Ländern des Kommunismus: Franz Kafka, an Breite und Dichte den Nachruhm Hölderlins übersteigend, als Gegenstand literarischer Darstellung und Deutung in vorderster Reihe unter den deutschen Schriftstellern mit Th. Mann und B. Brecht. Als Kafka 1924 an Kehlkopftuberkulose starb, schickte man sich an, ihn als abseitigen Vertreter des Expressionismus zu etikettieren, als krankhaften Dichter des Grauens. In der Folge übte sein Werk auf die inmitten Gebrauchs-, Verbrauchs- und Kriegsmaschinen zunehmend ratlos werdenden Maschinisten eine kaum widerstehliche, hier und dort vehemente Faszination aus. War es die Warnschrift eines Propheten? Bestätigte es eine Gemeinerfahrung? Sprach der Phänotyp aus den Lettern, jenes Individuum, das die Veränderungen, Krisen, Strebungen, Verluste, die Kräfte und Spannungen der Zeit hellsichtig wahrnimmt und die charakteristischen Züge der Epoche typisch darstellt? Oder schrieb vielleicht doch „nur" der scheiternde Bürger, der Junggeselle, abseitige Künstler? Sphinx-Gebilde aus reinem Ich und Nicht-Ich vor den Pyramiden der Nicht-Gesellschaft?

Als jüdischer Schriftsteller und entartete Kunst wurde Kafka in den dreißiger Jahren aus Deutschland verbannt. Die vom zionistischen Verleger Salman Schocken 1935 in Berlin begonnene Gesamtausgabe wurde in Prag weitergeführt. Emigrierte Schriftsteller verbreiteten das Werk in der Neuen Welt. Von dort schlug nach dem Krieg die Kafka-Welle ins alte Europa zurück. Aus Princeton schrieb 1947 H. Broch: „Im Augenblick ist Kafka die große Mode, und wahrscheinlich hat kein einziger von all den Kritiker-Knaben die wahre Größe Kafkas wirklich erkannt: daß hier ein Mensch ohne jede Kunstabsicht, geschweige Literaturabsicht einfach wie aus einem traumhaften Zwang heraus etwas aufgeschrieben hat, das Realitätseinsicht höchsten Grades gewesen ist; bei ihm ist das Ur-Erlebnis intakt geblieben, und trotzdem hat selbst er die Niederschrift als unmoralische Blasphemie empfunden, denn sonst hätte er nicht die Verbrennung seiner Manuskripte angeordnet."[1] Kafkas

1 Hermann Broch, Ges. Werke, Bd. 8 (Zürich 1957) 282. – Daß Kafka „ohne jede Kunstabsicht" geschrieben habe, ist ein Mißverständnis Brochs, das inzwischen gründlich widerlegt wurde. Der hoch bewußte Broch hatte eine Vorliebe für das vermeintlich naive Erzählgenie.

Name war wie der von A. Gide und Picasso „eines der Losungsworte, an denen die jungen Schöngeister von Cambridge bis Kairo, von Salzburg bis San Francisco sich erkannten", vermerkt Klaus Mann († 1949) in seinem Lebensbericht „Der Wendepunkt". Er bedauerte das Modische an Kafkas Nachruhm und meinte, daß „man sich beinahe schämen muß, einen Dichter zu lieben, der von so vielen Snobs und Schmöcken gepriesen (wenn auch nicht immer gelesen oder gar verstanden) wird"[2]. Seit der zweiten Ausgabe der Gesammelten Werke (New York und Frankfurt 1950 ff.) gehört Kafka zur Pflichtlektüre angehender Literaten. Der Jüngerlose wurde zum Lehrer. Der zeitlebens Einsame fand posthum die Gesellschaft. Der einst zum krankhaften Außenseiter Gestempelte hat es zum Schulautor, der Verfemte zum Klassiker gebracht[3]. Volkshochschulen nehmen ihn in ihr Repertoire auf. Die Nachhut der Bildungsbeflissenen läßt sich in Sachen „Urteil" und „Gesetz" informieren. Die erste deutschsprachige Dissertation über Kafka erschien 1941 in der Schweiz[4]. Heute steigt die Anzahl wissenschaftlicher Publikationen ins Unübersehbare. Die von R. Hemmerle zusammengestellte Kafka-Bibliographie (München 1958) zählt gegen siebzehnhundert Titel und Hinweise, die von Harry Järv (Malmö 1961) beinahe fünftausend. Heinz Politzer hat in seinem neuen Kafka-Buch rund zweihundertfünfzig weitere Titel nachgetragen[5].

Was Kafka selbst veröffentlichte, füllt einen einzigen Band. Seine, nicht eindeutige, Bitte an den Freund und Nachlaßverwalter Max Brod ist bekannt: „... meine letzte Bitte: Alles, was sich in meinem Nachlaß an Tagebüchern, Manuskripten, Briefen, fremden und eignen, Gezeichnetem und so weiter findet, restlos und ungelesen zu verbrennen, ebenso alles Geschriebene oder Gezeichnete, das Du oder andere, die Du in meinem Namen darum bitten sollst, haben."[6] Es ist Brods Verdienst, den Nachlaß gerettet und publiziert zu haben. Die Gesamtausgabe umfaßt bisher neun Bände. Ein Teil der Briefe ist unveröffentlicht. Eine kritische Ausgabe steht noch aus. Der Hauptmangel der gegenwärtigen Ausgabe besteht in der Unordnung, im Ineinander- und Auseinanderarbeiten und in der fragwürdigen Betitelung einiger Manuskripte durch den Herausgeber. Die Anordnung der Ausgabe liegt zum Teil in Brods schrittweiser Hervorholtaktik begründet, die gelegentliche Textproblematik in der schweren Lesbarkeit der Manuskripte und im Interpretationswillen Brods.

Kafka ist von den deutschsprachigen Epikern unseres Jahrhunderts der am meisten änigmatische. Außer Literarhistorikern haben sich Philosophen und Psychia-

---

2 Klaus Mann, The Turning Point (1944). Erweiterte deutsche Fassung: Der Wendepunkt (Frankfurt 1952, posthum) 232 u. 347.

3 Vgl. dazu Dichtung im Unterricht, Bd. 9: Franz Kafka. Sieben Prosastücke. Ausgewählt u. interpretiert von Franz Baumer (München 1965). – Wilhelm Königs Erläuterungen zu den Klassikern, Bd. 279: Erläuterungen zu Franz Kafkas Erzählungen (Hollfeld/Ofr. o. J.).

4 Herbert Tauber, Franz Kafka. Eine Deutung seiner Werke. Diss. Zürich 1941.

5 Heinz Politzer, Franz Kafka, der Künstler (Frankfurt: S. Fischer 1965) 512–525.

6 Nachwort zu Kafkas „Prozeß" (Frankfurt 31946) 316 f., vgl. 317 f. Zu Kafkas „vorletztem Willen" siehe Politzer a.a.O. 418 ff.

ter, Theologen und Zeitkritiker, Soziologen und Nationalisten, Bürger und Marxisten an der Ausdeutung und Enträtselung beteiligt. Manch einer zöge gern den Löwenanteil der Beute auf seine Seite, sähe die eigene Meinung durch Kafka bestätigt, argumentierte mit dem Dichter. Brod selbst hat an seinem Deutungswillen des Kafkaschen Werkes keinen Zweifel gelassen. „Was ich betone und was, wie ich glaube, meine Darstellung Kafkas von anderen Darstellungen (z. B. von Schoeps, Vietta, Stumpf) unterscheidet, ist die Tatsache, daß ich das Positive, Lebensfreundliche, liebevoll Wirkende und im Sinn eines recht erfüllten Lebens Religiöse, nicht aber Selbstverlorenheit, Lebensabgekehrtheit, Verzweiflung, ‚tragische Position' für sein entscheidendes Wort halte." In „Franz Kafkas Glauben und Lehre", der Ergänzung zur Biographie, unterschied Brod dann ausdrücklich zwischen dem Kafka der Aphorismen (Tagebücher) und dem Kafka der erzählenden Schriften. „Der Kafka der Aphorismen hat das ‚Unzerstörbare' im Menschen erkannt, er hat zu dem metaphysischen Kern der Welt ein positives gläubiges Verhältnis. Er ist ein religiöser Held vom Rang eines Propheten, ... des Himmels, des Transzendenten im Wesentlichen gewiß ... Der Kafka der Romane und Novellen zeigt den irrenden Menschen in all seinen Schrecken, seiner Verlassenheit, ... der den Zusammenhang mit eben jenem ‚Unzerstörbaren' ... verloren hat." [7] Damit sind wir bei der ersten und grundlegenden Kafka-Deutung, der Brodschen angelangt.

Die religiösen Kafka-Deutungen

Brods Kafka-Deutung ist unter allen die positivste. Sie deutet die Richtung des Positiven jüdisch-religiös. Nach Brod gehört Kafka „in die Reihe der Erneuerer jüdischen Glaubens". „Sein Monotheismus", schreibt er, „war lauter und in ehrlicher Gewissensprüfung errungen, er lebte wirklich das, was Kierkegaard als ein ‚durchsichtig-sich-auf-Gott-Gründen' beschreibt, mit all den Kühnheiten, Gefahren und Leiden, die aus solch einem paradoxen Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen entstehen." [8] Daß Brod angelegentlich interessiert war, „einen Kafka nach dem Ebenbild seiner selbst zu erschaffen" [9], einen zionistischen Kafka, darüber sind sich heute die meisten Literarhistoriker einig.

---

7 Max Brod, Franz Kafka. Eine Biographie (Berlin, Frankfurt ^{3}1954) 207; ders., Franz Kafkas Glauben und Lehre. Kafka und Tolstoi (München 1948) 7. Siehe auch Brods Nachworte zu den Romanen „Prozeß" und „Schloß". Gegen Brods Unterscheidung eines Kafka der Aphorismen und eines Kafka der Romane und Novellen wendet sich Dieter Hasselblatt, Zauber und Logik. Eine Kafka-Studie (Köln 1964) 190. Was Brod vereinfachte und überbetonte, will Hasselblatt gänzlich leugnen, eine kaum weniger extreme Behauptung.

8 M. Brod, Franz Kafkas Glauben und Lehre, 85 u. 90. Brod verneint, daß Kafka „das Bedürfnis empfand, Gott außerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu finden. Nie hat Kafka ein solches Bedürfnis empfunden, die jüdische Gemeinschaft zu verlassen. Im Gegenteil ... Kafka hat in seinem weiteren Leben diese Bande zur jüdischen Gemeinschaft immer fester geknüpft" (ebd. 54). M. Brod hat seine Interpretationsrichtung weitergeführt in: Verzweiflung und Erlösung im Werk Franz Kafkas. Frankfurt 1959. – Einen anderen Akzent jüdisch-zionistischer Kafka-Deutung setzte Margarete Susmann, Das Hiob-Problem bei Franz Kafka, in: Der Morgen 5 (1929) 31–49. M. Brod hat die zionistische Hiob-Deutung in seine Kafka-Biographie aufgenommen (a.a.O. 214 f.).

9 Hans Mayer, Kafka und kein Ende, in: Ansichten zur Literatur (Hamburg 1962) 56.

Jüdisch-religiös, aber vorab negativ deutet H. J. Schoeps Kafkas Werk. Schoeps meint, „daß es sich bei ihm um abtrünnig gewordenes Glaubensgut handelt, ja geradezu um eine Theologie des Abgefallenseins, der Heillosigkeit, in der verzweifelt nach dem Heil gesucht wird. Nur die jüdische Theologie kennt das Phänomen echter Unheilsgeschichte, daß heilsgeschichtliche Sachverhalte sich in ihr striktes Gegenteil verwandeln, und das Strukturprinzip der Offenbarung: daß das Gesetz weiterregiert in der Weise der Abwesenheit." „Der verlorene Gehalt kann zwar nicht mehr Erkenntnisinhalt werden, aber die Richtung, in der zu suchen wäre, ist noch visierbar." Schoeps hält Kafkas Werk für „Quellenschrifttum einer negativen Religion". Doch gebe es „in Kafkas persönlichem Leben" eine „Messiashoffnung"[10]. Von katholischer Seite schlug der Franzose Rochefort eine ähnliche Interpretationsrichtung ein, führte sie aber apologetisch weiter. Rochefort spricht von einer Religiosität der „Verneinung" auf dem Untergrund jüdisch-messianischer Tradition. Gegen seinen eigenen Willen und „trotz übermenschlicher Anstrengungen hat Kafka sein Ziel, das Absolute in der Verneinung, nicht erreicht: er konnte den Beweis nicht erbringen, daß die Welt feindlich und kalt, der Himmel leer, das Gesetz nicht vorhanden und alles absurd ist ... Er kann die Hoffnung, die ihn quält und erbittert, nicht loswerden, ... muß erkennen, daß es im Menschen etwas Unzerstörbares gibt." R. Guardini machte im Geleitwort zu Rocheforts Buch die gewichtige Feststellung: „Bei Kafka ist die Personalität Gottes zergangen."[11]

Eine Position, nicht auf der gleichen Linie, aber zwischen Brods theologisch positiver und Schoeps negativer, nimmt Martin Bubers Kafka-Deutung ein. Buber interpretiert Kafka von einer grundsätzlichen theologischen Deutung des Judentums her. „Der Jude", schreibt er, „sofern er nicht vom Ursprung getrennt ist, auch noch der exponierteste Jude, also Kafka, ist geborgen. Alles geschieht ihm, aber es kann ihm nichts geschehen. Wohl vermag er sich nicht mehr ‚im Versteck deiner Flügel' (Ps 61, 5) zu bergen, denn der Zeit, in der er lebt, und mit ihr ihm, ihrem exponiertesten Sohn, verbirgt Gott sich; aber in der Tatsache des Naturverborgenseins Gottes, um die er weiß, ist er geborgen ... Er (d. i. Kafka) beschreibt aus innerster Kenntnis, die Welt des geläufigen Weltlaufs, er beschreibt aufs genaueste das Walten der fauligen Dämonien, das den Vordergrund füllt ... Sein unausgesprochenes, stets gegenwärtiges Thema ist die Entrücktheit des Richters, die Ent-

---

10 Hans Joachim Schoeps, Theologische Motive in der Dichtung Franz Kafkas, in: Die Neue Rundschau (1951) 21, 32, 37. Literarkritische Interpretationen wehren sich mit Recht gegen Schoeps, wenn er im Schloßroman „Schloß" mit „Himmel", „Dorf" mit „Menschenwelt" gleichsetzt. – Über Kafkas Werk als „Theologie ohne Gott" sprach Günther Anders schon 1934. Siehe G. Anders, Kafka pro und contra (München: Beck ²1963) 110 S. Von der „Hieroglyphenschrift einer negativen Religion" spricht auch Volkmann-Schluck in seinem Aufsatz: Bewußtsein und Dasein in Kafkas „Prozeß", in: Die Neue Rundschau (1951) 32. Eine anti-zionistische Grundhaltung Kafkas belegt Maurice Blanchot aus Kafkas Tagebüchern, in: A. Flores und H. Swander, Franz Kafka today (Madison 1958) 206 f.

11 Robert Rochefort, Kafka ou l'Irréductible Espoir (Paris 1947); übersetzt: Kafka oder die unzerstörbare Hoffnung (Wien, München 1955) 23, 25, 20. Unseres Erachtens überinterpretiert Rochefort Kafkas Intention als Wunsch zum „Nichts", sein persönliches Leben als „systematische Selbstzerstörung" (25). Das Problem des Nicht-sich-entscheiden-Könnens, der Ambivalenz, des ängstlichen Sich-Verwahrens, die auch psychologisch bedingte Unfähigkeit zur Hingabe an eine Person (auch und gerade des andern Geschlechts), jenes „Zögern vor der Geburt", die Probleme der Spaltung, das grundsätzliche Mißtrauen gegenüber dieser Welt sieht Rochefort zu wenig.

rücktheit des Schloßherrn, die Verborgenheit, die Verfinsterung, die Finsternis ... So ist das Geborgensein des Juden in der Finsternis – ein von dem des Christen wesenhaft verschiedenes – beschaffen." Buber meint sogar, in Kafka den Vertreter eines „Paulinismus ohne Christus" erkennen zu können, d. h. eines jüdisch gebliebenen Paulus, der die Erfahrung der Dämonie des Zeitalters und der Abwesenheit Gottes aushält, ohne sich, wie der christliche Paulus, an die Gnadenfülle des gottmenschlichen Erlöser-Mittlers zu klammern. In diese Kafka-Deutung legte Buber einen Gutteil seines eigenen religiösen Grundgefühls und seiner Theologie der Zeit. Die historische Frage nach der Ausdrücklichkeit des jüdischen Glaubens bei Kafka und nach dessen Getragensein von einer dem „Ursprung" verbundenen religiösen Gemeinschaft hat er nicht gestellt. Das „Geborgen"-Sein Kafkas inmitten der jüdischen Gemeinschaft erscheint hier idealisch, angesichts der komplizierten Ambivalenz Kafkas, seiner religiösen Nicht-Entscheidung und der religiösen Brüchigkeit seiner Umgebung zu sehr vereinfacht[12].

Eine ganz andere theologische Interpretationsrichtung will „Kafka in eine Reihe mit der ‚Theologie der Krise' stellen, – mit jener Glaubensrichtung, die zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem Menschen und dem durch menschliche Kraft zu bewirkenden guten Tun einen nie zu schließenden Abgrund klaffen sieht" [13], also in die Richtung Kierkegaards (den Kafka erstmals 1913, in stärkerem Maß 1917/18 las) und als Parallelerscheinung zur protestantischen dialektischen Theologie. Von den katholischen Literarhistorikern schloß sich W. Grenzmann im wesentlichen dieser Deutung an[14]. Gegen Kafkas „Beschlagnahmung für die dialektische Theologie" wandte sich schon 1953 Th. Adorno mit gutem Grund. Eine solche Beschlagnahmung „mißglückt, außer wegen des mythischen Charakters der Mächte (d. i. in Kafkas Werk), von dem Benjamin mit Recht handelt, weil bei Kafka Vieldeutigkeit und Unverständlichkeit keineswegs bloß wie in ‚Furcht und Zittern', dem schlechthin Anderen zugeschrieben werden, sondern ebenso den Menschen und ihren Verhältnissen. Gerade der ‚unendliche qualitative Unterschied', den Barth mit Kierkegaard lehrt, ist eingeebnet; zwischen Dorf und Schloß sei eigentlich kein Unterschied." [15]

Im Unterschied zu den genannten Deutungen zeigt G. Anders eine Nähe Kafkas zur calvinistischen Weltsicht. „Wenn es ein historisches Credo gibt", schreibt er, „an das das Kafkasche Credo oder ‚Dubito' mahnt, so ist es nicht das jüdische, sondern (abgesehen vom gnostischen) das calvinistische, das eben in gewissem Sinne auch schon ein geheimes ‚Dubito' gewesen war." Die Parallele ist in der Tat erstaunlich. Sie betrifft Nichtwissen gegenüber dem souveränen Gesetz und seiner

12 Martin Buber, Zwei Glaubensweisen (Zürich 1950), jetzt in: Werke I, Schriften zur Philosophie (München, Heidelberg 1962) 651–782. Zitate 777 f. Die rassisch-sozial-jüdische Gemeinschaft, in der Kafka lebte, war nur zum Teil eine religiöse und konnte demgemäß allenfalls zum Teil eine „bergende" sein.

13 M. Brod, Franz Kafka. Eine Biographie 208.

14 Wilhelm Grenzmann, Deutsche Dichtung der Gegenwart (Frankfurt ^{2}1955) 339; ders., Dichtung und Glaube (Bonn ^{3}1957) 160 f.

15 Theodor Adorno, Aufzeichnungen zu Kafka, in: Die Neue Rundschau (1953) 325–353, Zitat 340.

Macht, die Erbarmungslosigkeit dieser Macht, die Umkehrung des Verhältnisses von Schuld und Strafe durch Anordnung und Verhängnis der Sünde von seiten der höchsten Macht. Mehr noch. „Im Calvinismus sowohl wie bei Kafka hat der Mensch nicht nur keine Möglichkeit zu wissen, ob er angenommen oder abgewiesen, begnadet oder verdammt ist – er hat auch keine Fähigkeit, sich auf die Annahme vorzubereiten. Was bei Calvin Askese hieß, heißt bei Kafka Fremdheit. Die bei Calvin als schlechthin teuflisch abgefertigte voluptas ist auch bei Kafka ein uneinordenbares residuum im Reiche der Entfremdungen ."Die Erklärung für diese geistige Parallele sieht Anders darin, daß im Calvinismus „der Glaube bereits, wie bei Kafka, ein religiöser Agnostizismus, eine religiöse Skepsis ist"[16]. Bei diesem Versuch einer Fixierung der Kafkaschen Position ist jedoch Verschiedenes zu bedenken. Erstens ist Kafka kein direkter, wenn auch noch so entfernter geistiger Nachkomme Calvins. Es handelt sich allenfalls um eine Parallelerscheinung im zwanzigsten Jahrhundert. Zweitens wird Gott bei Kafka nicht, weder in der Dichtung noch in den Tagebuchaufzeichnungen, in jener Ausdrücklichkeit und vehementen Absicht und als jene Person anvisiert wie bei Calvin. Hinzu kommt, daß Kafkas Mächte schillern. Sie sind nicht nur in geringerem Maß Person, sondern zeigen Züge aus verschiedenen Wert- und Daseinsbereichen. In das Theologische mischen sich historisch-soziologische, psychisch bedingte und extrem anthropomorphe Elemente der Lebensmacht-Gottes-Vorstellung.

Auch die Frage nach Kafkas Nähe zur gnostischen Weltdeutung ist nicht einfach abzuweisen. „Die massierte Thematik des Bösen und des Teufels in Kafkas Aphorismen ruft die Frage hervor, wie weit er in Selbstverzweiflung und Weltverwerfung sich den Lehren der Gnosis, ihrem Radikalismus und Dualismus nähert." G. Anders zielt auf Marcion, der im Judengott den Demiurg sieht, dem das Böse zu verdanken ist. E. Heller betont die Nähe des späteren Manichäertums und dessen „Weltdualismus". Pongs verweist hier vor allem auf Aphorismus Nr. 86 (H 49)[17]. Eine Parallele zur gnostischen Schöpfungs- und Weltdeutung wird sich kaum leugnen lassen. Die Psychoanalytiker verweisen zur Erklärung mit einigem Grund auf schwere Störungen zwischen dem Sinnlichen und Geistigen in Kafka, auf die Nicht-Integration seiner Persönlichkeit. Daß sich bei einer solchen Trennung von Leib und Geist in einem grundsätzlich (wenn auch im weiteren Sinn) religiös und grüblerisch eingestellten Menschen wie Kafka eine Nähe zu manichäisch-dualistischem Denken ergibt, ist weder ein Widerspruch noch verwunderlich. Buber verwahrt sich zwar gegen die Deutung, daß Schöpfung und Sündenfall bei Kafka gnostisch zusammenfallen. Immerhin liegen sie entschieden näher zusammen als in der jüdischen oder christlichen Theologie[18].

---

16 G. Anders a.a.O. 108.

17 Hermann Pongs, Franz Kafka. Dichter des Labyrinths (Heidelberg 1960) 58.

18 M. Buber a.a.O. 777 f. – Vgl. Kafkas Aufzeichnung aus der Reihe „Er" von 1920: „Die Erbsünde, das alte Unrecht, das der Mensch begangen hat, besteht in dem Vorwurf, den der Mensch macht und von dem er nicht abläßt, daß ihm ein Unrecht geschehen ist, daß an ihm die Erbsünde begangen wurde" (Beschreibung eines Kampfes, 295 f.).

Gegen eine extrem positive, von katholischer Seite stammende Deutung – sie ist allerdings singulär geblieben, so weit wir sehen – wendet sich Brod selbst. Sie bezieht die äußerste Gegenposition zu einer „nihilistischen" Deutung, „die Kafka seiner Verwurzelung im Transzendenten entkleiden möchte. Die katholische (und überhaupt christliche) Deutung will" Kafka nach Brod „auf das Transzendente allein reduzieren". Sie werde „im allgemeinen wohl dem metaphysischen Gehalt, nicht aber den von Kafka im sublimen Sinn verehrten positiven Diesseitskräften gerecht". Wir können in diesem Zusammenhang von Brods Mißverständnis des Katholischen als einer Reduktion des Lebens auf „das Transzendente allein" und von seiner Mystifizierung der von Kafka „verehrten positiven Diesseitskräfte" absehen. Seine Polemik richtet sich gegen Pierre Klossowski, der seine „katholische" Kafka-Sicht im Vorwort zur französischen Übersetzung der Tagebücher vorlegte. Richtig sieht Brod gegen Klossowski, daß Kafka „die christliche Lehre vom ‚Mittler' (i. e. des Messias) ablehnt" [19]. Die jüngste, von katholischer Seite stammende Arbeit über „Das Religiöse in der Dichtung Franz Kafkas" vertritt keine profilierte Meinung. Sie verbindet etwas vage Kafkas „tragische Position" (was heißt und was könnte „tragisch" bei Kafka überhaupt heißen?) mit seinem „Glauben an das ‚Unzerstörbare' im Menschen" (ein Wort, das sich auch in Heideggers späterem Nachwort zu „Was ist Metaphysik?" findet) und mit „glaubensvoller Erwartung", ja „Hoffnung" [20]. Ob und in welchem Maß sich in Kafkas dichterischem und autobiographischen Werk Spuren einer historischen oder mythischen Ätiologie finden[21], d. h. der Deutung vergangener und gegenwärtiger Heils- und Unheilserfahrung des Menschen in mythischen Bildern, eines Selbstverstehens, das nicht ohne jede Verbindung mit dem Geist Gottes geschehen kann, – dieser neueren und christlich theologischen Fragestellung wurde noch nicht nachgegangen.

Ungefähr alle genannten religiösen Deutungen beziehen Kafka entweder zu eindeutig auf einen Nenner, oder überhaupt zu ausdrücklich und einseitig auf die religiöse Ebene. Sie bedenken zu wenig die komplexen Einflüsse psychologischer und soziologischer Art auf das sehende Auge Kafkas, das von Anfang an gestörte Verhältnis zu Familie und Mitmenschen, zu sich selbst und zum Göttlichen. Emrich sieht richtig, daß Kafka sich „grundsätzlich von der jüdisch-christlichen Religiosität unterscheidet und sich doch auch wieder entscheidend mit ihr berührt: Für ihn gibt es keinen transzendenten Gott, der dem Menschen als ein ‚ganz anderes' drohend oder liebend ihm gegenüberstehendes höchstes Wesen begegnet. Andererseit ist aber auch für Kafka das ‚Unzerstörbare' im Menschen, das ‚Sein' des Menschen eine Sphäre, die sich dem irdischen Bewußtsein, Fühlen und Wollen völlig unerreichbar entzieht, also gleichfalls ein Transzendentes darstellt, das in keinen

---

19 M. Brod, Franz Kafkas Glauben und Lehre 9, 54, 49.

20 Rigobert Wilhelm in: Hochland 1965, 339–349. Zitate 348 f. Wilhelms positive Zitate stammen naturgemäß aus den Tagebüchern, während der Titel des Aufsatzes vom Religiösen in der „Dichtung" Kafkas spricht. Auch der Frage, ob das „Unzerstörbare" bei Kafka überhaupt spezifisch religiös zu verstehen ist, ging der Verf. nicht nach.

21 Siehe dazu Karl Rahner, Ätiologie (Begriff und theologische Verwendung) in: LThK (Freiburg ²1957) I, 1011 f.

psychischen, geistigen oder ‚natürlichen' Vorstellungsbezirk des Menschen eingehen kann und ihm daher dauernd ‚verborgen' bleibt" [22]. Wie die meisten Interpreten setzt auch W. Muschg implizit voraus, daß es sich bei Kafka um unseren jüdisch-christlich-abendländischen „Gott" handelt, um einen gemeinverständlichen „Gott", ein gemeinverständliches „Jenseits" und einen gemeinverständlichen „Glauben" handeln müsse, wenn er schreibt: „Der Weg ins Jenseits, in die Gewißheit der Erlösung ist ihm (d. i. Kafka) verlegt. Gott thront unerreichbar fern, die Nachricht von ihm ist fraglich und unverständlich ... Der Glaube kann sich nur noch als Verzweiflung empfinden." [23] Methodisch wird man zuerst fragen müssen, was die genannten Begriffe, was andere Schlüsselworte wie „Sünde", „Teufel", „Wahrheit", „Gerechtigkeit", „Gesetz" usw. in Kafkas Aufzeichnungen bedeuten und in welcher Gestalt sie im dichterischen Werk begegnen. Erst in einem zweiten Schritt darf man die Kafkasche Aussage in Beziehung setzen zur eigenen Vorstellungswelt. Dabei wird man sich auch hüten müssen, Kafka in seinen Bildern und komplexen Bildbeziehungen gerade dort (bequem) festlegen zu wollen, wo er Entgrenzungen ins Unbekannte, Mehrdeutige und Anonyme vornimmt und alle üblichen Fixierungen bewußt durchstößt.

Surrealistische und existentialistische Deutungen

Entgegen der Frage nach dem religiösen Horizont Kafkas, die vor allem von deutschsprachigen Interpreten gestellt wurde, gingen französische Literaten in ihrer Kafka-Deutung vom surrealistischen und existentialistischen Fragehorizont aus. Die französischen Surrealisten gehörten zu den frühen Entdeckern Kafkas. Schon in den späten zwanziger Jahren bewunderten sie seine traumhafte Gestaltung des Überrealen und sahen in den Erzählungen und Romanen Dokumente eines nihilistischen Groteskstils von unerhörter Originalität. In den vierziger Jahren, beeindruckt von den Todeswirren des Krieges, vermeinten die existentialistischen Schriftsteller in Kafka ihren Propheten zu erkennen[24]. Hatte er nicht die umfassende und anonyme Bedrohung des Lebens, die unmenschliche Gesetzlichkeit der Menschen, die allseitige Umklammerung durch die Herrschaft der Büros in zwingende Bilder und Vorgänge gefaßt? Bewunderten die Surrealisten mehr Form und Artistik der Kafkaschen Aussage, so die Existentialisten mehr ihren Inhalt,

---

22 Wilhelm Emrich, Franz Kafka (Bonn: Athenäum 1958) 55. Das Wort „transzendent" versteht Emrich im zweiten Teil des Satzes als bewußtseins-transzendent. Aus Kafkas Aussage: „Eine der Ausdrucksmöglichkeiten dieses Verborgenbleibens ist der Glaube an einen persönlichen Gott" (H 44) folgert Emrich: „Unmißverständlich hat damit Kafka den Glauben an einen persönlichen Gott als eine unbewußte Verdeckung des ursprünglicheren Glaubens an das Unzerstörbare im Menschen bezeichnet" (ebd.). Eine solche Interpretation erscheint uns nicht gerechtfertigt. Ein jüdisch-christlich verstandenes „Jenseits" stellt auch Walter H. Sokel in seinem Kafkabuch: Franz Kafka – Tragik und Ironie (München, Wien: Langen-Müller 1964) in Frage. Siehe 267.

23 Walter Muschg, Tragische Literaturgeschichte (Bern ³1957) 322.

24 Vgl. W. Muschg, Die Zerstörung der deutschen Literatur (Bern ³1958) 205 f.; Maja Goth, F. Kafka et les lettres françaises (Paris 1956); Jean Wahl, Kafka et Kierkegaard, in: Petite histoire de l'existentialisme (Paris 1947).

die Nichtigkeit, Aussichtslosigkeit, Anonymität, das Absurde menschlicher Existenz[25]. Daß Kafka kein nihilistischer Prophet und kein existentialistischer Heiliger in diesem französischen Sinn ist, darüber sind sich heute die meisten Interpreten einig. Scharf, und vielleicht zu einfach, wies Th. Adorno schon 1953 die existentialistischen Orakelleute ab: „Weniges von dem, was über ihn (d. i. Kafka) geschrieben wird, zählt; das meiste ist Existentialismus. Er wird eingeordnet in eine etablierte Denkrichtung." [26]

Zu dieser Zeit hatte in Deutschland M. Bense bereits seine „Theorie Kafkas" von sich gegeben. Er deutete Kafkas Werk als existentielle Prosa und epische Parallele zur Fundamentalontologie Heideggers. „Kafka", schreibt er, „notiert letztlich keine Seiendes feststellenden Sätze, sondern Sein auslegende Sätze. In diesem Sinn verfolgt seine Prosa eine merkwürdige Technik der ‚Entstellung' und ‚Verhüllung' ... Kafkas ‚Entstellung' fällt in den Bereich der heideggerschen ‚Destruktion'. Sie destruiert das Modell, die Nachahmung, die Mimesis; nur vom Standpunkt der klassischen Seins- und Zeichenthematik ist sie als solche vieldeutig. Fundamentalontologisch richtig verstanden handelt es sich dabei um ein Explikat, für das, wie für jedes Zeichen von Etwas, ein Kriterium der Eindeutigkeit nicht mehr besteht." [27]

Gegen eine so ausdrückliche Subsumierung und undifferenzierte Parallelisierung Kafkas zu Heidegger verwahrte sich sogar Emrich. Er meint, „daß geschichtlich bei beiden die gleiche Situation zum Ausdruck gelangt, die nur jeweils in formal verschiedener Weise – einmal dichterisch, einmal philosophisch – gemeistert wird. Und doch", fährt Emrich fort, „verrät gerade ihre verschiedene Sprache die Differenz, die trennende Kluft. Kafka ... geht nicht in die Tiefe der Wurzelwörter zurück" – aber, fügen wir hinzu, in die Tiefe der Traumsymbole und archetypischer Konstellationen. „Das Sein selbst wird nirgends im Gegensatz zu Heidegger sprachlich zu bestimmen oder unmittelbar auszudrücken versucht. Es bleibt das schlechthin Leere, Unbegreifliche, das zwar fordernd immer vor Augen steht, aber nirgends selbst aufgeschlossen, ‚gelichtet' werden kann. Für Kafka ist daher auch das Sein nicht etwas, das in vorrationalen, noch halb mythischen Zeiten ‚näher' war als heute, in uralten Sprachformen noch ‚weste' oder wohnte und durch das verstehende Denken der abendländischen Metaphysik verstellt worden sei ... Das Sein erscheint nicht mehr als bergender Grund, der sich ‚entbergen' läßt, indem sich der Mensch durch Abbau des vorstellenden, eingrenzenden Denkens öffnet für den

---

25 Camus sah in Kafkas Werk seinen Mythos von Sisyphos gestaltet, den Existenzbeweis des Absurden vorausgenommen. Doch habe Kafka, meint Camus, das Absurde an Gott verraten. Kafka umarme den Gott, der ihn verschlinge (Albert Camus, Der Mythos von Sisyphos, Hamburg 1959 [rde 90] 110). Daß Camus Kafka sehr einseitig auf seinen eigenen Sisyphos-Nenner bezogen hat, steht außer Frage. „Nur sehr bedingt kündigt Kafka seinen Göttern auf, nur negativ und sozusagen unter der Hand", schreibt Politzer (a.a.O. 474).

26 Th. Adorno, a.a.O. 325.

27 Max Bense, Die Theorie Kafkas (Köln, Berlin 1952) 90. Nach dem Verhältnis der Aussage zum Wirklichen wird hier grundsätzlich nicht mehr gefragt. Die Unterscheidung „idealer und realer Gegebenheiten und Sphären" fällt fort (19 f. 26 f.). Es geht nur noch um „Bewußtseiendes" (27).

Horizont alles Seienden und sich dadurch einlassen kann in das Sein ... Es entsteht nunmehr – im Gegensatz zu Heidegger – eine absolute Leere, die ... das Sein selber bedroht." „Kafkas ‚Glaube' an das ‚Unzerstörbare', an das ‚Sein' im Menschen, das ‚befreit' werden muß, läßt sich daher weder mit einem in der Geschichte aufgetretenen religiösen Glauben bruchlos identifizieren, noch auch kann er mit der modernen Existenzphilosophie gleichgesetzt werden." [28]

National-tschechische Deutung und biographische Arbeiten

Eine von Peter Demetz herausgegebene Schrift, „Kafka a Praha" (Prag 1947), versuchte gegenüber den religiös und weltanschaulich gebundenen Interpretationsrichtungen eine extreme Milieudeutung des Werkes bis hin zur Legendisierung Kafkas als national-tschechischer Gestalt. Kafka stammte väterlicherseits aus dem tschechisch-jüdischen Provinzproletariat, mütterlicherseits aus dem vermögenden deutsch-jüdischen Bürgertum. „Diese Herkunft sondert ihn gleichzeitig von den anderen Dichtern der ‚Prager Schule': Als einziger sprach und schrieb er fast fehlerlos tschechisch, als einziger wuchs er mitten in der Altstadt auf, an der Grenze zum damals noch als architektonische Einheit bestehenden Gettobezirk. Niemals hat Kafka die enge Bindung zum tschechischen Volk verloren, niemals diese Atmosphäre seiner Jugend vergessen." [29] G. Janouch berichtet ein Gespräch mit Kafka, da dieser sagte: „In uns leben noch immer die dunklen Winkel, geheimnisvollen Gänge, blinden Fenster, schmutzigen Höfe, lärmenden Kneipen und verschlossenen Gasthäuser. Wir gehen durch die breiten Straßen der neuerbauten Stadt. Doch unsere Schritte sind unsicher. Innerlich zittern wir noch so wie in den alten Gassen des Elends. Unser Herz weiß noch nichts von der durchgeführten Assanation. Die ungesunde alte Judenstadt ist uns viel wirklicher als die hygienische neue Stadt um uns." [30] Niemand wird leugnen, daß die Alt-Prager Atmosphäre, die Heimatlosigkeit der germanisierten Prager Juden samt dem Juristendeutsch der Prager Ämter in das Werk mit eingeflossen sei. Doch kann man Kafka und sein Werk nicht einfach aus dem örtlichen Milieu „erklären". „Sowenig jedoch ‚Der Prozeß' ausschließlich eine Prager Heimatgeschichte darstellt, sowenig ist er eine autobiographische Selbstanalyse, in der Franz Kafka Josef K. für die Untaten bestrafte, die begangen zu haben er sich selbst anklagt. Ganz im Gegenteil zeigen gerade die Berührungsflächen, die zwischen dem Roman und Kafkas Leben unleugbar be-

28 W. Emrich, Franz Kafka 59 u. 61.

29 Klaus Wagenbach, Franz Kafka. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Hamburg: Rowohlt 1964) (rm 91) 17. Dieses Bändchen ermöglicht einen sehr guten ersten Zugang zu Person, Welt und Werk Kafkas.

30 Gustav Janouch, Gespräche mit Kafka (Frankfurt 1951) 42. Für den Prag-Hintergrund sind wichtig: Pavel Eisner, Franz Kafka and Prague (New York 1950); Heinz Politzer, Prague and the Origine of R. M. Rilke, F. Kafka and F. Werfel, in: Modern Language Quarterly 16 (Seattle, Washington 1955) 49–62; Klaus Hermsdorf, Kafka und Prag, in: Roman und Weltbild (Berlin-Ost 1961) 129–138.

stehen, die Größe der Distanz an, die der Schriftsteller zwischen seine Erfahrung und seine Schöpfung gelegt hat." Wohl aber hilft es, mehr als dies in Brods verdienstvoller erster Biographie und in der ersten Phase der Kafka-Deutung (bis etwa 1950) geschehen ist, das biographische Material sorgfältig zu sammeln und auszuwerten. Eine bahnbrechende Tat war hier die von Klaus Wagenbach erarbeitete Biographie seiner Jugend[31].

Psychoanalytische und psychologische Deutungen

Kafka bietet den Psychologen, vorab den Psychoanalytikern, eine kräftige Handhabe. Man weiß um seinen Abgrund der Angst, um die sein gesamtes Lebensgefühl durchdringende Auseinandersetzung mit dem bürgerlich lebenstüchtigen, ästhetisch unverständigen Vater, weiß um die gescheiterten Verlobungen, die gesellschaftliche, berufliche und religiöse Misere, um seine schriftstellerische Traumexistenz und Flucht vor dem, was die meisten Menschen als Wirklichkeit bezeichnen. Die Lehre Freuds lag damals ähnlich in der Luft wie heute die Lehre Heideggers. Kafka wurde durch die Traumforschung Freuds stark beeinflußt. Aus den Jahren 1917/18 gibt es aufschlußreiche Tagebuch-Eintragungen der Abwehr: „Zum letztenmal Psychologie" (H 51), „Übelkeit nach zuviel Psychologie" (H 72). Er scheint zu ahnen, daß „die psychoanalytische Durchleuchtung des Seelenlebens" nur „die Herrschaft einer begrenzten, rationalen Methode über die Welt des Unterbewußten bedeutet und damit eine neue Fälschung der ganzen menschlichen Wahrheit und Wirklichkeit hervorruft. Die psychoanalytische Möglichkeit, das Unterbewußte in den ‚Griff' zu bekommen, führt zur technischen Manipulation des Seelenlebens"[32]. „Ich nenne es nicht Krankheit", lautet eine spätere Eintragung, „und sehe in dem therapeutischen Teil der Psychoanalyse einen hilflosen Irrtum" (H 335). Den Psychoanalytikern strenger Schule mußte Kafka geradezu als Beweis erscheinen für ihre Theorie der künstlerischen Schöpfung aus dem Unbewußten, Verdrängten, Nicht-Erreichten, Nicht-Bewältigten. Hellmuth Kaiser deutete 1931 in der von Freud herausgegebenen Zeitschrift „Imago" Kafkas Erzählung „Die Verwandlung" einfach als „Kampf zwischen Vater und Sohn wie er dem Ödipuskonflikt entspringt". Mit dem vorgefaßten Modell des Ödipuskonflikts trug er unbesehen auch den übrigen terminologischen Apparat Freuds zur Deutung der Dichtung heran. Da ist von „genitaler Position", „Regression in die anale

---

31 H. Politzer, Franz Kafka, der Künstler 247; Klaus Wagenbach, Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend (Bern 1958). Im eigenen Verlag gab Wagenbach inzwischen ein „Kafka-Symposion" (Berlin: Wagenbach 1951) mit wertvollem Material zum Biographischen, zur Interpretation, sowie eine kritische Datierung sämtlicher Texte heraus.

32 W. Emrich a.a.O. 38. – H ist das Sigle für den Band: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß (Frankfurt 1953). – Vgl. dazu Kafkas Brief an M. Brod, Ende März 1917 (Kafka: Briefe. Frankfurt 1958, 240) „Zu Freud". Ein undatiertes Fragment lautet: „Wir graben den Schacht von Babel (H 387), zweifellos tiefenpsychologisch gemeint und wahrscheinlich kritisch-ironisch.

Phase", von „Ödipushaß", „Kastrationsakten" u. a. m. die Rede. Solche Termini vergröbern den Vorgang der Erzählung ungemein, fixieren und linieren, legen Andeutungen auf eine Ausdrücklichkeit fest, die der Erzählung gerade nicht eignet. Wenn der Vater aus der Obstschale auf der Kredenz seinen Käfer-Sohn Gregor mit Äpfeln bewirft, erinnert das den Interpreten selbstverständlich an die „Bedeutung des Apfels im Sündenfall der Bibel". Fragt sich nur was die Äpfel hier mit dem Apfel dort zu tun haben. Wichtige Aspekte der Erzählung, Gregors Verlangen nach dem wahreren Leben, der Prozeß seiner Selbsterkenntnis, Welterkenntnis und Entselbstung, die subtile Distanzierung des Erzählers, die ironische Darstellung der Familie werden nicht beachtet. Das Komplexe und Besondere der Erzählung wird vom simplen Nenner des Ödipuskonflikts zugleich verdeckt. Die künstlerische Gestalt, die Mittel der Gestaltung, Ausdrucksformen der Distanz und des höheren Bewußtseins werden nicht erfaßt. Zu schnell und ausschließlich werden dichtungsfremde Kategorien einem vermeintlich bloß inhaltlichen und „beichtend"-mitteilenden Text appliziert; ein doppeltes Mißverständnis[33]. Emrich sagt mit Recht: Kafka „ahmt nicht etwa wie die psychoanalytische Assoziationstechnik moderner Romanautoren die Vorgänge des Unterbewußten einfach nach in Gestalt ‚innerer Monologe' oder sogenannter ‚automatischer Diktate des Unterbewußten'. D. h. er registriert nicht einfach Träume, wie sie ‚wirklich' sich abspielen oder abspielen könnten." [34]

Alexander Kuhr, in anderer Weise einseitig und simplifizierend, erklärte 1954 Kafkas „Bildkräfte, die aus der Tiefe des Unbewußten die Scheinwelt seiner dramatischen Erzählungen heraustreiben" aus seinem „völligen Fremdsein" in dieser Welt, von seiner „Schizophrenie" und „Zerstörungstendenz" her. Die Erzählungen und Romane seien Produkte eines „Zwangsneurotikers" und „Zu-spät-Gekommenen, der den ‚Weg' des Seins nicht finden oder nicht gehen kann, weil die Welt mit ihrer Okkupierung und ihrem Betrieb verwirrt" [35]. Daß Schizophrenie und Zwangsneurose als solche kein Kunstwerk hervorbringen, wird nicht bedacht. Nach dem möglichen Wahrheitsgehalt und Seherischen trotz gestörter Grundkraft, dem spezifisch Menschlichen und Dichterischen in diesem Nicht-Ankommen, dem Dennoch im Ungelösten und dem Versuch der Durchbrechung des Scheins hat Kuhr nicht gefragt. Eine so kurzatmige Deutung Kafkas übersieht völlig, daß „für ihn alle körperlichen und seelischen Krankheiten selbst wieder begründet waren in einer einzigen Krankheit, die im ‚Wesen' des Menschen ‚vorgebildet' ist, ... woraus die Flucht in die Neurose usw. letztlich entspringe ... Die psychoanalytische Durchleuchtung des Seelenlebens bedeutet daher für Kafka die Herrschaft einer begrenz-

---

33 Hellmuth Kaiser, Franz Kafkas Inferno, in: Imago (Wien 1931) 41–103. Zitate 54 ff., 60. Noch extremer psychoanalytisch deutet Kaiser „In der Strafkolonie".

34 W. Emrich, Franz Kafka 38.

35 Alexander Kuhr, Neurotische Aspekte bei Heidegger und Kafka, in: Zs. für psychosomatische Medizin (Göttingen 1954/55) 217–227. Zitate 222 ff. Kuhr begeht methodisch den Fehler des Biographismus. Er deutet die Person Kafkas aus dem dichterischen Werk und das dichterische Werk aus dem Leben der Person.

ten, rationalen Methode über die Welt des Unterbewußten und ruft damit eine neue Fälschung der ganzen menschlichen Wahrheit und Wirklichkeit hervor." [36]

Daß Psychoanalyse und Psychologie einiges im Werk Kafkas erhellen können, wird niemand bezweifeln. Kaiser und Kuhr sind jedoch einseitige, vom Literarischen unberührte Psychoanalytiker. Naturgemäß nahmen eine Reihe von Literarkritikern, vor allem in den Vereinigten Staaten[37], psychologische Erkenntnisse zu Hilfe für die Deutung des Kafkaschen Werkes. Auch der deutsch-amerikanische Literarhistoriker Kurt Weinberg arbeitet in seinem umfangreichen Kafka-Buch unter psychologischem Sehwinkel, vorab mit archetypischen Symbolen, archetypischer Metaphern- und Mythendeutung. Bei ihm fällt eine eigenwillige Überinterpretation der Kafkaschen Bilder ins Jüdisch-Christliche auf[38]. Pongs konnte in seinem, z. T. problematischen, Kafka-Buch auf die ungewöhnliche „Ambivalenz" in Kafkas Aussagen verweisen. Der Begriff wurde 1910 von Bleuler in die Psychoanalyse eingeführt und von seinem Lehrer Freud übernommen. „Gegenüber der Schizophrenie, der eindeutigen Seelenspaltung, bezeichnet die Ambivalenz einen Seelenzustand des Zwischen, ein Schwanken zwischen Werten", eine „Vorstufe zur Schizophrenie" [39]. Auch Sokel hat das „Prinzip der Ichspaltung", die „Ambivalenz", die Nähe zu Freuds Metaphern- und Mythenwelt erkannt und für seine literarkritische Interpretation fruchtbar gemacht. Wir glauben, daß Adorno sehr richtig erkannte: „Bei Freud wie bei Kafka ist die Geltung des Beseelten ausgeschaltet." [40] Trotz gemeinsamer Züge hat Kafka „gegen den Vater der Psychoanalyse revoltiert, als er Traumsymbole schuf, die weit nach dem Mythischen hin offenstanden und den Glauben, den Siegmund Freud als Illusion hatte demaskieren wollen, wieder in sein ursprüngliches Recht einzusetzen trachtete" [41]. „Psychoanalytische Deutungen seiner Dichtungen sind möglich, ja notwendig, aber sinnvoll nur im Rahmen der universelleren Thematik Kafkas" [42] und unter Berücksichtigung der dichterischen Gestalt.

Soziologische und kulturkritische Deutungen

Eine der ersten Kafka-Deutungen in deutscher Sprache nach dem zweiten Krieg gab Hannah Arendt in der Zeitschrift „Die Wandlung" und den „Schriften der Wandlung". Sie deutet den „Prozeß"-Roman vorab als „Kritik der bürokratischen

36 W. Emrich, Franz Kafka 38.

37 Charles Neider, Paul Goodmann, Erich Fromm, Joachim H. Seypel, Angel und Kate Flores, Michael Kowal sind hier zu nennen.

38 Kurt Weinberg, Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos (Bern, München: Francke 1963). Daß Weinberg eine sehr selbständige Arbeit vorlegt und wiederholt verborgene Beziehungen aufdeckt, steht außer Frage. Doch leidet Weinbergs Buch an der einseitigen und übersteigerten archetypisch mythologischen Symbolinterpretation.

39 H. Pongs a.a.O. 18. Schon vor Pongs hat Werner Vordtriede Kafkas „Ambivalenz" betont in seinem Beitrag: Letters to Milena, in: Flores-Swander: Franz Kafka today (Madison 1958). Von „Zweideutigkeit" (noch nicht im psychologisch engeren Sinn) hat schon G. Anders gesprochen (a.a.O. 37 f.). Sokel a.a.O. stellt den ganzen zweiten Teil seines Buches unter die Überschrift „Die Tragik der Ambivalenz" (107 ff., siehe 251 u. 541).

40 Th. Adorno a.a.O. 332. 41 H. Politzer a.a.O. 472. 42 W. Emrich a.a.O. 271.

Regierungsform der Vorkriegsverwaltung Österreichs" mit seiner „Beamtenhierarchie" und seinem „bürokratischen Apparat". Diese bestehe in anderer Form auch im „Schloß"-Roman. „K. kommt aus freien Stücken zu ihr (d. i. der ‚Regierung') als Fremder, und will einen sehr bestimmten Zweck erreichen: er will sich niederlassen, ein Mitbürger werden, sein Leben aufbauen und heiraten, Arbeit finden und ein nützliches Mitglied der Gesellschaft werden ... Da seine Forderungen nichts anderes sind als die unveräußerlichen Menschenrechte, kann er sie nicht als Gunstbezeugung des Schlosses annehmen ... Für die Dorfbewohner beruht K.s Fremdheit nicht darauf, daß er der wesentlichen Dinge des Lebens beraubt ist, sondern daß er sie verlangt." „Kafkas sogenannte Prophezeiungen waren nur eine nüchterne Analyse von Grundstrukturen, die heute offenbar geworden sind." „... er mußte zuerst die Zerstörung der fehlkonstruierten Welt vorwegnehmen. Durch diese vorweggenommene Zerstörung trug er das Bild, die höchste Gestalt des Menschen als Modell guten Willens, des Menschen als ‚fabricator mundi', den Welterbauer, der die Fehlkonstruktion beseitigen und seine Welt neu aufbauen kann." Von Sünde, Komplexen, Verzerrungen, von subjektbedingten Spaltungen und autobiographischen Verflechtungen im Werk will sie nichts wissen. Ausdrücklich lehnt sie theologische und psychotherapeutische Auslegungen ab. Der Kafkasche Held sei „das Urbild des ‚gewöhnlichen Menschen' als ein Ideal von Humanität". Kafka „wollte eine Welt in Übereinstimmung mit menschlichen Bedürfnissen und menschlicher Würde aufbauen, eine Welt, in der die Tätigkeit des Menschen von ihm selbst bestimmt und die durch seine Gesetze regiert wird, nicht durch geheimnisvolle Kräfte, die von oben oder unten ausströmen." Kafka und seine Helden sind nach Hannah Arendt objektive Kritiker einer geschichtlich konkreten Gesellschaft und eines bestimmten Modells von Gesellschaft[43]. Ein zweifellos einfacher und, im Jahr 1946, eindrucksvoller Nenner. Fragwürdig, schlecht, überwindungsbedürftig sei nur die Gesellschaft, gut der Kafkasche Held in seinem Kampf um Freiheit und Menschenrechte.

Wenige Jahre später schrieb Th. Adorno, Emigrant im Dritten Reich wie H. Arendt, eine der schärfsten kulturkritischen Betrachtungen von westlicher Seite zu und gegen Kafka. Er prangerte 1953, also Jahre vor den marxistischen Literar- und Kulturkritikern, Kafkas „objektlose Innerlichkeit", seinen „absolut subjektiven Raum" und die „absolut subjektive Zeit" an, notierte die „Depersonalisierung im Bereich des Sexuellen" und die „Ausschaltung des Beseelten". „Die fensterlose Monade bewährt sich als Laterna magica, Mutter aller Bilder wie bei Proust und Joyce." „Das hermetische Prinzip ist das der vollendet entfremdeten Subjektivität", das „die Kraft zur Unterscheidung einbüßt". „Das Ungeheuerliche, zu dem der Kontrast fehlt, wird wie bei Sade zur ganzen Welt, zur Norm." Nicht bloß die

---

43 Hannah Arendt, Franz Kafka, von neuem gewürdigt, in: Die Wandlung (Heidelberg 1946) (H. 12), 1050–62. Zitate 1052 f., 1054 f., 1058, 1062.

Gesellschaft, „die Welt wird als ... absurd enthüllt ... Das mittlere Reich des Bedingten wird infernalisch unter den künstlichen Engelsaugen ... Das Subjekt objektiviert sich, indem es das letzte Einverständnis aufkündigt." [44]

Emrich zeigt sich im Jahr 1958 von Adornos Kritik unberührt. Er erkennt in Kafkas Werk nicht nur eine positiv gemeinte Analyse der heutigen Gesellschaft, sondern durch sie hindurch der heutigen Welt schlechthin. „Seine sogenannte Weltanalyse erwuchs einer sehr konkreten Einsicht in die Struktur der heutigen Gesellschaft." „Die Weltapparatur (d. i. in den Romanen) ist die sehr konkrete Apparatur unserer Welt". „Die echte, die humane Utopie, die nicht die Wirklichkeit überspringt, sondern demaskiert, ist in Kafkas Werk Gestalt geworden. Kafkas Werk ist der einzigartige Versuch, in einer Welt, die keine verbindliche menschliche Satzung mehr kennt und keinem unbedingten göttlichen Gebot mehr folgt, die absolute Verantwortlichkeit des Menschen neu zu konstituieren." „Erst dann, wenn alles negiert wird, sowohl das Leben mit seinen Widersprüchen und Bedingungen wie auch die absolute, tödlich lebensbedrohende Forderung, ... der Mensch durch nichts Vorgegebenes mehr bestimmt wird, kann die Verantwortung ihm selbst übertragen werden ... Zuvor war der Mensch Opfer der Gegner. Er unterwarf sich entweder den Bedingnissen des Lebens oder einem unbedingten Gebot. Nun steht er über den beiden. Allein dies ist seine echte menschliche Position."

Kafka ist für Emrich „Moralist im strengsten Sinne neuzeitlichen europäischen Denkens." Er strebte nach dem „Zerfall des Universellen im 19. Jahrhundert" neu nach „universeller Wahrheit" und „universeller Moral". „Der ‚Kampf' um das universell Wahre ist keineswegs nur ein Kampf um universelles Wissen und Erkenntnis, sondern um universelle Liebe." „Das Ringen Kafkas um die volle, unaussprechbare Wahrheit meint die Gewinnung einer vollgültigen humanen Existenz". Damit die neue „Versöhnung" geschehe, müsse der Mensch nach Kafka zuerst „die absolute Katastrophe bestehen". „Indem Kafka nach eigenem Zeugnis aus jener religiösen Tradition heraustrat (H 121), aber auch den traditionellen Humanismus verwarf, der an die seelischen Kräfte des Menschen, an seine sogenannte natürliche Güte glaubte, erschloß er eine unbedingte Sphäre, in der ‚Sein' und ‚Gesetz', unbedingte Existenz und unbedingte ethische Forderung in eins fallen, die Kluft zwischen Religion und Humanismus in einer dritten, unerreichbaren, aber unbedingt fordernden und gültigen, unformulierbaren Sphäre aufgehoben ist." Emrich betrachtet Kafkas Erkenntnis und Moral als neuen Stand des Bewußtseins und als neue Offenbarung, als mögliche Selbsterlösung in dieser Zeit[45]. Eine gewisse Hegelnachfolge ist bei Emrich selbst deutlich erkennbar. Daß

---

44 Th. Adorno a.a.O. 343 f., 332 f., 347, 351. Zur Kritik von Adornos vereinfacht empirischer Raum- und Zeitauffassung bei Kafka siehe weiter oben: Form- und strukturanalytische Betrachtung (M. Walser).

45 Wilhelm Emrich, Franz Kafkas Bruch mit der Tradition und sein neues Gesetz, in: Protest und Verheißung (Frankfurt, Bonn: Athenäum 1960) 248, 243 f.; ders., Franz Kafka, in: Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Hrsg. v. H. Friedmann u. O. Mann (Heidelberg ^{3}1959) 337; ders., Franz Kafka (a.a.O.) 25 f., 45 f., 53 f., 52, 72, 56.

er an seine, zu einem guten Teil werkimmanente, Interpretation werkfremde, philosophisch-ideologische Kategorien heran- und hineinträgt, ohne methodisch zu unterscheiden, sollte man nicht übersehen.

Marxistische Deutung

„Leider kann man nicht sagen", schreibt H. Richter (Ostberlin) 1962, „daß es der bürgerlichen Literaturwissenschaft gelungen sei, das Besondere der Dichtungen Kafkas herauszuarbeiten und damit einen Damm gegen willkürliche, dichtungsfremde Interpretationen zu errichten." Fr. Beißner glaubte 1952 uneingeschränkt feststellen zu können: Kafka „wendet sich von der Welt der äußeren Wirklichkeit ab und entdeckt den inneren Menschen als Gegenstand epischer Kunst, eine Welt von nicht geringerer Ausdehnung und voller Möglichkeiten, und dazu eine Welt, deren Einheit und Einheitlichkeit unzerstörbar ist." Dagegen argumentiert Richter extrem antithetisch: „Beißner sieht nicht, daß das Innenleben des Menschen, selbst wenn es tatsächlich der einzige Gegenstand der Dichtungen Kafkas wäre, nichts anderes sein kann als die Widerspiegelung der Außenwelt und der spezifischen Auseinandersetzung des Subjekts mit ihr." Hier haben wir bereits die Grundthese marxistischer Literaturbetrachtung, daß nämlich Literatur zuerst und zuletzt die gesellschaftlichen Verhältnisse widerspiegle, wobei Gesellschaft im marxistischen Sinn verstanden wird. Richter gibt zu, daß Kafka in der marxistischen Kulturpolitik und Literaturbetrachtung lange Zeit bloß „als Beispiel für bürgerliche Dekadenz herangezogen" wurde[46]. So schrieb P. Reimann noch 1957 in den ‚Weimarer Beiträgen': „Das Problem, das Kafka stellt, ist nicht nur ein subjektives, es ist ein objektives Problem, das aus den inneren Widersprüchen der kapitalistischen Gesellschaft hervorwächst und das den Marxisten als Problem der ‚Entfremdung', der Auflösung und Entmenschlichung aller menschlichen Beziehungen in den Bedingungen des Kapitalismus gut bekannt ist." Nach Reimann stößt Kafka in seinen „Werken und insbesondere in seinem größten Roman, im ‚Prozeß', . . . zu den wesentlichen Grundfragen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung vor, deren Widersprüche er tief empfand, ohne daß er einen Weg zu ihrer Überwindung gesehen hätte". Für ihn ist der „Pessimismus" Kafkas ein rein objektives Ergebnis. Er „entspringt aus der Beobachtung ernster gesellschaftlicher Widersprüche und des durch sie hervorgerufenen menschlichen Elends". „Kafkas Ziel war es", so will Reimann erkennen, „als Schriftsteller den letzten Ursachen der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft auf die Spur zu kommen. Dieser Versuch scheiterte, weil die Dialektik Kafkas, die glänzende Ansätze einer realen Kritik birgt, idealistisch blieb, weil er einen entscheidenden Faktor, die aktive Rolle der Volksmassen, nicht

46 Helmut Richter, Franz Kafka. Werk und Entwurf (Berlin: Rütten & Loening 1962) 13, 14, 25; Friedrich Beißner, Der Erzähler Franz Kafka (Stuttgart 1952) 28.

in Rechnung stellte." Richter selbst distanziert sich von einem so eingeengten Begriff der „Wirklichkeit" und von einer so einseitig simplen Sehweise[47].

Den marxistischen Interpreten ist ein überwiegendes Interesse an „Problemen des Gehalts" gemeinsam. Sie konfrontieren Literatur mit dem Kriterium ihres marxistisch geschlossenen Weltbildes, suchen eine (wissenschaftliche) „Erklärung" der dargestellten „Phänomene". „Die Feststellung des inhumanen Charakters der imperialistischen Gesellschaft im ‚Verschollenen'" (Amerikaroman) findet K. Hermsdorf „mit radikaler Entschiedenheit ausgesprochen." „Die nicht allzu zahlreichen ... zeitgeschichtlichen Bemerkungen Kafkas ... zielen auf eine Kritik am System des Kapitalismus." Für die beiden späteren Romane gibt Hermsdorf zu: „Der in der Gestaltung ausgedrückte scharfe Protest gegen die Bürokratie als solche richtet sich gegen eine abstrakt allegorisch existierende Bürokratie – und verliert auf diese Art den Charakter eines direkt gesellschaftskritischen Protests." „Kafkas antirationales Weltbild", erkennt Hermsdorf richtig, „ist zugleich ‚über-rational'... Wenn Kafka dergestalt das erzählerische Geschehen zu einem beträchtlichen Teil außerhalb des Kausalgesetzes stellt (d. i. eines marxistisch verstandenen Kausalgesetzes), setzt er, absichtlich oder nicht, einen transzendenten Bereich, eine Überwirklichkeit voraus, die zwar nie Gestalt annimmt, die aber im Weltbild des Romans beständig latent vorhanden ist. Man könnte diese Form des Kafkaschen Irrationalismus einen latenten Fideismus ohne Inhalt nennen. Es ist ein verborgener Hoffnungs- und Erlöserglauben", von dem Hermsdorf selbstverständlich meint, „daß er kein irgendwie religiöser Gottglaube ist". Er erkennt, unseres Erachtens richtig, die extreme Subjektivität Kafkas (ob er sie richtig deutet, ist eine andere Frage). Das „subjektive Ich ... wird zum entscheidenden, fast ausschließlichen Organ der Wirklichkeitsauffassung überhaupt, zu einem Medium, durch das alles objektive Sein filtriert und mithin eben subjektiviert wird ... Seine Fremdheit wird zur Verfremdung aller Dinge ... Da aber dieses hervorgehobene subjektive Ich eine gestaltete, relativ konkretisierte und damit objektivierte Figur ist, erscheint das Subjekt zugleich als Objekt, als Objekt der Betrachtung." [48] Eine solche Feststellung ist ein wohltuendes Korrektiv gegenüber jenen westlichen Interpreten, die Kafka allzu sehr als Offenbarung menschlicher Existenz schlechthin in dieser Zeit betrachten.

Richters problematische Einteilung dreier, in dieser Weise aufeinander folgenden und sich ablösenden Schaffensperioden können wir hier auf sich beruhen lassen. Er meint, „nach der Einsamkeit eines unausgefüllten Lebens wendet sich Kafka der Erkenntnis und Bewältigung der Umwelt zu ... Das tragische Ende seiner Helden und die wachsende erkenntnismäßige Aneignung der Wirklichkeit veranlaßten Kafka, den bislang vernachlässigten gesellschaftlichen Verhältnissen größere

47 Paul Reimann, Die gesellschaftliche Problematik in Kafkas Romanen, in: Weimarer Beiträge. Zs. für deutsche Literaturgeschichte (Weimar 1957) 598–618. Zitate 600, 601, 603, 618; H. Richter a.a.O. 29.

48 K. Hermsdorf a.a.O. 19 f., 114 f., 99, 105 f.

Aufmerksamkeit zu widmen. Er entdeckt in ihnen so viele Widersprüche, Gegensätze und Gefahren, daß er die Unterordnung des einzelnen unter die Lebensbedingungen der gegebenen Gesellschaft nicht mehr als Forderung aufzustellen vermag ... Es ist subjektiv und objektiv unmöglich, sich in der bürgerlichen Welt zu bewähren und in ihr eine sinnvolle Existenz zu gründen." „In seiner letzten Schaffensperiode gestaltet Kafka die Problematik eines vom Leben entfernten Künstlertums. Er zeigt, wie unbefriedigend und moralisch unhaltbar eine Lebensweise ist, die den Menschen von seiner gesellschaftlichen Umwelt isoliert ... Diese Erkenntnis schließt eine Selbstkritik Kafkas ein, die seine testamentarischen Verfügungen, in denen er die Vernichtung seines Nachlasses anordnete, in bezeichnender Weise kommentiert." [49] Daß Kafka nicht nur die menschliche Existenz in dieser konkret erfahrenen Gesellschaft (die im damaligen Prag nicht nur und nicht in erster Linie eine kapitalistisch bedingte und mißratene war) in Frage stellte, sondern darüber und dahinter die menschliche Existenz als solche, scheint vorab den jüngeren marxistischen Interpreten entgangen zu sein. Kafkas, in marxistischer Sicht, Mangel an Logik ist zugleich ein Mehr an Logik, das jede flächenhafte Sehweise vom Menschen, die westlich-kapitalistische ebenso wie die östlich-marxistische, grundsätzlich übersteigt[50]. Auch für G. Lukács gehört Kafka (mit Proust, Joyce, Musil, Benn u. a.) zur avantgardistischen Literatur des Westens, die insgesamt ein Zerfallsprodukt der kapitalistischen Welt ist. „Die Welt des heutigen Kapitalismus als Hölle und die Ohnmacht alles Menschlichen der Macht dieser Unterwelt gegenüber ergibt den Gehalt der Kafkaschen Dichtung." Kafkas „Realismus des Details" schlage um „in ein Leugnen der Realität dieser Welt". Seine Dichtung zeige eine „Universalität des Verzerrtseins" und „Sinnlosigkeit als Weltanschauung" [51]. Lukács übersieht freilich, daß für Kafka „Wirklichkeit", und deshalb auch in Frage gestellte und antinomische „Wirklichkeit" nirgendwo jener marxistisch eingeengten und eingeebneten Auffassung von „Wirklichkeit" entspricht. Auch was Lukács als „Weltanschauung" deklariert, war für Kafka allenfalls eine Weise des Anschauens, Begreifens und Nicht-Begreifens, keinesfalls Ideologie, ideologische Fixierung und Systematik.

---

49 H. Richter a.a.O. 234, 285. Die meisten westlichen Literarhistoriker bezweifeln, daß Kafkas Anordnung zur Vernichtung seines Nachlasses durch den „Gehalt" seiner Aussage und als Selbstkritik gegenüber dem „Inhalt" der Aussage motiviert werden könne. Sie bezweifeln mit Grund die Eindeutigkeit seiner testamentarischen Verfügung überhaupt. Siehe dazu Politzer, Kafkas „vorletzter Wille" (a.a.O. 416 ff.).

50 Was Hermsdorf als „Kafkaschen Irrationalismus" und als „latenten Fideismus ohne Inhalt" bezeichnet, ist zugleich Kafkas Ahnung und Wissen einer alles durchdringenden und alles übersteigenden Gegenständlichkeit, die er nicht recht zu benennen vermag, eine Ahnung freilich, die bereits und zugleich einen Rückzug von eben dieser Gegenständlichkeit einschließt und nicht zuletzt auch deswegen nicht benannt werden kann, ein Teil des „Sündenfalls" ist (vgl. Janouch, Gespräche mit Kafka 73). Daß Kafka die russische Revolution anders beurteilt als die marxistischen Kritiker des Kapitalismus, ist bekannt. Janouch berichtet Kafkas Worte: „Der Krieg, die Revolution in Rußland und das Elend der ganzen Welt erscheinen mir wie eine Flut des Bösen. Es ist eine Überschwemmung. Der Krieg hat die Schleusen des Chaos geöffnet ... Das geschichtliche Geschehen wird nicht mehr von einzelnen, sondern nur noch von den Massen getragen. Wir werden gestoßen, gedrängt, hinweggefegt. Wir erleiden die Geschichte" (ebd. 72).

51 Georg Lukács, Wider den mißverstandenen Realismus (Hamburg 1958) 87, 51, 33, 36. Einen Bericht über die jüngste kommunistisch-marxistische und kulturpolitische Kafka-Kritik in Osteuropa gibt Hasselblatt: „Kafka, ideologisch disqualifiziert" (a.a.O. 13 ff.).

Form- und strukturanalytische Betrachtung

Eigentlich müßte jede Deutung eines dichterischen Textes, zumal eines so idiosynkratischen und schwierigen wie des Kafkaschen, von einer Betrachtung der Gestalt ausgehen. Je dichterischer ein Text, desto weniger kann man seine Aussage auf dem logischen Direktweg und im vorgefaßten Begriffsgebäude, d. h. ohne Eingehen auf die Bilder und ihr Zueinander, auf die besondere Perspektive und gesamte Struktur des Werkes, erfassen. Es gibt in Dichtung keinen „Gehalt" außerhalb der „Gestalt", „Form" oder „Struktur" – wie immer man die Weise, in der ein dichterischer Text vorhanden ist, nennen mag. Deswegen gehen alle Deutungen in dem Maß, als sie nicht wenigstens implizit die Gestalt erfassen, an der ins Werk gesetzten Aussage vorbei. „Die meisten Fehlurteile über Kafka resultieren aus der Zumessung werkheterogener Methoden ans Werk", konstatiert D. Hasselblatt. „Am Beginn einer ernsthaften Kafka-Forschung wird demnach wie am Beginn einer jeden Forschungsarbeit Verzicht zu stehen haben", programmiert H. Politzer, „der Verzicht nämlich auf die allzu billige unmittelbare Übersetzung der Kafkaschen Symbolsprache in einen der gerade im Schwange befindlichen Dialekte, sei es den Jargon der existentialistischen Philosophie, der Theologie der Krise oder der Psychoanalyse." M. Walser gewann 1951, als er über Kafka arbeitete, den Eindruck, „Kafka werde zu sehr von literaturfremden Kommentatoren für alle möglichen Theorien mißbraucht. Und in der Tat erschien in jenen Jahren eine Unmenge von Aufsätzen, die irgendeinen Zug des Kafkaschen Werkes aus dem Zusammenhang herauslösten, ihn direkt in die Zeit und Wirklichkeit hineinbezogen und ihn ausmünzten für einen kleinen kulturkritischen Ausflug." W. Emrich meinte noch 1954: „Im Grunde kann heute noch nicht über Franz Kafkas literarisches Werk gesprochen werden. Das wäre erst möglich, wenn seine Struktur bekannt, die innere Fügung seiner Teile aufgehellt wäre. Das scheinbar hermetisch verschlossene, vieldeutige Werk zwingt den Literarhistoriker dazu, sich gleichsam selbst in das Labyrinth dieser Dichtungen zu begeben und sich nur von Anweisungen führen zu lassen, die ihm durch das Werk und seinen Schöpfer gegeben werden." [52] Um und nach 1950 ist in der Kafka-Forschung eine Zäsur zu verzeichnen. Die weltanschaulichen Aspekte, die meist im publizistischen und vermeintlich logischen Direktgang Kafkas Werk abgezwungen wurden, traten, wenigstens in ihrer unmethodischen Isolierung, zurück. Die ästhetischen Fragen traten als Gegenreaktion und Zeichen des kritischeren Werkbewußtseins in den Vordergrund.

Als einer der ersten versuchte der Beißner-Schüler M. Walser eine „Beschreibung" der Kafkaschen Erzähl-„Form". Er analysierte Elemente des Erzählens,

---

[52] D. Hasselblatt a.a.O. 28; Heinz Politzer, Problematik und Probleme der Kafka-Forschung, in: Monatshefte für deutschen Unterricht (Madison, Wisconsin 1950) 279, jetzt in: Politzer, Franz Kafka, der Künstler 8; M. Walser a.a.O. 129 (Nachwort); W. Emrich, in: Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert (³1959) 319.

die Perspektive des Erzählers[53], beobachtete die Funktionalität der Figuren, der Zeit und des Raumes, ihre nicht-empirische Gestalt, erkannte die Ordnung der Kafkaschen „Helden" und ihre Auseinandersetzung mit der Gegenwelt, die Rolle der Zuschauer bei den Verhandlungen, die „Störung", mit der die Romane und mehrere Erzählungen einsetzen, das Verhältnis der einzelnen Romanteile zum Romanganzen, die Unmöglichkeit einer psychologischen Entwicklung u. a. m. C. Heselhaus hatte 1952 in einem wichtigen Aufsatz die Begriffe „Antimärchen", „Antiroman" und „Parabel" auf „Kafkas Erzählformen" angewandt und durchgehende Strukturelemente aufgezeigt[54]. Emrich selbst zeigte in seinem Kafka-Buch (1958), daß Kafkas Erzählweise „jenseits von Allegorie und Symbol" beide im Sinne Goethes verstanden, liegen. „Während bei Goethe poetisches Anschauen und Symbolisieren das wahre Wesen der Dinge enthüllt, das universelle Urphänomen offenbart, zerstört gerade bei Kafka die Anschauung und Poetisierung die Wahrheit, ja die Wirklichkeit von Mensch und Ding ... Seine Dichtung ... besitzt einen Gleichnischarakter, für den die seitherige Ästhetik und Poetik noch keinen Namen bereitgestellt hat ... Ihre Struktur enthüllt sich erst im Wechselbezug zwischen den einzelnen Bildern und der universellen Intention." In einem späteren Aufsatz ging Emrich dem Besonderen der „Bilderwelt Franz Kafkas" nach[55]. Weniger sicher hinsichtlich der Möglichkeit und des Besitzes einer eindeutigen Interpretation der Kafkaschen Bild- und Aphorismensprache gibt sich H. Politzer. An einem kurzen Erzählstück („Gibs auf") zeigt er die Schwierigkeit einer gesicherten Deutung. Sie wird anders ausfallen, je nachdem man die zwölfeinhalb Druckzeilen als Erzählung, Anekdote, Aphorismus, als Allegorie oder exegetischen Kommentar auffaßt. Eindrucksvoll zeigt er, was eine psychologische, eine religiöse oder eine existentialistische Deutung erkennen und herausstreichen kann, ohne damit in Konflikt mit dem Einzeltext zu geraten. „Kafkas Gleichnisse", bemerkt Politzer, „sind nicht nur „vielschichtig", sondern auch „vieldeutig", sozusagen „Rorschachtests der Literatur". Stärker als andere Autoren arbeitete er die Grundfigur des „Junggesellen" bei Kafka heraus. Kafkas erzählerische Grundform deutet er als „paradoxe

---

53 Beißners, und in etwa auch Walsers These von der durchgehend einheitlichen und einen Erzählperspektive aus dem „Innerseelischen der Hauptgestalt" (Friedrich Beißner: Der Erzähler Franz Kafka, Stuttgart 1952), die „Kongruenz des Autors mit seinem Medium", dem „Helden" (M. Walser, Beschreibung einer Form, München 1961, 22 f.), hat Sokel von weiteren Textbeobachtungen her in Frage gestellt. Auch Hillmann kennt eine zweite Erzähl-Perspektive der „Außensicht", „nicht aus der Perspektive des Helden auf die Nebenpersonen, sondern auf die Hauptgestalt selbst" (Hillmann a.a.O. 137).

54 Clemens Heselhaus, Kafkas Erzählformen, in: DVjs 1952, 353–376. „Das Kafkasche Antimärchen gestaltet also Welterfahrung aus der Enttäuschung eines naiven Gemütes, aus der Empörung über die tückische und niederträchtige Welt. Seine Darstellungsmittel zielen auf eine desillusionierende Überzeichnung der Widrigkeiten in der Welt" (358). „Es fehlt im Antiroman der Weltzusammenhang, das Vorverständigtsein des Märchens" (368). „Der Autor des Antiromans ist kein Wissender, sondern ein Fragender ..." (371). Eine Kritik zum Antimärchenbegriff von Heselhaus äußerten Sokel (a.a.O. 89), Hasselblatt (a.a.O. 27), Politzer (a.a.O. 126).

55 W. Emrich, Franz Kafka 74 ff., 81; ders., Die Bilderwelt Franz Kafkas, in: Akzente 1960, jetzt in: Protest und Verheißung, 249–263. „Es liegt eine ähnliche Erscheinung vor wie in den surrealistischen Dichtungen seiner Zeitgenossen oder in den Romanwerken von J. Joyce, wo die verschiedensten Elemente unserer empirischen und geistigen Wirklichkeit völlig unvermittelt nebeneinander und ineinander gesetzt werden, Erhabenes neben Trivialem steht oder in es übergeht ohne jede innere Rangordnung" (253). „Zwischen der Psyche und der empirischen Gegenstandswelt besteht kein inniges Wechselverhältnis mehr wie in der Goethezeit" (254).

Parabel“ [56]. Sokel erkennt im Werk die „Spaltung“ und „Abspaltungen des Ichs“, die sexuell reduzierten Frauengestalten und die Träger und Beansprucher der „Macht“ (im umfassenden Sinn) in den Kafkaschen Grundfiguren, die „Ambivalenz“ als figurales und szenisches Grundprinzip, „tragische Ambivalenz“ und „tragische Ironie“ [57]. Auch Hillmann untersucht im dritten Teil seiner Kafkaarbeit „Strukturen des Werkes“: Satzformen, Formen der Gestik und Mimik, des Bildes und der Perspektive, fragt nach den Gattungen des Erzählens[58].

Hasselblatt geht in seiner Untersuchung von den „Gleichnissen“ aus. Er findet das Prinzip der „Erörterung und Einräumung“ mit „progressiver Verwicklung“ und „destruktiver Entwicklung“ (Ent-wicklung), das „Nicht-Finale“ in Kafkas Erzählen. Nachdrücklich verwahrt er sich gegen das Messen Kafkas an und mit klassischen Kategorien[59]. Wie gegenüber dem Biographischen (seit der Arbeit von K. Wagenbach, 1958), so wurde auch gegenüber der dichterischen Struktur und sprachlichen Gestalt eine neue Aufmerksamkeit, eine methodische Behutsamkeit, und damit eine neue Stufe der Kafka-Forschung, erreicht. Die Jahre einer in publizistische und kulturpolitische Wertpapiere umgesetzten Kafka-Aktualisierung sind vorüber. Die halb-besonnene Inanspruchnahme Kafkas für die eigene Überzeugung, sei es vom Sinnwidrigen der eigenen Welt oder der Welt der anderen, wird nicht mehr genügen.

Der Versuch eines Überblicks über die sehr verschiedenen Kafka-Deutungen und Deutungsrichtungen sollte bezogene Positionen zeigen, die verschiedenen Ausgangspunkte, Sehwinkel und methodischen Ansätze sichtbar machen, eine Orientierung über das neuere Schrifttum erleichtern. An Kafka haben sich ungefähr alle literarischen, interpretatorischen und kulturpolitischen Richtungen unserer Zeit versucht, die extrem traditionellen und die extrem revolutionären. Ähnlich wie die Geschichte der Shakespeareforschung sich als Geschichte der englischen Philologie und Literaturkritik selber zeigt, spiegelt die Kafka-Literatur ungefähr alle gegenwärtigen literarischen Tendenzen und Methoden. Das größere oder geringere methodische Verfehlen des Kafkaschen Werkes läßt sich als ideologisches, isolierendes, strukturelles und traditionelles Mißverständnis zusammenfassen. Gemeinsam ist diesen Mißverständnissen der vorschnelle, ungemäße, von verfestigten Positionen her vorgenommene, apriorische Zugriff. Ideologische Voreingenommenheit und Verschlossenheit läßt nur eine Sublimierung des Dichterischen innerhalb des eigenen Denksystems und eigener Vorstellungsschemata zu. Das isolierende

56 H. Politzer a.a.O. 43 f., 130 ff., 45 ff. Der englische Titel des vorliegenden Buches lautete „Parable and Paradox“ (New York 1962).

57 W. Sokel a.a.O., siehe die Überschriften der einzelnen Teile. Gehaltlich gesehen erscheint „Kafkas Gesamtwerk“ bei Sokel „als die Darstellung eines zweifachen Kampfes. Dieser Kampf ist erstens ein Kampf des Ichs mit sich selbst, eine Spaltung des Ichs der Erzählungen in zwei einander bitter bekämpfende Willensrichtungen. Zweitens ist es ein Kampf des Ichs mit einer überwältigenden Macht, einer Macht, die die Wirklichkeit der Erzählungen beherrscht, weil sie wirkt, während der bewußte Wille des Ichs mit ganz wenigen Ausnahmen immer wirkungslos bleibt“ (ebd. 28).

58 Heinz Hillmann, Dichtungstheorie und Dichtungsgestalt (Bonn 1964) 113–194.

59 D. Hasselblatt a.a.O. 33 ff., 54 ff., 71 ff., 87 ff., 149 ff., 171 ff.

Mißverständnis beruht darin, daß ein einzelner Aspekt vom größeren Ganzen abgelöst und bald (mehr oder minder ausdrücklich) als Ganzes erklärt wird. Die Psychologen und Soziologen, auch die biographistischen Interpreten älterer Schule isolieren fast immer in unstatthafter Weise. Ihnen ist der Wille zum „Erklären" gemeinsam. Sie erstreben auf verkürztem Weg die Bloßlegung der „Ursachen" und des dichterischen „Gehalts", mißverstehen den Text strukturell. Daß Dichtung weder Information, noch eine Direktmitteilung in genormten Bildern, noch eine direkte Beschreibung des eigenen Lebens und der eigenen Welt ist, übersehen sie. Die durch einen künstlerischen Schaffensprozeß geformte bildnerische und figurale Struktur mißachten sie. Auch wo sie, wie bei berufsmäßigen Literarhistorikern, grundsätzlich gewußt wird, lauert im Fall Kafkas das mögliche Mißverständnis der Tradition. Mißt man Kafkas literarisches Hemd mit Maßstäben, die vom „Klassiker" Goethe oder vom „klassischen" Expressionismus herkommen, findet man, daß dieses Hemd zu kurz, oder überhaupt kein richtiges Hemd ist. Ansätze und Versuche gemäßen Messens bieten die meisten form- und strukturanalytischen Betrachter. „Beschreibung einer Form", werkimmanente Interpretation, sogenannte „wertfreie" Kritik kann zunächst einfach Sauberkeit der Methode sein. Wird sie freilich über das Methodische hinaus zur einzigen literarischen „Weltanschauung", zum obersten literarkritischen „Dogma" erhoben, überschreitet die Methode ihre eigene Zuständigkeit, gefällt sie sich in Ästhetizismus. Die östlichen Interpreten haben den westlichen voraus, daß sie ausdrücklich nach der Beziehung der Kafkaschen Aussage zu der von ihnen verstandenen und interpretierten Weltwirklichkeit fragen. Sie trennen die Literatur nicht vom übrigen Denken, bekennen sich zu einer Ordnung und (in ihrem Sinn) Ganzheit des Lebens. Wer (wenn auch anders als in marxistischen Ländern) die Möglichkeit einer kritisch begründbaren Welterkenntnis und eine engagierte Wahrheit vertritt, wird das strukturanalytisch betrachtete und interpretierte Einzelwerk in Beziehung setzen zu seinem eigenen Weltverstehen, zu der von ihm und von einer größeren, vielleicht großen Gemeinschaft erkannten, wahrscheinlich immer lückenhaften, aber nicht schlechthin relativen und individualistischen Wahrheit. Doch darf solches In-Beziehung-Setzen der dichterischen Aussage zum eigenen Weltverstehen methodisch erst der zweite Schritt sein. Daß jeder denkende Mensch ein Vorverständnis, einen Horizont des Sehens an den Text heranträgt, widerspricht nicht, solange er nicht unkritisch beim eigenen Vorverständnis stehen bleibt, d. h. sich dem Text in Wirklichkeit gar nicht öffnet, sondern ihn nur seiner fixierten Voreinstellung unterwirft.

Die Kritik der Literatur ist keine einfache und einschichtige Tätigkeit. Ein literarisches Kunstwerk enthält mehrere Bedeutungsebenen. Die psychologische, soziologische oder philosophisch-theologische Interpretation erfassen, wenn sie isoliert verfahren, nur einen Aspekt, eine Bedeutungslinie, und diese verzerrt[60]. Ob jeder

[60] Vgl. dazu Northrop Frye, Analyse der Literaturkritik (Stuttgart 1964) 74.

Text eine eindeutige Sinnspitze hat – oder ob mehrere mögliche Sinnspitzen gleichberechtigt, oder wenigstens in ihrer Ordnung nicht eindeutig erkennbar nebeneinander und ineinander bestehen können, ist über Kafka hinaus eine literarische Grundsatzfrage. Bei Kafka reichen die Antworten der Interpreten und Kritiker von der existentiellen Eindeutigkeit (Emrich) über die sphingide Mehrdeutigkeit (Politzer), die grundsätzliche Ambivalenz (Pongs, Sokel) bis zur Vieldeutigkeit abstrakter Modelle, sogar bis zur Undeutigkeit des Absurden. Groteske Verfremdung, sprunghafte Traumelemente, Aussparung realistischer Details und der Verzicht auf die Registrierung des Bewußtseinsstromes erschweren die eindeutige Erkennbarkeit des dichterischen Modells. Da modernes parabolisches Erzählen die Bezüge zwischen dem dichterischen Modell und dem möglichen Realgeschehen nicht eindeutig offenbar macht, eröffnen sich beim Versuch „konkreter" Anwendung eine Fülle von Deutungen. Nicht die geringste dialektische Spannung bei Kafka besteht „in der Klarheit jeder einzelnen Satzaussage bei wachsender Unklarheit des Ganzen; zwischen äußerster Vieldeutigkeit des Gehalts und einer an Johann Peter Hebel oder Heinrich von Kleist (zwei Lieblingserzählern Kafkas) geschulten Präzision des sprachlichen Ausdrucks". Kafka selbst kommentiert die Prometheussage, von der er vier, dem Sinn nach völlig verschiedene, Fassungen zeigt: „Die Sage versucht das Unerklärliche zu erklären. Da sie aus einem Wahrheitsgrund kommt, muß sie wieder im Unerklärlichen enden." Verlust der Tradition, Unfähigkeit zur Entscheidung, Fassungen des Unfaßbaren, Staunen vor dem Geheimnis? Kapitulation Kafkas vor der Unerkennbarkeit eines möglichen Sinns – oder, durch Gespaltenheit und Verzerrung hindurch, stets neue Anläufe zur Überwindung der Angst und zu Augenblicken des Vertrauens? „Müßte man einen Autor benennen", schrieb W. H. Auden, „der für unser Zeitalter an Bedeutung der Dantes, Shakespeares und Goethes für ihre Zeit am nächsten käme: Kafka wäre der erste." [61]

---

[61] H. Mayer a.a.O. 66. Kafka, H 100. H. H. Auden, in: Flores und Swander a.a.O. Vorspruch zur Einleitung.

Umdenken in der Glaubensverkündigung

Albrecht Locher

Die Fragen Jugendlicher sind naturgemäß oft terminologisch unscharf und dazu gelegentlich (aus der Perspektive der Erwachsenen) naiv. Gerade das verschafft ihnen aber einen großen Vorteil: Sind sie unscharf und naiv, so haben sie es den Fragen Erwachsener oder gar von Fachleuten voraus, daß sie oft etwas Fragenswürdiges noch sehen, über das Erwachsene und Fachleute längst wegsehen, da es entschieden und abgeklärt zu sein scheint.

Die im folgenden behandelte Frage hat ein geweckter Achtzehnjähriger aufgeworfen und damit seinen erwachsenen Gesprächspartner in erhebliche Verlegenheit gebracht. Die Frage erforderte eine sofortige Antwort, die kaum möglich schien. Sie hieß: Warum ist Gott eigentlich unter so ausgefallenen Umständen, auf eine so komplizierte Art und Weise Mensch geworden? Warum gerade in Palästina gerade in jener Zeit?

Nach einigem Nachfragen stellte sich heraus: Der junge Mensch brachte die hochgradige Abstraktheit unserer Vorstellung von Gott und unseres Redens über ihn nicht in Einklang mit der konkreten und individuellen Natur der Umstände, unter denen sich Gott in der Geschichte, in der individuellen Person Jesu Chrsti, manifestiert hat. Die Frage liegt, so meint man, auf der Hand. Der Gegensatz, an dem sich der junge Mensch stieß, ist offensichtlich. Warum wird er dennoch nur in Ausnahmefällen bemerkt?

Der Stil der Glaubensverkündigung

Die Berichte der Evangelien wenden sich nicht als nüchtern-sachliche Darstellung der Ereignisse um Leben und Tod Jesu von Nazareth an innerlich Unbeteiligte, sondern sie verkünden Gläubigen die Bestätigung ihres zuvor schon angenommenen Glaubens an den Gottmenschen. Als einzige Quellen der Kenntnis der Heilsereignisse waren sie demnach nicht gedacht (und sie eignen sich dazu auch nicht). Sie zeigen den Herrn bereits aus der Perspektive nach der Auferstehung. Unvermeidbar tritt dabei Konkret-Menschliches hinter der sich nachher bestätigenden göttlichen Herrlichkeit zurück. Nun muß man bedenken, daß der heutige Durchschnittsgläubige die Texte des Neuen Testaments hauptsächlich aus zwei Quellen kennt, aus der Liturgie und der Katechese. Beide Quellen, mehr die Liturgie, weni-

ger die Katechese, pflegen einen Vortragsstil, der dem „Gotteswort-Charakter" der Heiligen Schrift entspricht oder doch entsprechen will. Dadurch entfernt sich jedoch der Stil der Mitteilung (narratio im Sinn der urkirchlichen Katechese), die diese Texte leisten, noch weiter von der sachlichen Information: Einmal durch die sehr gehobene Sprache[1], dann auch durch die feierliche Tonlage des liturgischen Rezitationsstils[2].

Es soll nun weder am einen noch am andern eine überprogressistische Kritik geübt werden, jedoch gilt es hier vom Standpunkt der Glaubensverkündigung aus darauf hinzuweisen, daß der Hörer (oder auch Leser) einer Mitteilung den Stil dieser Mitteilung auf die mitgeteilten Sachverhalte projiziert. Im vorliegenden Fall heißt das: Die doppelte Stilisierung, die der Texte an sich und die des Vortrags, führt beim Hörer zu einer Stilisierung der berichteten Ereignisse selbst. So kommt es, daß der besagte Durchschnittsgläubige die Person, das Leben, Leiden und Sterben des Herrn nicht in der konkret auch ihm erfahrbaren geschichtlichen Wirklichkeit ansiedelt, sondern, man könnte sagen, in einer Art Sakralsphäre, an die der Anspruch auf Realität nicht oder nur ganz am Rande gestellt wird. So redet, handelt, leidet und stirbt Jesus denn in der Vorstellung des Hörers stets in einer Art dramatischer Stilisierung, wie auf einer Bühne, nicht in der Wirklichkeit, in der sich nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Evangelien die Geschehnisse abgespielt haben müssen, von denen sie berichten. Man könnte sogar noch weiter gehen und sagen, daß die Vorstellung vieler Gläubigen von der Person und dem Wirken Jesu sich als häretisch erweisen würde, wenn man die betreffenden nur genau darauf festlegte. Die genannte Umstilisierung bewirkt, daß Jesus für solche Vorstellung nicht ein Mensch unter Menschen, nicht unser Bruder ist, der mit uns den konkreten Bedingungen des menschlichen Lebens unterworfen wäre, sondern im Grunde ein unter den Menschen wandelnder Gott. Es entsteht ein Christusbild mit doketischen und monophysitischen Zügen.

Dazu ist zweierlei zu sagen: Einmal zeigt sich hier bereits eine Tendenz, von der unten noch die Rede sein wird, nämlich die Heilsereignisse unter allen Umständen dem menschlichen Verständnis und Vorstellungsvermögen so weit wie möglich anzunähern, d. h. zu vereinfachen. Der Christus dieser Vorstellungen ist durch Schematisierung vereinfacht. Das Mysterium des Gottmenschen ist „entschärft". Zum anderen darf man solche, wenngleich unauffälligen und nur unbewußt der Häresie verdächtigen Vorstellungen nicht aus dem Auge verlieren. Daß sie nicht befriedigen und einen wichtigen Aspekt des Evangeliums vernachlässigen, würde von den ihnen Unterliegenden wohl erst bemerkt werden, wenn sie – mit

1 Man denke hier etwa an Wendungen wie: „In jener Zeit", „Jesus aber sprach", „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch . . .", „Er tat seinen Mund auf und lehrte sie" usw.

2 Gerade dieser Vortragsstil macht die sprachliche Erscheinung noch viel komplexer. Denn eigentlich sind die Elemente, die besonders zur „Feierlichkeit" des Stils beitragen, wie das „aber" und das sonst fast ausgestorbene „jener" von sich aus keineswegs besonders hoch. Sie haben ihre „Würde" fast ausschließlich dadurch erhalten, daß sie nur im sakralen Bereich verwendet werden. Und hier trägt der feierliche Vortrag dann allerdings zu ihrer Aufwertung bei.

Erleichterung – der gegenseitigen Fehldeutung verfielen, nämlich einer häretischen Einengung der Person Jesu auf einen „bloßen Menschen". Man könnte nicht sagen, solche Lehren seien heute nicht aktuell.

Die genannte zweifache Stilisierung hat vorerst aber immerhin den „Erfolg", daß der Gläubige im Durchschnitt den Widerspruch zwischen seinen Vorstellungen von Gott und der Art und Weise der Offenbarung nicht oder nur sehr abgeschwächt bemerkt.

Irreführende Gemeinvorstellungen

Gottes Offenbarung in der Zeit ist eine Reihe von als geschichtlich konkret ausweisbaren Geschehnissen. Diese beginnen mit der Berufung des Abraham und reichen über die mehr als tausendjährige Geschichte Israels bis zur Zeit Jesu und der Urkirche. Stets ist diese Offenbarung an einzelne ergangen und hat zu konkretem Handeln von einzelnen geführt bzw. ist darin sichtbar geworden. (Was für Deutungen das „Sprechen" Gottes bei einer genauen Berücksichtigung der Stilgattung alttestamentlicher Schriften, besonders der historischen, hat, sei hier nicht entschieden). Das alles ist für die Theologie nicht neu. Fragen muß man sich jedoch, ob von diesen Tatsachen auch die Glaubensverkündigung entsprechend stark geprägt worden ist, und ob nicht in der menschlichen Natur liegende Neigungen solches verhindert oder wenigstens gehemmt haben.

Bereits der Prolog zum Johannesevangelium zeigt das Interesse, den Geschehnissen der Heilsgeschichte eine allgemeinere Deutung angedeihen zu lassen, indem er die Person Jesu von Nazareth als den Mensch gewordenen göttlichen „Logos" deutet. Wenn man bedenkt, daß der Logos als göttliches Vermittlungsprinzip zwischen Gott und Welt zumindest der gebildeten Welt ein bekannter Begriff war, dann ermißt man wohl den missionarischen Wert solcher Deutung. Man darf aber nicht übersehen, daß dieser Prolog an entscheidender Stelle (Joh 1, 6) die allgemeine Deutung verläßt und sich, weil es der Zusammenhang fordert, der konkreten geschichtlichen Gestalt Johannes des Täufers zuwendet.

Wir werden es im folgenden mit der Frage zu tun haben, ob diese rechtzeitige Zuwendung zum historisch Individuellen, wie sie der Evangelist vollzogen hat, in der Zeit der kirchlichen Glaubensverkündigung auch rechtzeitig und im entsprechenden Maß geleistet worden ist, oder ob durch einseitige Wertschätzung der allgemeinen begrifflichen Darstellung (deren Wert nicht geschmälert werden soll!) die geschichtliche Perspektive und die damit geforderte Betonung des Konkreten vernachlässigt worden ist. Daneben ist die Frage zu stellen, ob das Vertrauen in die menschlichen Begriffe unter allen Umständen angebracht ist und ob es nicht gerade bei der Glaubensverkündigung wesentlichen Einschränkungen unterliegt.

Die Ausprägung der christlichen Glaubenswahrheiten in den Begriffen der Scholastik, in welche die Metaphysik des Aristoteles und des Platon (über Augustinus) eingegangen ist, ist uns so selbstverständlich geworden, daß uns eine radikale Alternative schlechthin unmöglich erscheint. Wie aber, wenn der gesamte Stil dieser Denkrichtung neben den entschiedenen Vorzügen, an denen kein vernünftiger Christ zweifeln kann, auch – versteckte – Gefahren mit sich brächte? Eine solche Gefahr geht in der Tat von der thomistisch-aristotelischen Metaphysik und Ontologie aus[3]. Durch den Zugang zum Begriff des Seins gewinnt der Thomismus eine Ordnungsvorstellung so umfassend allgemeiner Art, daß sich ihm das Seiende insgesamt zu einem (in bestimmten Grenzen) überschaubaren System ordnet. Trotz des von Platon verschiedenen Vorgehens gewinnt Thomas schließlich das Bild einer pyramidenförmigen Seinsordnung, die beim Besondersten, Individuellsten unten anfängt und beim Allgemeinsten ihre Spitze hat.

Angesichts der Geschichte der Wissenschaft kann man nun aber eine solch meisterhafte Systematisierung des Seienden nicht ohne den Verdacht betrachten, es könnte sich um eine Verführung des Denkens handeln. Es ist der unausgesprochene Ptolemaismus dieses Systems, der das Mißtrauen des heute Denkenden erregt. Die immer größer werdende Fülle des erkennbaren Seienden läßt jede begriffliche Systematisierung mehr und mehr in den Verdacht geraten, eine unzulängliche und unzulässige Vereinfachung zu sein. Uns heute erdrückt die Masse des verschiedenen, nicht zu ordnenden Vielen. Die Glaubensverkündigung kann daran nicht vorbeigehen.

Der hier – mit aller gebotenen Vorsicht – in Zweifel gezogene Denkstil ist vorchristlichen Ursprungs. Seine Bewertung ist also zunächst einmal indifferent bezüglich der Offenbarung. Ein solcher Zweifel braucht sich auch keineswegs gegen die ausdrückliche kirchliche Empfehlung der Studien des hl. Thomas zu richten, hat er es doch weniger mit der Philosophie und Theologie des Aquinaten zu tun als mit dessen psychologisch modifiziertem Vorfeld. Und in diesem Vorfeld ist auch die verführende Denkbewegung und Denkrichtung zu Hause, die den eingangs erwähnten jungen Menschen zu seiner Frage brachte.

Von der vulgarisierten Form thomistischer Gedanken ausgehend ist man nämlich geneigt zu meinen, Gottes Größe und die Allgemeinheit seines Seins hätte allgemeinere und angemessenere, nämlich seiner Allgemeinheit angemessenere, Wege finden können, um sich den Menschen zu offenbaren. Dieser Allgemeinheitserwar-

---

3 Hier ist einem Mißverständnis vorzubeugen. Es wäre ein leichtes, aus den Schriften des Thomas zu belegen (vor allem den ersten Kapiteln der Summa contra gentiles!), daß der Aquinate selbst die Gefahren, von denen hier die Rede sein wird, klar erkannt und abgewehrt hat. Diese Arbeit hat es jedoch nicht mit der reinen, eigentlichen Lehre zu tun, sondern gewissermaßen mit ihrem vulgarisierten Vorfeld. Psychologisch verständlicherweise verselbständigen sich bei jeder Vulgarisierung die auf Anhieb überzeugenden und verblüffenden Formeln. Das Mißtrauen des Urhebers selbst gegen sie wird nicht mitvulgarisiert. Da die Glaubensverkündigung zumindest im Durchschnitt nicht von Fachphilosophen getragen wird (was kein Vorwurf ist!), hat es die Frage, die hier abgehandelt werden soll, mit den Bedingungen des vulgarisierten aristotelisch-thomistischen Systems zu tun.

tung widersetzen sich aber die Umstände, unter denen sich Gott in der Geschichte tatsächlich geoffenbart hat. Wie schwer läßt sich verstehen – wenn man eine allgemeine Offenbarung erwartet –, daß es andere Religionen gibt, daß gerade im hintersten Winkel des römischen Reiches, zum Zeitpunkt der tiefsten Erniedrigung des jüdischen Volkes, in dem unauffälligen Ort Bethlehem Gott sich geoffenbart hat, von dem wir wissen, daß er das unermeßlich große Universum erschaffen hat! Zudem liegen für uns diese Ereignisse durch Zeit, Sprache, Kultur weit entfernt.

Nicht zuletzt auf solche Schwierigkeiten lassen sich die seit Jahrhunderten anhaltenden Versuche zumal der nicht-katholischen Theologie zurückführen, den Geschehnissen um die Person Jesu von Nazareth den speziellen, ausschließlichen Offenbarungscharakter zu nehmen, und die wirkliche Offenbarung Gottes allgemeineren Geschehnissen zuzuweisen, d. h. gewissermaßen gleichmäßiger auf die Weltgeschichte zu verteilen.

Die Neigung zur Verallgemeinerung, die Sehnsucht nach Allgemeinheit und damit Vereinfachung des vielen Verschiedenen hat ohne Zweifel nicht nur einen theoretisch-philosophischen, sondern auch einen psychologisch-existentiellen Untergrund. Da damit die Grenze der Wissenschaft überschritten ist, mag ein Seitenblick auf das Sachgebiet gerichtet werden, wo noch nicht wissenschaftliche Denkrichtungen erkennbar werden: auf die Dichtung. Auf dem Teilgebiet der erzählenden Prosa lassen sich Tendenzen erkennen, die unleugbar in Zusammenhang mit der hier behandelten Frage stehen. Es ist bezeichnend, daß die Gegenstände der erzählenden Dichtung so sehr klein, so unbedeutend, so geradezu auf das Detail, besonders das unauffällige, geheime, verschwiegene, diskret beiseitegeschobene, weggeleugnete, ekelerregende hin ausgerichtet erscheinen. Die durch die Lande hallende Klage über diesen traurigen Zustand der erzählenden Literatur, über ihre zersetzenden Tendenzen, über die von ihnen ausgehende Gefährdung der Jugend mag aus berechtigter Sorge kommen. Es wäre auf weite Sicht aber wichtiger, darauf zu achten, woher dieser Zustand der Literatur kommt. Denn insofern die kirchliche Glaubensverkündigung sich notwendig des Mittels der Sprache bedienen muß, unterliegt sie den gleichen Bedingungen wie die erzählende Literatur; wie diese muß sie sich die Frage stellen, ob sie mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln noch an die zu verkündende Wirklichkeit heranreicht. Der Unterschied ist nur, daß sich die Glaubensverkündigung nie damit abfinden darf, eine kompetente Wiedergabe der Wirklichkeit (in diesem Fall der Tatsachen der Heilsgeschichte) könne nicht mehr gelingen.

Es mag hier an den für die Situation der gegenwärtigen erzählenden Literatur geradezu programmatischen „Brief des Lord Chandos" erinnert sein. Dieses kurze Werk Hugo von Hofmannsthals ist ein Dokument der eingestandenen Unfähigkeit, Sachverhalte und Werturteile mit den verfügbaren Mitteln der Sprache noch auszudrücken: „ . . . die abstrakten Worte, deren sich doch die Zunge naturgemäß bedienen muß, um irgendwelches Urteil an den Tag zu geben, zerfielen mir im

Munde wie modrige Pilze."[4] Der fiktive Absender des Briefs zieht aus diesem Erlebnis mit der Sprache die Konsequenz, daß er jede literarische Betätigung aufgibt. Der Brief soll, laut Vorwort, eine Entschuldigung dafür sein. In ihm findet sich eine Stelle, die für unsern Zusammenhang besonders ergiebig ist. Lord Chandos sagt über den Umgang mit Begriffen: „Mein Geist zwang mich, alle Dinge, die in einem ... Gespräch vorkamen, in einer unheimlichen Nähe zu sehen: so wie ich einmal in einem Vergrößerungsglas ein Stück von der Haut meines kleinen Fingers gesehen hatte, das einem Blachfeld mit Furchen und Höhen glich, so ging es mir nun mit den Menschen und ihren Handlungen. Es gelang mir nicht mehr, sie mit dem vereinfachenden Blick der Gewohnheit zu sehen. Es zerfiel mir alles in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem Begriff umspannen ..."[5]

Niemand wird glauben, daß die Menschheit jemals aufhören wird, wie Lord Chandos, mit dem gesprochenen und geschriebenen Wort die Wirklichkeit darstellen zu wollen. Aber gerade der unbezähmbare Drang, das zu tun, trotz der Erfahrung des Lord Chandos, führt über jedes ästhetische, moralische oder humane Tabu hinweg. Man sollte den in dieser Richtung Anstoß erregenden Schriftstellern und Dichtern wenigstens zugute halten, daß sie von dem Pathos erfüllt sind, die „Teile" und deren Unter-„Teile" aufzusuchen. Und man sollte bedenken, daß die Glaubensverkündigung in einer genau entsprechenden Krise steht. Die Bemühungen um die Reform der Liturgie und vor allem der liturgischen Sprache, die Schwierigkeiten der Predigt, grob gesprochen zwischen stilistisch hoher „praedicatio" und der schlichten „narratio", die Unsicherheit im Umgang mit Rundfunk und Fernsehen im Dienst der Glaubensverkündigung – wofür das „Wort zum Sonntag" nur allzuoft Zeugnis ablegt –, zeigt das nicht alles, daß auch die Glaubensverkündigung nicht verschont wird von dem Prozeß der Abnützung und Entleerung der bislang gängigen Begriffe? Und schließlich: Wem, der das Gespräch mit ernstlich bemühten außerhalb der Kirche stehenden Menschen zu führen hat, wäre das Erlebnis fremd, daß ihm „die Worte", die er dem Gegenüber sagen will, „zerbröckeln wie modrige Pilze"? Von diesem Zerbröckeln befallen werden Begriffe wie „Wahrheit", „Gnade", „Sünde", „Offenbarung" ebenso wie jene, die wir zu deren Erklärung herbeiziehen.

Dispensieren wir uns von der schwierigen Aufgabe, unter Verzicht auf alles nicht vor dem Zerbröckeln Sichere neu anzufangen, dann besteht die Gefahr, daß unsere Verkündigung gar nicht mehr an die Menschen herankommt, weil ihr der Bezug zur Wirklichkeit abgeht. Dann ist zu dem Vorwurf nicht mehr weit, das Christentum sei eben einer jener vielen Trostversuche, einer der Versuche, sich aus dem Labyrinth der Wirklichkeit fortzustehlen mit tröstlichen, aber trügenden Konstruktionen, die sich der ernsthaft an der Welt Interessierte nicht leisten dürfe,

---

4 Hugo von Hofmannsthal, Prosa II (Frankfurt 1951) 7. 5 Ebd.

ja den sich zu leisten ihm seine intellektuelle Redlichkeit verbiete. Mit diesem Schein-Widerspruch wird vielen der Weg zum Evangelium erschwert, deren leidenschaftliche Teilnahme an der Welt und der menschlichen Gesellschaft beste Voraussetzung für die Annahme der frohen Botschaft wäre. Erkenntnistheoretisch geschieht dabei folgendes: Die Verkündigung bewegt sich auf einer Stufe der Abstraktion von der Wirklichkeit, die nur noch der Verkündigende vollziehen kann, oder (im schlimmsten Fall) die er gar nicht vollzieht im naiven Glauben an den Inhalt seiner Begriffe. Welche Art Umdenken ist hier notwendig?

Wo soll das Umdenken ansetzen?

Es ist unverkennbar, daß sich der jugendliche Fragesteller, von dem eingangs die Rede war, am gleichen Strukturfehler unseres Redens über Gott und seine Offenbarung „gestoßen" hat, der sich auch bei einem Vergleich mit der Literaturkrise zeigte. Wie läßt sich also seine Frage wie auch die grundsätzliche Frage nach der Form der Glaubensverkündigung beantworten?

Man wird dem fragenden Jugendlichen und den vielen, die sich die gleiche Frage nur nicht so klar stellen (sie werden in der Regel mit ihr erst konfrontiert, wenn sie ihren christlichen Glauben in einer besonders extremen konkreten Situation wie Krankheit oder Tod bewähren müssen), zunächst sagen müssen, daß sie einer irreführenden Vorstellung erliegen. Sie gehen nämlich von der falschen Vorstellung aus, dem Menschen komme eine beherrschende Übersicht über das Seiende insgesamt zu, so daß er beurteilen könne, was sich den wirklichen oder vermeintlichen Ordnungskategorien dieses Seienden unterordne oder widersetze. Vor allem gehen sie fehl in der Annahme, solches sei dem Menschen in der Offenbarung zuteil geworden. Man muß hier Vorstellungen korrigieren, die sowohl durch den Stil der Katechismen wie durch den der kirchlichen Lehrsätze suggeriert werden, obwohl diese beiden Quellen so das nicht wollen[6]. Da beide aber die Form kategorischer Lehrsätze haben, verkennen viele Gläubige, daß diese allgemeinen Formulierungen nur aus der Offenbarung gefolgert sind. Oder, allgemeiner gesprochen: sie haben genau das umgekehrte Bild vom wirklichen ontologischen Ausgangspunkt der Offenbarung in der Zeit. Sie glauben, die Transzendenz sei in Form allgemeiner Prinzipien und Wahrheiten in den menschlichen Begriffshorizont eingetreten, denen sich die konkrete Erfahrung der Welt dann wohl oder übel unterordnen müsse. In Wirklichkeit aber war es genau umgekehrt: Der Logos ist Fleisch geworden. Diese Grundstruktur der Offenbarung weist den Christen gebieterisch auf einen Weg der Welt- und Wahrheitsbetrachtung, der vom ontologischen „Unten" der konkreten Dinge und Geschehnisse anfangend allmählich und vor-

6 Vgl. dazu: Absolutes Dogma und konfessionelle Annäherung, in: Una Sancta 18 (1963) 83 f., wo der Verf. diese Frage in anderem Zusammenhang behandelt hat.

sichtig aufsteigt zu den Folgerungen, die die Inhalte der Offenbarung zulassen, wenn man sie neben die Ergebnisse des natürlichen Denkens hält. Angesichts von I Kor 3, 18–28 und 13, 12 in Verbindung mit Röm 11, 33–36 ist ihm dabei Vorsicht, wenn nicht Skepsis gegen die Leistung des natürlichen Denkens nahegelegt.

Es möchte auf den ersten Blick in Erstaunen setzen, daß das europäische Christentum solche Denkbewegungen unter den Bezeichnungen Empirismus oder Positivismus weitgehend glaubensfeindlichen Denkschulen überlassen hat, bzw. daß solche Denkschulen überhaupt Anlaß sahen, sich gegen den Offenbarungsglauben zu formieren[7]. Die Frage historisch aufzurollen ist hier nicht der Ort, wäre aber eine lohnende Aufgabe. Jedenfalls war die Scholastik und ist die Neuscholastik systemfreudig mit den oben erwähnten Folgen für das „vulgäre Vorfeld". In eben diesem Vorfeld jedoch parallelisiert sich der Wille zum System (der nicht kritisiert sein soll!) mit der Sehnsucht nach Verständlichkeit, Übersichtlichkeit, Einfachheit, „Klarheit" vor dem „natürlichen Menschenverstand"[8]. Es ist wohl nicht zu streng geurteilt, wenn man annimmt, Paulus hätte das allzu weitgehende Nachgeben solchen Sehnsüchten gegenüber „fleischlich" genannt und verurteilt, wogegen er wohl als „geistig" jene Haltung gefordert hätte, die, aus welchen Gründen immer, uns heute als glaubensfeindlich gilt. Dabei ist natürlich zu bedenken, daß die Glaubensgegnerschaft bei den heutigen Formen des Positivismus eine völlig unmotivierte Zutat ist, die denselben zu einer „dogmatischen Antimetaphysik-mit-der-Behauptung-es-nicht-zu-sein" umgestaltet. Ohne diese seiner Natur widersprechende Zutat ist Positivismus im Sinn eines sachlichen, geschichtlichen und wissenschaftlichen Denkens als philosophisches Verfahren dem christlichen Offenbarungsglauben nicht nur nicht grundsätzlich zuwiderlaufend, sondern sogar angemessen. Zudem kommt er der heutigen Verkündigungssituation weitgehend entgegen: Einmal ist das vulgarisierte Vorfeld des Positivismus eine heute sehr weit verbreitete „Gebrauchs"-Weltanschauung, zum andern läßt gerade das lawinenartig angeschwollene wissenschaftlich erhärtete Wissen über die Natur des Kosmos („positives Wissen") den darüber Verfügenden zögern, den Menschen mit seinem (vielfältig als relativ erkannten) Begriffsinstrumentarium als Mitte der Welt und Krone der Schöpfung zu erkennen.

Die Antwort, die dem jungen Menschen und vielen mit ihm gegeben werden muß, im Sinn des christlichen Glaubens gegeben werden muß, ist in ihrer Form typisch positivistisch: Sie muß eine Kritik an den Grundlagen der Fragestellung sein, indem sie die Frage als Produkt irregeführter Vorstellung erhellt: Verführt einmal durch eine philosophische Tradition, zum andern durch eine gemeinmensch-

---

7 Auch hier ist der Fürst der Scholastik gegen einen ungerechtfertigten Vorwurf in Schutz zu nehmen. Die meisterliche Methode, mit der Thomas vielschichtigen und komplizierten Begriffen zu Leibe ging, die ohne ausreichende Klarheit in Fragen vorkamen, ist sehr nah dem Frageverfahren linguistischer Positivisten verwandt: „Was meinen die Philosophen, wenn sie sagen . . .?"

8 Wird diese Sehnsucht übermächtig, so führt sie u. U. zu ideologischer Verformung des Glaubens oder, schlimmer, zur nichtreligiösen oder widerreligiösen Ideologie.

liche Denkneigung setzt man die Offenbarung Gottes an der Stelle menschlichen Begriffsvermögens an, wo sie nach menschlichem Ermessen stattfinden sollte, nämlich „oben", anstatt, wie es Gott offenbar gefallen hat, „unten". Damit wird eine Allgemeinheit des göttlichen Wirkens in die Welt hinein fälschlich konstituiert, der nicht bloß die tägliche Erfahrung, sondern auch die tatsächliche Offenbarung Gottes in der Geschichte widerspricht. Das Umdenken, das hier ansetzen muß, hat naturgemäß bei der Glaubensverkündigung zu beginnen, es wird aber mit der Zeit auch andere theologische Disziplinen mit erfassen müssen.

ZEITBERICHT

Zur Geschichte der Arbeiterpriester

Bereits zu Beginn der dreißiger Jahre begannen einige Weltpriester und Dominikaner als Arbeiter zu leben. 1941 wurde die „Mission de France" gegründet, die vor allem die entchristlichten Gegenden Frankreichs mit Priestern versorgen sollte. Im gleichen Jahr verpflichtete sich P. Loew als Hafenarbeiter in Marseille. 1943 brachte die große Bewährung. Viele Arbeiterpriester meldeten sich als freiwillige Arbeiter nach Deutschland. Das Tagebuch des inzwischen verstorbenen P. Perrin gibt davon einen eindrucksvollen Bericht, dessen nahezu mystische Färbung die Spiritualität vieler dieser Priester zeigt (deutsch bei Kösel, München). 1943 erschien auch das Aufsehen erregende Buch von Henri Godin und Yvon Daniel: France, pays de Mission?, eine erste nüchterne Bilanz des religiösen Lebens in Frankreich. Das Buch wirkte wie ein Schock. Die 1944 gegründete „Mission de Paris" verdankt nicht zuletzt diesem Buch ihr Entstehen. Von 1945 an nahm die Zahl der Arbeiterpriester stark zu. 1949 wirkten etwa 100 in insgesamt neun Städten Frankreichs.

1949 gingen die ersten Anzeigen nach Rom, vermutlich aus Kreisen der Industrie und der Finanz. 1952 wurden zwei Arbeiterpriester, die an einer Kundgebung der (kommunistischen) Friedensbewegung teilnahmen, verhaftet. Im Herbst 1953 verhandelten die französischen Kardinäle Liénart, Gerlier und Feltin in Rom, um das Verbot der Arbeiterpriester abzuwenden. Vergeblich; denn am 19. Januar 1954 erhielten die Arbeiterpriester den Befehl, vor dem 1. März 1954 ihre Arbeit aufzugeben. Ein Teil von ihnen verweigerte den Gehorsam, die meisten jedoch gehorchten. Die Jahre zwischen 1954 bis 1960 waren angefüllt von Verhandlungen mit Rom, wobei es auf und ab ging. 1957 gründete der französische Episkopat die Mission ouvrière, 1959 erhielten sie von Kardinal Pizzardo einen Brief aus Rom, worin erklärt wurde, das Leben als Arbeiter sei unvereinbar mit den priesterlichen Aufgaben. Im Februar 1960 wurde jedoch eine Gruppe von Arbeiterpriestern von Papst Johannes XXIII. empfangen, und sie konnte ihr Anliegen auch im Heiligen Offizium vortragen. Das Vatikanische Konzil ermöglichte diskrete Verhandlungen der Bischöfe mit Rom, und am 23. Oktober 1965 erließ der französische Episkopat in Übereinstimmung mit dem Heiligen Stuhl ein Dekret, wonach den Priestern wieder erlaubt werden sollte, in Fabriken eine Vollbeschäftigung anzunehmen. *(Signes du temps, Paris, Januar 1966)*

Somaliland

An der Ostküste Afrikas gelegen, ist Somaliland einer der abgeschlossensten jungen Staaten des neuen Afrikas. Er hat wenig Verbindung mit seinen Nachbarstaaten, ist vor allem Abessinien

gegenüber sehr zurückhaltend und hat auch kaum freundschaftliche Beziehungen zu den östlichen und westlichen Industrienationen. Lediglich mit seinem alten Kolonialherren, mit Italien, steht es auf freundschaftlichem Fuß. Die Italiener sind auch heute noch in Somaliland gern gesehen, wenngleich ihre Zahl natürlich stark zurückgegangen ist. Nur mehr 3000 Italiener wohnen heute im Land, während 1939 allein in Mogadishu 20 000 lebten bei einer Einwohnerzahl von 50 000. Im Juli des vergangenen Jahres verhandelte der Premierminister in Rom, um italienische Techniker und Fachleute zu gewinnen. Industrie gibt es kaum, und das größte wirtschaftliche Unternehmen des Landes, das die meisten Devisen einbringt, ist eine Zuckerplantage, die einem Italiener gehört. Sie ist 8000 ha groß; auf ihr arbeiten italienische Techniker und 5000 Somalis. Diese Farm bestreitet nahezu allein die Ausfuhr des Landes. Man versucht die Viehzucht Somalilands für den Export fruchtbar zu machen. Doch bildet die weite Entfernung der Weidegebiete von der Küste vorerst noch eine große Schwierigkeit. Ohne die finanzielle Hilfe Italiens, die jährlich 2 Billionen Lire beträgt, könnte das Land nicht existieren.

In jüngster Zeit sind die Russen ins Land gekommen, mit mehr Erfolg als die Chinesen. Für dieses Jahr erwartet man 400 russische Touristen, umgekehrt studieren 600 junge Somalis in der Sowjetunion, 50 von ihnen auf den verschiedenen Militärschulen. Überhaupt liegt der Beitrag der Sowjetunion zur Entwicklung des Landes vor allem auf militärischem Gebiet. Als Italien auf Druck Abessiniens seine Militärmission zurückziehen mußte, war allein die Sowjetunion bereit, den Somalis zu helfen. Sie versprach eine Ausrüstung für 14 Millionen Pfund und 15 MiG-Jäger. Außerdem half die Sowjetunion beim Fünf-Jahresplan (1963–1967) mit 15 Millionen Pfund. Eine bei Ausführung dieses Planes von den Russen erbaute Molkerei ist im Dezember des vergangenen Jahres eingestürzt. Man hat dies auf amerikanische Sabotage zurückgeführt, wie überhaupt die Amerikaner trotz ihrer Hilfe – sie bauen den Hafen von Kisimasayu aus – nicht recht angesehen sind. Sie haben zwanzig Jahre erfolglos nach Öl gebohrt und sind zu eng mit Abessinien verbunden, als daß sie in Mogadishu populär werden könnten.

UMSCHAU

Zur Anthropologie der Sexualität

In diesem Beitrag kann es sich nur um den Versuch handeln, einige Aspekte des Wesens des Menschen, die immer bekannt waren, aber nicht so sehr beachtet wurden, im Hinblick auf die Sexualität mehr herauszustellen und sie in einem der modernen Situation entsprechenden Lichte zu zeigen. Als erster derartiger Gesichtspunkt sei herausgegriffen, daß im Gegensatz zu früher jedenfalls in der westlichen Welt, nicht nur jeder jungen Frau und jedem jungen Mann der Weg zur Ehe offensteht, sondern die Gattenwahl vornehmlich auf Grund persönlicher Liebeszuneigung erfolgen kann und erfolgt. In früheren Zeiten wurden die Ehepartner weitgehend nach außerpersönlichen Gesichtspunkten, etwa wirtschaftlicher Art, von den Eltern einander zugeordnet, oder die Wahl selbst erfolgte nach Gesichtspunkten dieser Art. Das Vorherrschen solcher Überlegungen entspricht nach unseren heutigen Vorstellungen nicht der der menschlichen Person zugehörigen Eigenständigkeit und dem Recht, über ihr Leben selbst zu entscheiden, und wird als ein erheblicher Mangel bei der Begründung einer lebenslänglichen Gemeinschaft angesehen. Es wird nicht nur tiefe persönliche Zuneigung als ein wesentlicher Teil ihrer Fundamente gewertet, sondern vor allem, daß die Ehepartner sich selbst füreinander entschieden haben. Die Entwicklung unseres modernen Lebens hat die Voraussetzung dafür geschaffen, daß es sich tatsächlich um selbständige Partner handelt,

die einander erwählen. Mädchen wie Jungen erhalten eine Berufsausbildung und verdienen großenteils schon zu Beginn des heiratsfähigen Alters recht gut. Sie sind deswegen einerseits von ihren Elternhäusern weitgehend unabhängig und andererseits selbst auch wirtschaftlich in der Lage, eine Ehe zu begründen. Es handelt sich also um wirkliche Partner, die in Beziehung zueinander treten. Dies bedeutet notwendig gleiche Rechte und gleiche Pflichten, da sonst echte Partnerschaft, eine integrierende Voraussetzung dauerhafter Liebesbeziehungen, nicht möglich ist. Der Übergang von der bisher gültigen patriarchalischen Gesellschaftsordnung zu einer auf Partnerschaft beruhenden geht nur allmählich vor sich. Obwohl die alte Ordnung schon weithin keine Gültigkeit mehr hat, wird an überkommenen Vorstellungen festgehalten, vor allem auf dem Gebiet des Geschlechtslebens, auf dem noch vielfach dem Mann alle Rechte zugebilligt und von der Frau entsprechende Pflichten gefordert werden.

Das Verhältnis von Mann und Frau ist aber nicht nur eine partnerschaftliche Gemeinschaft von Individuen. Mann und Frau schließen nicht einen der Eigentümlichkeit der Gemeinschaft der Geschlechter entsprechenden Gesellschaftsvertrag und nehmen in diesem Rahmen intime Beziehungen auf, um Kinder zu zeugen, dabei ihren Geschlechtstrieb zu befriedigen und sich auf diese Art personale Liebeserweise zu geben. Die Gemeinschaft der Geschlechter ist offensichtlich mehr. Damit ist nicht gemeint, daß die Aufzählung der Beispiele unvollständig wäre, sondern das „mehr" will sagen, daß das Wesen der Gemeinschaft der Geschlechter – auch wenn man das Genannte um alles Erdenkliche, was dazu gehört, vermehrt – damit noch nicht richtig bezeichnet ist. Nach einer gewissen Überbetonung des Biologisch-Triebhaften ist man heute mit Recht geneigt, das Personale in der Beziehung der Geschlechter mehr herauszustellen und etwa dem Geschlechtsverkehr auch eine Bedeutung als Geste personalen Liebeserweises zuzuordnen. Der Mensch ist aber kein unabhängiges Individuum, das diese oder jene Beziehungen zu anderen eingeht oder dies unterläßt. Er ist vielmehr als Person auf Gemeinschaft angelegt. Das ist – abgesehen von der Tatsache, daß jeder Mensch von zwei anderen abstammt und langer Betreuung bedarf, bis er selbständig ist – in Anbetracht der arbeitsteiligen Fertigungsweise und des vielfältigen Verflochtenseins des heutigen Wirtschaftswesens so offenkundig, daß zu dieser Tatsache nichts weiter angeführt zu werden braucht. Viel wichtiger ist, daß bei dem „Angelegtsein des Menschen auf Gemeinschaft" dieser mehr biologische Aspekt häufig ganz in den Vordergrund gestellt wird. Die sich aus seinem Personsein ergebende Hinordnung auf Gemeinschaft, die der Würde der geistigen Person entspricht, wird dagegen weniger bewertet.

Sehen wir hier einmal davon ab, daß jeder Mensch in einer geistigen Tradition aufwächst, einer geistigen Gemeinschaft in seiner Bildungsschicht, seinem Beruf und seiner Familie angehört, und betrachten wir nur die geistige Gemeinschaft zwischen Mann und Frau. Diese haben gemeinsame Interessen, tauschen Gedanken miteinander aus, haben gemeinsame Erlebnisse, die sie miteinander verbinden. Alles dies gehört zur geistigen Gemeinschaft von Menschen. Das Angelegtsein der menschlichen Person auf Gemeinschaft ist aber noch mehr, ist existentieller. Um deutlich zu machen, was gemeint ist, sei an die Beobachtungen von René Spitz erinnert. Er fand bei Heimkindern, daß sie in ihrer geistigen Entwicklung oft erstaunlich weit zurück waren, so daß untersuchende Ärzte sie für schwachsinnig hielten. Gleichzeitig waren diese Kinder für Krankheiten besonders anfällig und starben in einem unverhältnismäßig hohen Prozentsatz. Seine Untersuchungen ergaben, daß es sich keineswegs um schwachsinnige Kinder handelte. Sobald sie nämlich in Familienpflege gegeben werden konnten oder in anderer Weise dafür gesorgt wurde, daß eine persönliche Betreuung gewährleistet war, blühten sie auf und der scheinbar vorhandene Schwachsinn bildete sich zurück. Auch der Gesundheitszustand der Kinder besserte sich, selbst wenn sie bei den Pflegeeltern nicht so hygienisch einwandfrei versorgt wurden, wie dies im Heim der Fall gewesen war.

Als ein weiteres Beispiel für die Verkümmerung des geistigen Lebens sei die Sucht erwähnt, die in verschiedenen Formen in allen hochzivilisierten Ländern zunehmende Ausbreitung findet. Bei der Sucht wird die biologische Seite in der Regel als die wesentliche betrachtet. Entscheidend für das Wesen einer Sucht ist aber vielmehr, daß der Süchtige sich in einen Rauschzustand versetzen will, in einen Zustand, in dem er von einer angenehmen Stimmung, von angenehmen Gefühlen und von starker Anregung der Tätigkeit getragen, womöglich fortgerissen wird. Dieses Sichtragenlassen von etwas, das man nicht selbst ist, das einem das Gefühl gibt, nicht selbst handeln zu müssen und jeder Verantwortung enthoben zu sein, ist jedem Rausch gemeinsam. Erliegt der Mensch dieser allen bekannten Versuchung immer wieder, so wird er süchtig. Welche Mittel zu dem Zweck, sich tragen zu lassen, verwandt werden, ist im Grunde gleichgültig. Zwischen den bekannten Rauschgiften, dem Alkohol, der modernen Betriebsamkeit bei der Arbeit, Freizeit und Urlaubsraserei, der modernen Zerstreuungstechnik mit Radio, Fernsehen, Illustrierten und schließlich der Erotik und Sexualität, kurz dem, was heute Liebe genannt wird, bestehen nur Gradunterschiede.

Die Folge der Sucht ist eine Passivität, eine Lähmung, die sich auf die spezifisch menschlichen Fähigkeiten auswirkt, insbesondere auch die Fähigkeit, anderen Menschen zu begegnen, einen anderen zum Freund zu haben und ihn zu lieben. Bei Arzneimittelsüchtigen und Trinkern ist die Veränderung schließlich oft so ausgeprägt, daß man gar kein Gegenüber mehr zu haben meint. Die Betreffenden lügen ohne die geringste Hemmung, geben heilige Versprechen, die sie im nächsten Augenblick ohne innere Schwierigkeiten brechen. Sie schmiegen sich an einen an, reden jedem nach dem Mund, sehen alles, was ihnen gesagt wird, sofort ein, handeln aber nicht im mindesten danach. Es ist nicht mehr möglich, sie an der Ehre zu packen. Hier sind nicht die Einzelheiten dieser oft beklagten Erscheinungen gemeint, sondern der Verlust an Substanz, die Verkümmerung des Menschen, die unter diesen Umständen eintreten, wenn er der Begegnung mit anderen ausweicht. Es erfordert Kraft, sich jemandem zuzuwenden, ihn zu „erkennen". Wenn diese Kraft schwindet, verliert die Seele auch die belebende Nahrung der Begegnung mit einem Du, natürlich auch die Kraft, dem Du unseres Schöpfers gegenüberzutreten. Solche ungünstigen Entwicklungen zeigen, wie sehr der Mensch im Innersten seines Wesens der Gemeinschaft bedarf und welche Kraftquellen die Gemeinschaft ihm erschließt.

Gemeinschaft mit anderen ist auf vielerlei Weise möglich; dies bedarf keiner weiteren Erörterung. Manche Gemeinschaften sind enger, andere weiter. Es fragt sich jetzt, ob die Geschlechtsgemeinschaft von Mann und Frau als eine besondere, enge und intensive Gemeinschaft gefaßt werden kann, die deswegen besondere Formen hat und der auf Gemeinschaft angelegten menschlichen Person in besonderer Weise entspricht. Ist das „ein Fleisch sein" als eine besonders innige Gemeinschaft zwischen Mann und Frau hinreichend beschrieben? An dieser Stelle der Überlegungen ist Vorsicht am Platze. Ebenso wie bei dem Angelegtsein des Menschen auf Gemeinschaft wird auch hier der biologische Aspekt häufig in den Vordergrund gestellt. Die Sexualität wird als etwas geschildert, das bewältigt oder vom Personalen her überformt werden muß. So heißt es etwa in einem sehr guten Buch über die Liebe in Gewissensnot: „Jede christenwürdige Ehe bedarf zunächst einer Kultur des Sexus, der eigentlichen geschlechtlichen Sphäre, die in sittlicher Bemeisterung, in menschenwürdiger Hygiene und im liebebeseelten Spiel gleichsam erst personal angenommen und durchseelt werden muß."[1] Häring schreibt hierzu: „Naturhaft gesehen scheint der Mensch in seiner Geschlechtlichkeit dem Tier verwandt oder gar gleich zu sein. Und doch zeigt sich hier der größte Unterschied. Das Tier ist in seine Geschlechtlichkeit hineingebannt und erfüllt seine Paarungs- und Zeugungsfunktion instinkthaft, naturhaft notwendig. Dem Menschen aber ist diese naturhafte Gegebenheit seiner Geschlechtlichkeit als

[1] W. Indago und R. Egenter, Liebe in Gewissensnot (Würzburg 1962) 66.

sittliche Aufgabe zur Verantwortung übergeben. Damit rückt sie nicht nur in eine andere Stelle, sondern zeigt sich in einer ganz anderen Art. Wenn Geschlechtlichkeit der Freiheit übergeben ist, wenn sie von der Herzmitte der Person, von der geistigen Liebe her bewältigt werden muß, dann ist schon gesagt, daß sie einen dem Geistigen untergeordneten Platz im Gesamtgefüge der menschlichen Person einzunehmen hat, daß sie nicht die eigentlichste und letzte Bestimmung des Menschen ausmacht. Der Mensch ist also mehr als ein Geschlechtswesen. Und seine Geschlechtlichkeit kann nicht einfach als etwas Tierisches, dem Geist Fremdes angesprochen werden. Die mit der Geschlechtlichkeit gestellte Aufgabe geht weit über den Raum des bloß Sexuellen und seiner Bemeisterung hinaus, eben weil Geschlechtlichkeit im Gesamtgefüge der menschlichen Person steht, dem sie einzuordnen ist ... Das Geschlechtliche ist der menschlichen Person so eingefügt, daß ihr Gesamtverhalten in irgend welchem Sinn – das Wie werden wir noch näher zu untersuchen haben – von seinen Energien und von seiner Bewältigung bestimmt ist, und daß andererseits seine Bewältigung von der Gesamtstruktur und vom Gesamtverhalten der Person abhängig ist." [2]

Diese Beispiele mögen genügen, um das Gemeinte zu verdeutlichen, obwohl gegen die Texte als solche gar nichts einzuwenden ist. Der Geschlechtsakt ist aber im innersten Wesen – es geht hier nicht um die mit ihm verbundenen Aufgaben und die mit ihm verbundenen sonstigen Gegebenheiten – nicht etwas, was eingeordnet und bewältigt werden muß. Er ist auch nicht die Darstellung oder der Ausdruck von etwas, sondern er ist Vollzug von etwas, was er selbst ist. Was ist die Natur des menschlichen Geschlechtsaktes? Welches ist die dem Wesen des Menschen entsprechende Dimension des „ein Fleisch sein"? Bei allem, was seit Menschengedenken Liebende einander gesagt haben, ist hiervon die Rede. Auf eine kurze Formel gebracht ist es dies: Das Mädchen will ihrem Geliebten nicht nur etwas, das sie besitzt oder das zu ihr gehört – etwa auch ihre Fruchtbarkeit – geben, es will ihm vielmehr sich selbst schenken. Der junge Mann will nicht nur etwas für seine Geliebte tun – auch alles für sie zu tun, reicht nicht aus –, er will ganz für sie da sein. Sie wollen sich einander hingeben. Jede Person, die ja immer geistige Person ist, hat diese Sehnsucht im Herzen und findet nur in völliger Hingabe ihre Erfüllung. Der Mensch kann sich auf vielerlei Weise hingeben, etwa auch in seinem Beruf. Er findet aber, seinem Wesen entsprechend, eine tiefere Erfüllung, wenn er sich geistigen Personen, insbesondere natürlich dem unendlichen Gott, hingibt.

Die gegenseitige Hingabe von Mann und Frau erschöpft sich selbstverständlich nicht im Geschlechtsverkehr, wenn sie auch hier ihre besondere Erfüllung findet. Das Drängen zur geschlechtlichen Vereinigung allein vom Biologischen her zu sehen, wird dem Menschen als stoffgebundenem Geistwesen nicht gerecht. Der geistige personale Charakter der Hingabebereitschaft und ihres Vollzuges macht ihren Anspruch auf Totalität, ihre Sehnsucht nach Vollkommenheit verständlich. Das stoffgebundene Geistwesen Mensch kann andererseits nichts rein Geistiges tun. Ihm ist es von Gott gegeben, ein Fleisch sein zu können und so seine Sehnsucht, sich hinzugeben, als Mann und Frau zu vollziehen und die ersehnte Erfüllung zu erlangen. Die geschlechtliche Liebe trägt so sehr den Stempel des Geistigen, daß sie in der Mystik zur Beschreibung der Vereinigung der Seele mit Gott herangezogen und diese etwa als Vermählung bezeichnet wird.

Aus dieser das Ganze intendierenden Hingabe ergibt sich, man möchte fast sagen die innere Notwendigkeit, daß aus ihr ein neuer Mensch entsteht. Die gegenseitige geschlechtliche Hingabe wird aber trotz des Wissens um die ihr innewohnende Kraft nicht als Zeugungsakt erfahren. Obwohl alles im Laufe der Jahre blasser wird und eine Gewöhnung eintritt, bleibt der Geschlechtsverkehr mehr als bloße Triebbefriedigung. Von der Möglichkeit, daß der Mensch alles auch mißbrauchen kann, braucht hier nicht gesprochen zu werden. We-

[2] B. Häring, Das Gesetz Christi (Freiburg 1954) 1042.

gen der das Ganze intendierenden Hingabe gehört diese notwendig in eine dauernde Ordnung. Daß eine solche auch aus vielen anderen Gründen erforderlich ist, ist eine andere Frage. Die Bindung auf ewig hat in der Fülle der Hingabe ihren tiefsten Grund, nicht in allen möglichen noch so notwendigen Maßnahmen, und kann ihn auch nur dort haben. Sonst würde die Würde des Menschen in ihren innersten Bestrebungen verletzt. Hieraus ergibt sich auch, daß man sich bewahrt, bis diese letzte Bindung eingegangen ist. In der Bereitschaft zur vollen Hingabe hat auch der Zölibat einen wesentlichen Grund und nicht nur in einem „nicht". Um noch mehr den anderen Menschen und Gott leben zu können, versagt man sich die Hingabe an einen bestimmten Menschen.

Vom Wesen der Liebesgemeinschaft der Geschlechter die Aufgabe zu betonen, Nachkommen zu erzeugen und in diesem Rahmen erlaubte Triebbefriedigung zu üben, das heißt – genauso wie bei der Forderung nach einem „naturgemäßen" Vollzug des Geschlechtsaktes – die biologische Seite der Sexualität in den Vordergrund stellen. Hierdurch fühlt sich der Mensch in einer ihn so stark berührenden Frage nicht als Mensch angesprochen, und alle Ausführungen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen erscheinen ihm wenig verständlich. Dies gilt nicht nur für die große Härte der Forderungen, auf die hier nicht näher eingegangen zu werden braucht. Auch die moraltheologischen Deduktionen, die zu ihrer Begründung angeführt werden, bleiben unverständlich. Der Grund hierfür ist nicht, daß man sie nicht rational nachvollziehen könnte, sondern vielmehr, daß das Vorgehen bei den zugrundeliegenden Denkoperationen der eben genannten Beurteilung der Sexualität formal gleicht. Auch bei zu vielen moraltheologischen Überlegungen wird gleichsam die biologische Seite der Akte, ihre „Natur" überbetont, während das Handeln des Menschen weit in den Hintergrund gerückt wird. Das läßt diese Deduktionen nicht nur wegen ihrer Kompliziertheit, sondern im innersten Kern unverständlich erscheinen. Es handelt ja nicht die Natur, sondern der Mensch. So werden also moraltheologische Begründungen dieser Art in doppelter Hinsicht unverständlich. Wohin sie infolgedessen nur zu leicht führen, sei an einem Beispiel verdeutlicht: Wenn das Gebot der Fruchtbarkeit erfüllt ist, ergibt sich – geht man von den obengenannten Voraussetzungen aus – folgerichtig die Forderung nach Enthaltsamkeit oder, wegen der Schwäche des Menschen, wenigstens nach zeitweiser Enthaltsamkeit. Dies hat fast unweigerlich zur Folge, daß die zeitweise Enthaltsamkeit – da sie der zeitweisen Triebbefriedigung Raum gibt – zur Methode abgewertet wird. Damit wird der Begriff der Enthaltsamkeit aber seines Sinnes beraubt. Ferner ergibt sich aus der Überbetonung der biologischen Seite der Sexualität, daß die natürlichen, aus dem Wesen des Menschen erwachsenden Neigungen, vor allem seine Hingabebereitschaft, als Neigung zur Lust verdächtigt und entsprechend negativ beurteilt werden. Dies wiederum wird vom Menschen „natürlich" als Abwertung seiner Person empfunden.

Alles dies darf nicht in der Weise verstanden werden, als solle einem „natürlichen" humanistischen Optimismus gehuldigt und die Schwäche der gefallenen menschlichen Natur nicht beachtet werden. Sehr viele Äußerungen zu diesem Thema, etwa auch in der Heiligen Schrift, sind aber nur auf sie gemünzt oder Warnungen vor einem solchen Optimismus. Es handelt sich bei solchen Äußerungen aber keineswegs um Gesamtdarstellungen dieses ganzen Fragenkomplexes, wie man dies etwa in einem Lehrbuch erwartet. Die selbstverständlichen Gegebenheiten – das meiste der obigen Ausführungen betrifft im Grund solche – und das in ihnen enthaltene Gute werden in der Regel nicht erwähnt, eben weil sie selbstverständlich sind. Deswegen wurde versucht, einige dieser Selbstverständlichkeiten hervorzuheben. Um Mißverständnisse zu verhüten, sei noch bemerkt, daß sich auch aus gründlichen anthropologischen Untersuchungen moralische Forderungen nicht direkt ableiten lassen, da beim gefallenen Menschen Moralgesetze und psychologisch-anthropologische Gegebenheiten sich nicht vollständig decken.

Rudolf Degkwitz

BESPRECHUNGEN

Religionswissenschaft

PANIKKAR, Raimundo: *Die vielen Götter und der Eine Herr.* Beiträge zum ökumenischen Gespräch der Weltreligionen. Weilheim: Barth-Verlag 1963. 155 S. Lw. 12,80.

Das knappe, inhaltsreiche Buch des indischen Theologen, die religionstheologische Meditation eines scharfen Geistes und glühenden Herzens, ist einer besinnlichen Lesung wert. Die Sinnrichtung ist ökumenisch im Sinn der modernen katholischen Theologie. Die theologischen Grundlagen, die P. in der Einleitung seines Buches entwickelt (7–17), sind im Lichte des Konzilsdekrets leicht zu fassen.

Das Buch ist aus der indischen Perspektive geschrieben und hat von daher seinen Charme und seine Grenze. Der Leser bekommt etwas von der faszinierenden Mächtigkeit der uralten indischen Spiritualität zu verspüren, gewahrt ihren abgründigen Tiefsinn und ihre in reichster Mannigfaltigkeit entfaltete Vitalität, ja er ist zur Teilnahme an der Begegnung zwischen dem indischen und christlichen Geiste eingeladen, die sich nach dem Verf. nicht in Diskussionsform oder gar als Auseinandersetzung abspielt, sondern in die vermählende Einheit einmündet.

Die Bekehrung des Hinduismus, um die es P. geht, ist eine Wiedergeburt und Neugeburt, bei der der Hinduismus durch einen Tod hindurchgehen muß, um verwandelt aufzuerstehen und in Christus neu zu leben. Solche umwandelnde Bekehrung kann nicht durch logisch korrekte Belehrung im europäischen Stil, noch weniger durch apologetische Beweisführung bewirkt werden. Die christliche Verkündigung muß sich, um ihren Beruf erfüllen zu können, zuerst von einigen hindernden Mißverständnissen und Fehlurteilen befreien, die (P. weist mit Recht darauf hin) hauptsächlich von der in rationalen Kategorien denkenden säkularisierten europäischen Wissenschaft verursacht sind. (Man sollte sie nicht immer bloß den Missionaren in die Schuhe schieben.)

Die spannenden Seiten (69–78), auf denen P. das christliche Kerygma im indischen Gewand zeichnet, bedeuten wohl den Höhepunkt seines Buches. Das Skandalon der Geschichtlichkeit der Person Jesu und des Kreuzes ist nicht weggeräumt, aber an die richtige, dem Inder innerlich mögliche Stelle gerückt.

Das Kapitel über „das afrikanische Gespräch" (21–51) enthält beachtliche Bemerkungen in kultureller, psychologischer und soziologischer Hinsicht. Die moderne, phänomenologisch einfühlende Religionswissenschaft konnte schon viele Erscheinungen der primitiven Religiosität, die frühere Generationen einfachhin verabscheuten, weil sie sie nicht verstanden, neu lesen und erklären. P. bemüht sich besonders um den tieferen Sinn des Polytheismus, der sowohl in den afrikanischen Religionen als auch im Hinduismus eine große Rolle spielt. Das Problem des Polytheismus kann als ein allgemeines Thema der Religionsgeschichte angesprochen werden, und die Antwort P.s, in der glücklichen Formulierung seines Buchtitels angedeutet, dürfte heute kaum mehr von irgend jemand geleugnet werden. Die „vielen Götter" sind nicht ein letztes, sondern weisen auf den „Einen Herrn" hin, der in allen Religionen gegenwärtig ist und wirkt.

P. greift in einem späteren Kapitel seines Buches die Thematik der Pluralität nochmals auf. Wenn P. formuliert: „Es gibt für Indien eine einzige Wirklichkeit und mehrere Grade von Wahrheit als Annäherung an die Wirklichkeit" (101), so ist diese Haltung keineswegs indisches Sondergut, sondern auch in der besten abendländischen Tradition auffindbar. Die von P. auseinandergefaltete Doppelbegründung des Pluralismus ist nach ihren beiden Teilen auch dem Abendland vertraut. Auch die christlichen Theologen wissen um die Transzendenz der Wirklichkeit und daß Gott als das unsagbare Geheimnis existiert, daß allem menschlichen Erkennen notwendig Unvollkommenheit und Vorläufigkeit anhaftet und der Mensch, der sich auf Erden auf dem Wege befindet, niemals der sein kann, der den Gipfel erklommen hat.

Dem Verf. dieses erquickenden Büchleins sei zum Abschluß für seine tiefbohrenden, mutigen Gedanken, seine anregenden Wegweisungen und einprägsamen, unvergeßbaren Formulierungen herzlich gedankt. Vor allem gebührt ihm dafür Dank, daß er die Grundlage des ökumenischen Gespräches zwischen den Weltreligionen so eindringlich aufgezeigt hat.

H. Dumoulin SJ

REGAMEY, Constantin: *Der Buddhismus Indiens.* Aschaffenburg: Pattloch 1964. 104 S. (Der Christ in der Welt. XVII. 6.) Br. 4,50.

Diese kurze Darstellung der Entwicklung des Buddhismus, bereits erschienen in „Christus und die Religionen der Erde", stellt vor allem die große Wandlung dar, die die Forschung der letzten Jahrzehnte in der Auffassung des ursprünglichen Buddhismus und seiner Entwicklung gebracht hat. Während man früher die Lehren des Hinayana als dem ursprünglichen Buddhismus sehr nahestehend betrachtete, haben neue Texte und Übersetzungen aus dem Sanskrit, dem Chinesischen und Tibetanischen gezeigt, daß das Mahayana keine späte Entartung der ursprünglichen Lehre ist und daß es sich parallel zum Hinayana entwickelt hat. Die Persönlichkeit Buddhas hat in den Anfängen eine große Rolle gespielt. Man sah in ihm eine Inkarnation der absoluten Realität und verehrte ihn als solche. Das allgemeine Mitleid und die Freundschaft bedeuteten etwas viel Positiveres als in der späteren Lehre des Hinayana; desgleichen hatte das Nirvana – das Wort findet sich nicht in den vorkanonischen Quellen – den positiven Inhalt des Eingehens in das Absolute. Buddha hat den Bestrebungen, die sich zu seiner Zeit im Brahmanismus vielerorts erhoben, einen allen zugänglichen Weg eröffnet und die Übertreibungen der damaligen Asketen vermieden. Das, und nicht die schwer verständlichen philosophischen Spekulationen der späteren Schulen, denen die Forschung früher zu viel Gewicht beilegte, erklärt den großen Erfolg des Buddhismus. *A. Brunner SJ*

DOURNES, Jacques: *Gott liebt die Heiden.* Freiburg: Herder 1965. 221 S. Br. 18,80.

Wie kann man einen heidnischen Stamm mit primitiver Ackerbaukultur, dessen ganzes Leben eng mit seiner Religion verflochten ist, so für das Christentum gewinnen, daß dieses den Platz der bisherigen Religion einnimmt? Vor diese Frage wurde D., ein französischer Missionar bei den Jörai, einem Stamm in Vietnam, durch seine Erfahrungen gestellt. Er mußte erkennen, daß der einzelne hier nur in seiner Gemeinschaft zu leben imstande ist, daß es darum keinen Zweck habe, ihn durch Einzelbekehrungen dieser Gemeinschaft zu entreißen, wenn man sie nicht ersetzen kann. Vielmehr gilt es, nur ganze Familien und besser noch ganze Dörfer zu gewinnen. Dazu ist darauf hinzuarbeiten, langsam das heidnische Klima durch ein christliches zu ersetzen. Auch darf man nicht einfach den heidnischen Mythus und die bisherigen Feste zerstören; denn wenn der Mythus lebendig ist, „ist er zu gegenwärtig, zu ausschließlich, um sich mit etwas Fremdem zu vertragen; ist er tot, so reißt er alle echte Spiritualität mit sich ins Grab. Man tauft keinen Toten" (101). Man muß also ihn so weit wie möglich mit neuem Geist erfüllen oder ihn ersetzen, wozu vor allem das Alte Testament große Dienste leisten kann. Eine einfache Übernahme ist selten möglich: „Nicht der gegenwärtige Stand der Riten und Glaubensvorstellungen der Jörai ist Gnade, sondern der Same, der darunter begraben liegt" (78). Eine große Schwierigkeit bedeutet es, daß der Vollzug der Riten genügt, ohne daß eine entsprechende Gesinnung damit verbunden sein müßte; eine Sühnezeremonie für eine rituelle oder sittliche Verfehlung wirkt etwa so, wie das Waschen der Hände den Schmutz beseitigt. „Das religiöse System der Jörai trägt den Samen seines Niedergangs in sich selbst. Der ausschließlich gemeinschaftliche Vollzug aller Riten und Anrufungen schließt jedes persönliche Bewußtwerden aus; ihr Prinzip der Stellvertretung ist ein Quell des Formalismus, ihr Begriff des Tauschs hat die Tendenz, einen Zwang auf die geistigen Mächte auszuüben und damit das Heilige zu erniedrigen" (141). Die Innerlichkeit, die persönliche Teilnahme und Verantwortlichkeit, müssen erst geweckt werden. D. hatte die Geduld, jahrelang mitten unter den Jörai zu leben, ihre Sitten und Gebräuche aufmerksam zu studieren und langsam in ihre Art des Denkens und Urteilens einzudringen; er suchte sorgfältig zu bewahren, was sich mit dem christlichen Geist vereinbaren oder ihm anpassen ließ und nichts einfach auszureißen, was sich nicht sofort ersetzen ließ. Er fand sich dabei durch das Vorgehen der Kirche in den ersten christlichen Jahrhunderten bestätigt.

Man liest das Buch mit großer Spannung und Bewunderung. Es kann auch Anregungen für die Seelsorge in unseren Gegenden geben. Auch der Religionswissenschaftler findet reiche Angaben über die Religion der Jörai, die um so zuverlässiger sind, weil sie das Ergebnis mehrjähriger wohlwollender Beobachtung sind. Es bestätigt sich auch wieder, daß man eine fremde

Religion um so besser versteht und auch zu schätzen weiß, je ernster man es mit der eigenen nimmt. *A. Brunner SJ*

MAERTENS, Thierry: *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. 1965. 192 S. Lw. 15,80.

Aus der Offenbarung sind in Israel keine neuen Feste und Riten entstanden, außer in der Spätzeit. Vielmehr wurden die heidnischen Feste und Riten übernommen, soweit sie sich in den Dienst des Jahwekults stellen ließen. Aus Festen, die den Ablauf des Jahres und die kosmische Ordnung feierten, wurden Gedenktage an das Eingreifen Jahwes in die Geschichte Israels und Aufrufe an das Volk, die entsprechende Gesinnung zu erneuern und ihr auch im sozialen Leben Wirkung zu verschaffen. Auch trat immer mehr ein eschatologisches Moment hinzu. Im Christentum wurden nur die Feste und Riten übernommen, die die Person Christi und das von ihm gebrachte Heil darstellen konnten. Das eigentlich christliche Fest ist, wie das eingehend ausgeführt wird, der Sonntag, der Tag des Herrn. Diese Gedanken werden für die einzelnen Feste durchgeführt und der Wandel ihrer Bedeutung, ihr stärkeres Hervortreten oder Zurücktreten schon in der Geschichte Israels verfolgt. Für Predigten über die einzelnen Feste und besonders für eine Erneuerung der Auffassung vom Sonntag bringt das Buch sowohl geschichtliche Angaben wie ansprechende Gedanken. – Die babylonische Parallele zum Schöpfungsbericht Gn 1 ist nicht das Gilgameschepos (so 15), in dem sich vielmehr eine Parallele zum Sintflutbericht findet, sondern das Schöpfungsepos Enuma elisch. Als ein Grund dafür, daß der Einzug des Herrn in Jerusalem nicht in der Osterzeit, sondern am Laubhüttenfest geschehen ist, wird angeführt: „man kann sich schlecht vorstellen, daß sie (sc. die Geste des Abhauens und Streuens von Zweigen) im ersten Monat des Jahres hätte ausgeführt werden können, als die Zweige noch kaum das erste Grün zeigten und man sie besonders schonte" (61). Aber im Vordern Orient sind viele Baumarten, darunter auch der Olivenbaum, nicht jedoch die Feige, immergrün; auch ist die Zeit kurz nach dem Ende des Winterregens die, wo dort die Natur am festlichsten ist.

A. Brunner SJ

Werkausgaben

EBNER, Ferdinand: *Schriften.* Bd. 1–3. Hrsg. von Franz Seyr. München: Kösel 1963–1965. 1086, 1190 u. 809 S. Lw. je 60,–.

Man wird die Bedeutung dieser nun abgeschlossenen Ausgabe der Werke des österreichischen Volksschullehrers nicht leicht überschätzen können. Er wird heute an den Beginn eines Neuaufbruchs des abendländischen Denkens gestellt, den man – der Verdeutlichung, nicht der Vollständigkeit halber – mit den drei Persönlichkeiten umschreiben könnte: Emil Brunner (evangelisch; dialektische Theologie), Martin Buber (jüdisch; personale Philosophie) und eben Ferdinand Ebner (katholisch; Logosdenken). Ähnlich wie Martin Buber führt auch ihn sein Weg langsam zur Heimatkirche zurück, obgleich sein Denken immer (unterschwellig getragen, oberschwellig in Antithese) von seinem Elternglauben bestimmt war. Der seit frühester Kindheit körperlich-seelisch kränkliche Ebner (1882–1931) mußte, ähnlich Kierkegaard, dem man ihn gerne vergleicht, durch manche, wohl pathologisch zu erklärende Perioden der Schwermut zum Glauben zurückfinden. Sein philosophischer Ansatz im konsequenten „Geist"-denken machte ihm, nachdem er Christus längst gefunden hatte, die Annahme der sichtbaren Kirche so schwer, daß er erst auf dem Totenbett wieder die Sakramente empfing.

Seine Philosophie kreist um das „Wort" und um das „Du". Ich-Einsamkeit ist die eigentliche Sünde; Kunst oder Kultur sind letztlich nur Ersatzbefriedigungen für das Du, auf das der Mensch hin geschaffen ist und dessen letztes Verständnis er im personalen Gegenüber zum göttlichen Du findet. Dieses Ich-Du-Verhältnis, das grundlegend für alle philosophischen Erkenntnisse und personalen Vollzüge ist, existiert im „Wort". Sprache ist nicht nur ein Medium zur Verständigung, sondern ist die im wahren Sinn ontologische Grundlage des „Ich", das ja nur im Sein zum Du ein volles „Ich" ist. Von hier wird auch die Vorliebe Ebners für das Johannesevangelium verständlich, zugleich aber auch die Scheu vor dem Sakramentalen und der bis ins Dingliche hineingehenden Inkarnation der Kirche.

Vorliegende Ausgabe umfaßt Fragmente, Aufsätze, Aphorismen (Bd. 1), Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen (2) und Briefe (3). Eine Frühschrift wurde nicht aufgenommen, von

andern Aufsätzen wurde nur die Letztform gedruckt. Die Dreiteilung des 2. Bandes, der eine repräsentative Auswahl aus den wohl siebenmal so umfangreichen Tagebüchern wiedergibt, entspricht einer Gewohnheit Ebners, der seine Niederschriften in „objektive" (thematische) und „subjektive" untergliederte. Die „Lebenserinnerungen" sind Versuche, in einem Zug die Vergangenheit oder eine ihrer Perioden darzustellen. Anmerkungen, Einführungen, kurze Darstellungen, Rechtfertigungen der Auswahl, ein erstaunlich reiches Register der Arbeiten über Ebner und ein Namenregister begleiten die Ausgabe. Dem Verlag kann man zur Ausstattung der 3 Bände, die eine gute Mitte zwischen wissenschaftlicher Edition und dem „schönen Buch" getroffen hat, nur gratulieren. Dem Leser möchte man empfehlen, zuerst zu den Tagebüchern zu greifen, denn E. scheint am stärksten dort zu sein, wo er gleichsam „sprechen" kann und sich nicht in das enge Gewand einer geschlossenen Abhandlung zwängen muß. In ihnen zeigt sich auch, daß E. dem breiteren gebildeten und geistig interessierten Publikum etwas zu geben vermag und den Kreis einer engen Fachphilosophie weit übersteigt.

J. Sudbrack SJ

STERNHEIM, Carl: *Gesamtwerk.* Dramen. Band 1–3. Hrsg. v. Wilhelm Emrich. Neuwied, Berlin: Luchterhand 1963/64. 600, 564, 522 S. Lw. zus. 84,–.

Sternheim (1878–1942) gilt als einer der Hauptvertreter des expressionistischen Dramas. Nach wenig beachteten Versuchen fand er in der Komödie „Die Hose" (1909/10) zur eigenen Form und zum eigenen Thema. Dieses hieß „das bürgerliche Heldenleben". Das Wort „Held" war vor allem ironisch gemeint. Die „Tugenden" des Bürgers spiegelte er satirisch verzerrt. St. prangerte die inhaltliche Leere der Wilhelminischen Gesellschaft an, demaskierte die dürftig verbrämten Triebe des opportunistischen Bürgers. Seine Sprache ist anti-pathetisch und anti-metaphorisch. Er zeigt das Unechte der Figuren an der gestelzten Diktion. Die zünftigsten Gestalten seiner Bürger-Menagerie charakterisiert schon ihr Name „Maske". Die Stücke „Die Hose", „Der Snob" und „1913" karikieren drei Generationen einer Familie von der kleinbürgerlichen Selbstbehauptung über den gesellschaftlich-industriellen Aufstieg bis kurz vor dem morbiden Fall. Der zweite Band der Werkausgabe enthält vor allem dramatische Bearbeitungen nach Flaubert, Klinger, Molière, Diderot; der dritte die späteren Komödien, die zwischen 1920 und 1930 geschrieben wurden. Unter ihnen finden sich die „positiven" Stücke „Der entfesselte Zeitgenosse" und „Die Schule von Ulznach". Sternheim selbst hat das Liebespaar des „entfesselten Zeitgenossen", das in echter Spontaneität, Natürlichkeit und bewußter Individualität zueinander findet, als den eindeutigsten Ausdruck seiner die Natur, Welt und Gott bejahenden Haltung verstanden. In der „Schule von Ulznach" kritisiert er nach eigenem Zeugnis die sittliche Verrohung und Verbildung der Nachkriegsjugend, modellhaft gestaltet in der jugendbewegt pathetischen Atmosphäre eines Landschulheims, das ursprüngliche Natürlichkeit verbaut und durch gymnastische Übungen „die Jugend in den Rhythmus kulturtragender Wesenheiten einzugliedern" gedenkt. Sternheim verstand sich als Molière seiner Zeit, wollte Arzt am kranken Leib seiner Zeit sein und diagnostische Erkenntnis dramatisch gestalten. Die Lüge des Lebens war ihm ebenso verpönt wie die „bloße" Vernunft dieses Zeitalters. Höchster Wert scheint ihm die Bejahung vitalistischer und natürlicher Individualität gewesen zu sein.

Die drei Dramenbände sind der Anfang der Werkausgabe Sternheims. Seit den zerstreut erschienenen Erstausgaben war St. nur in Mitteldeutschland (1947/48) aufgelegt worden. Eine neue Ausgabe wurde dringend notwendig. Die vorliegende Ausgabe hat die frühen Stücke des Verf. dem letzten Band vorbehalten. Sein wahrscheinlich letztes dramatisches Werk „Aus Caesar aut nihil" (Brüssel 1931) fehlt im dritten Band ohne Begründung. Der Berliner Literarhistoriker Emrich, der die Ausgabe betreut, schrieb auch das etwas knapp ausgefallene Vorwort. Auf die dramatischen Bearbeitungen des zweiten Bandes geht es nicht, auf die Stücke des dritten Bandes nur ganz kurz ein, so daß für den Leser das Sternheimbild immer noch einseitig auf den Stücken des „bürgerlichen Heldenlebens" aufruht. Emrichs These von den „positiv" gemeinten „Helden" Sternheims dürfte in einer so umfassenden Weise kaum angenommen werden. Auch der Satz: „In Wahrheit ist sein Werk das genaue Gegenteil von Satire" erscheint zumindest als einseitige Behauptung. Auf die Frage, was der zu

seiner Unabhängigkeit und Individualität entschlossene sternheimsche „Held" mit einer modernen Gesellschaft noch zu tun haben kann, hat weder Sternheim in seinen Stücken noch Emrich in seinem Vorwort geantwortet.

Mit der begonnenen Gesamtausgabe ist die Voraussetzung für eine breitere Beschäftigung und kritische Auseinandersetzung mit dem Sternheimschen Werk gegeben. Der Anhang stellt wertvolle Angaben zur Text- und Bühnengeschichte sowie die wichtigsten Selbstäußerungen des Autors zu seinen Stücken bereit.

P. K. Kurz SJ

KAFKA, Franz: *Die Romane.* Amerika. Der Prozeß. Das Schloß. Frankfurt: S. Fischer 1965. 816 S. Lw. 19,80.

Wie schon Th. Manns Tetralogie „Josef und seine Brüder" erschienen jetzt die drei Romane, genauerhin Romanfragmente Kafkas in einer preiswerten Sonderausgabe. Sie hat den vollständigen Text aus den Gesammelten Werken samt den Anhängen mit den Fragmenten und Nachworten Brods. Ein lobenswertes Unternehmen des Verlags, für das vor allem Studenten dankbar sein werden. *P. K. Kurz SJ*

Literatur

SCHAPER, Edzard: *Der Gefangene der Botschaft.* Drei Stücke. Köln u. Olten: Hegner 1964. 187 S. Lw. 12,80.

Das vorliegende Bändchen vereinigt drei Hör- bzw. Fernsehspiele, die in den letzten zwei Jahren von verschiedenen Gemeinschaftsproduktionen gesendet worden sind. Alle Stücke befassen sich mit demselben Thema: dem Gewissensnotstand des Verantwortung tragenden Einzelnen, der gegen Völkerrecht und Menschlichkeit unschuldige Flüchtlinge oder Internierte im Namen der Staatsraison und des Gehorsams an die Sowjetunion ausliefern soll.

Im Hörspiel „Strenger Abschied" nimmt ein befehlshabender Oberst Abschied von der Armee, um an der Auslieferung von 3000 Internierten vor seinem persönlichen Gewissen nicht mitschuldig zu werden.

Im Fernsehspiel „Der Gefangene der Botschaft" müssen 34 orthodoxe Christen, die am Vorabend des Weihnachtsfestes in die amerikanische Botschaft geflohen sind, wieder zurückgeschickt werden. Dem in der gleichen Botschaft schon sieben Jahre Asylrecht genießenden Erzbischof geht seine Ohnmacht gegenüber dieser unmenschlichen Handlungsweise so zu Herzen, daß er heimlich als Arbeiter verkleidet die Botschaft verläßt. Diese Gewissensentscheidung macht ihn subjektiv zweifellos sympathisch. Läßt sich seine Tat auch objektiv vor dem kategorischen Imperativ der Pflichten rechtfertigen? Aber kann, bzw. darf überhaupt das schöpferische Zeugnis des Herzens für die christliche Frohbotschaft nach kantischen Maximen genormt werden?

Im dramatischen Gespräch „Die Kosaken oder wo ist dein Bruder Abel?" hilft ein Arzt seinem Patienten den neurotischen Konflikt überwinden, der sich als Folge einer schuldhaft unterlassenen Gewissensentscheidung einstellt. Als englischer Hauptmann hatte der Kranke im besetzten Österreich ein Internierungslager von 32 000 Kosaken auf Befehl den Russen ausgeliefert gegen den Einspruch seines Oberleutnants, der heimlich einige Hundert hinausschmuggelte und dafür vom Kriegsgericht bestraft wurde. Im inneren Zwiespalt über das Schicksal seines ehrenhaften und tapferen Kriegskameraden war der Patient in das Delirium hineingeschlittert: „Weil ich versagt habe – und mich doch nie ganz habe vergessen können." Der Arzt baut ihm behutsam eine Brücke in die Erinnerung zurück und damit auch zu einer reuevollen Anerkennung seiner Schuld: „Jeder von uns lebt nur auf den Kredit der Sühne und Vergebung!"

Die zugrundeliegenden Vorfälle der Nachkriegszeit sind historisch beglaubigt. Schaper erhebt aus ihnen ein Modell, das dem ratsuchenden Gewissen zur Klarheit hilft. Daß er es mit dem ganzen Aufgebot seines Könnens als Erzähler, Dichter, Dramatiker, Mensch und gläubiger Christ tut, dafür muß man ihm ebenfalls dankbar sein. *K. Neumeier SJ*

SCHAPER, Edzard: *Wagnis der Gegenwart.* An Kreuzwegen christlicher Geschichte. Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag 1965. 207 S. Lw. 14,80.

Nach Art einer filmischen Reportage wandert Schaper durch die Kirchengeschichte. Vom ersten Apostelkonzil bis herauf zum Selbstopfer eines afrikanischen Bischofs unter den kongole-

sischen Rebellen konzentriert er sein literarisches Können immer wieder auf problemträchtige Augenblicke, um an ihnen die christliche Gegenwart als Wagnis zwischen Vergangenheit und dem wiederkehrenden Christus zu deuten, der jeden Augenblick zu dem verheißenen Augenblick machen kann und so jede irdische Erfahrung unter die göttliche Gerichtsbarkeit stellt.

Die Auswahl der verschiedenen Szenen ist durch den existentiellen Bezug des Verfassers zu bestimmten, für die Geschichte bedeutsamen Ereignissen bedingt und gerechtfertigt. Sein geschichtliches Einfühlungsvermögen stützt sich auf eine Fülle interessanter Einzelheiten. Man liest den stillen Aufstand der Waldenser, das Leben des niederländischen Predigers Geert Groote, des vermutlichen Verfassers der Imitatio Christi, den schmählichen Rechtsbruch gegenüber Jan Hus auf dem Konstanzer Konzil, den sympathischen Kampf Josels von Rosheim, des „Befehlshabers der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation" im 16. Jh., für seine Glaubensbrüder, oder auch den Protest gegen die zwiespältige Politik des orthodoxen Erzbischofs Makarios von Zypern mit innerer Beteiligung.

Aber gerade deshalb würde man diesem Buch wünschen, daß einige geschichtliche Versehen bei einer Neuauflage berichtigt werden wie z. B. daß Paulus dem Petrus nicht auf dem Apostelkonzil von Jerusalem, sondern erst später in Antiochien „ins Angesicht widerstand" (S. 21); daß Kopernikus nicht nach Galilei und Kepler, sondern vorher lebte (S. 46) und daß die Abtei von Cluny nicht „durch das feurige Wort Bernhards, das ihm die Welt zu Füßen legte" reich geworden ist (S. 62), der ja erst, nachdem Cluny bereits den Zenith seiner Bedeutung überschritten hatte, als Zweiundzwanzigjähriger in Citeaux eingetreten ist.

Das vorliegende Bändchen ist aus einer Sendereihe herausgewachsen, die der Süddeutsche Rundfunk veranstaltete. *K. Neumeier SJ*

Frankau, Pamela: *Festival der Komödianten.* Roman. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1965. 287 S. Lw. 19,80.

Die überlegte Gedankenführung des Romans verrät die routinierte Hand einer geübten Schriftstellerin. Sein Inhalt erschließt sich dem deutschen Leser nicht ohne weiteres; denn die story spielt nicht nur zeitlich, sondern auch der Bewußtseinslage nach in den zwanziger Jahren. Im Grunde wird sie nur von einem solchen Leser verstanden, der mit den Engländern eine rational nicht weiter begründbare Vorliebe für alles besitzt, was mit einer konventionellen Erziehung zusammenhängt. Die Autorin hat jener schlichten und mütterlich selbstlosen Erziehergestalt, die für bestimmte soziale Schichten unentbehrlich ist und trotzdem schlecht bedankt wird, ein Denkmal der Pietät gesetzt, allerdings mehr durch faktische Darstellung der Ereignisse als durch innere Einfühlung in den Erziehungsvorgang selbst. Auch sind Kinder, wie sie hier geschildert werden, zu sehr von der Erwachsenenperspektive aus gesehen, indem ihnen eine reflex bewußte Steuerung der eigenen innerseelischen Problematik zugeschrieben wird, die sie noch gar nicht haben können. An manchen Stellen, vor allem am Anfang, ist die Erzählung etwas breit angelegt. Wohltuend wirkt die Sauberkeit des Niveaus, die alle Schilderungen des Buches begleitet. *K. Neumeier SJ*

Kirsch, Hans Christian: *Jahrgang 1934.* Ein Roman in Geschichten. Freiburg: Herder 1964. 215 S. Linson 11,80.

Der Buchtitel „Jahrgang 1934" ist vom Verf. repräsentativ gemeint. Er versteht darunter die Generation, die wie er selbst den Zusammenbruch des Hitlerregimes auf der Schulbank miterlebte und nun die geistige Konkursmasse auszuleiden hat. Schwarzmarktzeit, Währungsreform und Wirtschaftswunder werden mit einer packenden Anschaulichkeit lebendig, die den routinierten Hörspielautor verrät. Die Judenfrage und das Rassenproblem überhaupt wird genau so radikal angegangen wie der Skandal des zweigeteilten Deutschland, der die meisten Einzelereignisse überschattet.

K. widmet das Werk seinen beiden Kindern, „damit sie wissen, wie es war". Ihnen wird der Wechsel im Übergang vom Er-Stil zum Ich-Stil, mit dem in den einzelnen „Geschichten" die biographischen Bezüge des Verfassers zum Helden des Romans geschickt verschlüsselt sind, seine Geheimnisse wie von selbst preisgeben. Aber für welches Leserpublikum ist es gedacht?

Jene Generation, die es angeht, verlangt mehr. Sie will wissen, wie diese Erlebnisse auf-

zuarbeiten sind und die Zerreißprobe der sich gegenseitig verschlingenden Perspektiven bestanden werden kann. Wird sie den fast bürgerlich anmutenden Abgesang der letzten „Geschichte", mit dem die Himmel und Hölle beschwörende Problematik des Buches endet, als der Weisheit letzten Schluß hinnehmen? Muß nicht jede dichterische Gestaltung, die eine Bewältigung der Vergangenheit versucht, hinter einer historischen Darstellung zurückbleiben?

Die reizvollste Begebenheit „Ich bin auch in Ravenna gewesen" steht genau in der Mitte des Romans. Hier gelingt es Kirsch, die romantisch versponnene Atmosphäre der oberitalienischen Kleinstadt in die spielerische Erzählkunst des Novellisten einzufangen und als Dichter der drohenden Existenzangst des bürgerlich verkleideten Ausgangs eine befreiende Wende zu geben. Dieser Peripetie des Dramas möchte man wünschen, daß sie echte Geschichte sei.

K. Neumeier SJ

Soziologie

Nitschke, August: *Der Feind.* Erlebnis, Theorie und Begegnung. Formen politischen Handelns im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 1964. 268 S. Lw. 19,80.

Der Verf. hat hier mit etwas begonnen, was uns schon lange not getan hätte: die Abläufe des historischen Geschehens von jenem Gehäuse her zu erklären, in dem bedeutende geschichtsmächtige Persönlichkeiten am Stellwerk saßen und den Gang der Dinge bestimmten. Freilich scheint uns da die Auswahl der Beispiele etwas willkürlich zu sein. Als Gegenstücke zu Hitler und Mussolini wären etwa Clemenceau, Roosevelt und Churchill weit angemessener und wichtiger gewesen als etwa Péguy und T. E. Lawrence. Auch mag man zweifeln, ob Nitschke z. B. de Gaulle erschöpfend analysiert hat und ob bei Hitler die Feststellung zureicht, er habe die Wirklichkeit nur in einem verzerrten und verfälschten Ausschnitt gesehen. Ist der Schritt von „Hitlers Unfähigkeit, die Wirklichkeit wahrzunehmen", bis zur Forderung, „einen Teil dieser Wirklichkeit, nämlich die Juden, zu vernichten" (162) zu begreifen, ohne daß der Psychiater, der Psychologe und vielleicht auch der Theologe ein klärendes Wort beifügen? Ja, braucht es dieses klärende Wort nicht schon, um diesen beispiellosen Grad von Blindheit gegenüber der Realität einsichtig zu machen?

Wie dem auch sei, der Verf. hat jene Gehäuse der historischen Weichensteller scharfsinnig ins Blickfeld gerückt, von denen man zwar immer schon gewußt, aber zu wenig Wesens gemacht hat. Gehäuse subjektiver Lebenserfahrung und subjektiver Gedankenkonstruktionen. Und was für Gehäuse waren das oft! Man tötet den Menschen in Kriegen, um dem eigenen Ehrgefühl zu genügen, wobei der Feind als ehr-los gesehen wurde. Oder man tat das gleiche, weil der Krieg die Erfahrung gesteigerter Lebensintensität bot. Oder um ein an sich unkriegerisches Volk umzuschaffen zu einem disziplinierten Soldatenvolk. Oder um eine ritterliche, stolze Herrenrasse gegen ihre schmutzigen Feinde für immer zu sichern.

Aber kann man eine Theorie des „Feindes" und die rechte Auffassung von der Wirklichkeit dartun, ohne das Feld der „Phänomenologie" zu überschreiten und Seins- und Wertkategorien (also ethische Begriffe) wenigstens einschlußweise mit zu verwenden? Doch wohl nicht. Tatsächlich kommt der Verf. ohne diese Kategorien nicht aus. Schon das Urteil, daß bestimmte politische Handlungen unmenschlich waren, schließen sie ein.

Wie man dem Fluch solcher Gehäuse entrinnen kann, zeigen die tröstlichen Abschnitte über W. Dilthey und – vor allem – Antoine de Saint-Exupéry.

G. F. Klenk SJ

Studien und Materialien zur Soziologie der DDR. Hrsg. Peter Christian Ludz. Berlin, Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1964. (Sonderheft 8 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie) 540 S. Kart. 29,50.

Wenn sich die Soziologie als Erkenntnisinstrument differenzierter und immer komplexer werdender Gesellschaften versteht, so wird man mit Interesse eine Publikation in die Hand nehmen, die sich als „Soziologie der DDR" etikettiert. Allerdings handelt es sich dabei um Untersuchungen von Soziologen, Politologen, Wirtschaftswissenschaftlern, Historikern, Juristen, Pädagogen und Publizisten, die nach Lage der Dinge nur auf indirekte Beobachtungen und Erhebungen angewiesen waren; zumal „von Soziologie in dem im Westen gebräuchlichen Sinne des Wortes in der DDR bisher kaum ge-

sprochen werden (kann)". Die SED-Parteiführung scheint mit Hilfe der neuen Disziplin im wesentlichen nur eine straffere Kontrolle von Wissenschaft und Gesellschaft anzustreben (96).

So wird der Analyse wichtiger gesellschaftlicher Teilstrukturen des SED-Systems im vorliegenden Band zunächst einmal ein „Entwurf einer soziologischen Theorie totalitär verfaßter Gesellschaft" vorangestellt. Dieser, von Peter Christian Ludz konzipierte theoretische Bezugrahmen erweist sich nicht nur für die nachfolgende Erfassung zentraler Komplexe der vorgenommenen sozialistischen Gesellschaft als sehr brauchbar, er ist auch geeignet, die Diskussion über die Verifikations- und Falsifikationskriterien der analytischen und historisch-kritischen Theorie weiter zu stimulieren.

In Übereinstimmung mit neueren Forschungen (O. Stammer, K. D. Bracher, M. Drath, W. Kornhauser, Z. K. Brzezinski) wird totalitäre Herrschaft im Unterschied zu Tyrannis, Diktatur und Despotismus ein Phänomen genannt, „das sich unter bestimmten Bedingungen wirtschaftlicher, technischer und organisatorischer Art entwickelt, die sich im 20. Jahrhundert zu einem einmaligen Syndrom zusammengefügt haben" (18). Im Anschluß an Martin Drath wird als „Primärphänomen" totalitärer Herrschaft eine „Zentralinstanz staatlicher Willensbildung" (Staatspartei) angenommen, die „ein bis in die Metaphysik hineinfundiertes Wertsystem durchzusetzen (habe)" (18). Jedoch lasse ich eine solche „Revolution von oben" aber nach Ludz seinen hypothetischen Annahmen nach am vorliegenden Material historisch-kritisch nicht verifizieren. Hier müsse die Interdependenz von Ideologie und sozialer Dynamik des der Ideologie vorgegebenen gesellschaftlichen Systems in die theoretischen Annahmen interpoliert werden. Denn die Partei-Ideologie sei gezwungen, den sozialen Wandel zu antizipieren. Mit anderen Worten: Zugeständnisse und Anpassungen sind zu machen, wofür besonders „Schwankungen im Sanktionszwang" ideologisch verfügter Normen indikativ sind (19). Die Aufrechterhaltung der Funktionstüchtigkeit des vorgegebenen Systems macht nämlich darauf aufmerksam, daß die Partei immer auch „Gesellschaft" ist (21). Sie wird damit selbst zu einer abhängigen Variablen im System. Allerdings in den Grenzen, die noch die Macht und Herrschaft der Staatspartei innerhalb des dynamischen Systems garantieren. Innerhalb dieser Grenzen aber sind sozialer Wandel, sozialer Konflikt und Ideologie (als „Leerformel") korrelativ und systemadäquat im Sinne der „Verhinderung sozialer Desintegration" (Coser). Die Systemkonflikte sind nicht dysfunktional im Sinne K. Mertons, sondern „fundamentaler sozialer Prozeß" (Dubin), „fundamentale soziale Interaktion" (Mack und Snyder). Daher erweist sich das Konflikt-Modell überraschenderweise für das totalitäre System angemessener als das Integrations-Modell. Und die Frage kann einer bejahenden Antwort entgegengeführt werden, ob unter Berücksichtigung der integrierenden Funktion sozialer Konflikte auf der Grundlage einer wechselseitigen Anpassung von Partei und Gesellschaft im Sinne eines autoritär-pragmatischen Verhaltens der Staatspartei die „DDR" nicht „eine weniger totalitär und mehr autoritär verfaßte Gesellschaft ist" (50).

Innerhalb dieses theoretischen Bezugsrahmens dienen nun die weiteren Untersuchungen der breiten Information: die neu sich herausbildende Berufsstruktur, das Arbeitskräfteproblem, die Qualifizierung der Frauen, die Massenorganisationen und die Mitbestimmung im Betrieb, die Familie, die polytechnische Erziehung, die Hochschulverfassung und Hochschulwirklichkeit, die Forschung sowie der Funktionswandel von Ideologie und Philosophie, Aspekte der Geschichtswissenschaft, die Bedeutung der Sozialwissenschaften, der Soziologie und empirischen Sozialforschung sowie der Kybernetik.

Man wird Verständnis dafür aufbringen können, daß nicht alle für ein Gesamtbild der „DDR" wesentlichen Bereiche in den vorliegenden Band aufgenommen werden konnten. Dennoch bleibt bedauerlich, daß ein so instruktiver und gerade auch im Vergleich mit der Bundesrepublik aufschlußreicher Bereich wie die Elitenbildung, trotz der im angefügten umfangreichen Literaturverzeichnis gerade auf für diesen Punkt angezeigten Untersuchungen, nicht aufgenommen worden ist. Dennoch bleibt zu sagen, daß rein formal die vorgelegten Analysen in ihrer Sachlichkeit gleichwohl wie in ihrer Abstinenz von politischen Werturteilen bestechen. Der Leser wird erstaunlich finden, wieviel an dichtem Informationsgehalt unter den gegebenen Umständen die hier vorgelegten nüchternen Analysen bieten können. *J. Wössner*

Die Kirche und die Religionsfreiheit

Ein Kommentar zur Konzilserklärung über die Religionsfreiheit

Augustinus Kardinal Bea

In der Abstimmung vom 21. September 1965, die man mit Recht eine historische Abstimmung genannt hat, ging es um die Frage, ob das seit einigen Tagen diskutierte Schema der Erklärung über die Religionsfreiheit als Grundlage der endgültigen Konzilserklärung angenommen werden könne. Im entscheidenden Punkt der Tagesordnung stand die Forderung, das Schema „gemäß der katholischen Lehre über die wahre Religion" zu verbessern. Als dann der überarbeitete Text verteilt wurde, und als man das dem Schema gerade auf Grund dieser Forderung beigegebene Vorwort las – die wesentlichen Gedanken finden sich jetzt in Nr. 1 des Dokuments –, waren nicht wenige aufs äußerste besorgt. Sie meinten, mit solchen Aussagen stürze die gesamte Erklärung in sich zusammen. Andere, auch nichtkatholische Christen, betrachteten die Sache mit mehr Überlegung. Sie waren sich einig über die Wichtigkeit eines solchen Zusatzes. Sie wiesen dabei darauf hin, daß man auch in der nichtkatholischen Ökumenischen Bewegung immer wieder die Notwendigkeit spürt, gegen jede Art von stillem Einverständnis mit einem religiösen Indifferentismus die unaufhebbare Verpflichtung des Menschen gegenüber der Wahrheit Christi zu betonen. Die Gruppe der Beunruhigten hingegen sah hier nur einen jener „gewohnten" Kompromisse, mit denen in einem wesentlich „fortschrittlichen" Dokument noch ein wenig der „konservative" Flügel zufriedengestellt, oder auch neben den modernen Richtungen auch die konservativen bejaht werden sollten. Wo ist die Wahrheit? Handelte es sich nur um einen oberflächlichen Kompromiß, oder ging es um etwas anderes?

Um auf diese Frage antworten zu können, wollen wir zuerst die Tatsachen ins Auge fassen, von denen das Konzilsdokument ausgeht und die dort an verschiedenen Stellen klar angegeben sind. Auch in dieser Erklärung nämlich gibt das Konzil ein Zeugnis von seiner seelsorglichen Zielsetzung: Man betrachtet die Wirklichkeit der Welt von heute und bezieht sich auf sie, um der Menschheit von heute dienen zu können.

Der Ausgangspunkt

Ein erstes Faktum ist das Streben des heutigen Menschen nach Freiheit. Im Dokument wird dies von Anfang an hervorgehoben: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit von Tag zu Tag mehr zu Bewußtsein,

und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und gebrauchen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewußtsein der Pflicht geleitet" (Nr. 1). Diese Forderung nach Freiheit richtet sich vor allem auf „die geistigen Werte des Menschen und am meisten auf das, was zur freien Übung der Religion in der Gesellschaft gehört." Deswegen verlangt man „eine rechtliche Einschränkung der öffentlichen Gewalt, damit die Grenzen einer ehrenhaften Freiheit der Person und auch der Gemeinschaften nicht allzu eng umschrieben werden" (ebd.). Das ist um so dringender, als das Konzil „mit großem Schmerz feststellen" muß, daß es „auch Regierungsformen gibt, in denen die öffentlichen Gewalten trotz der Anerkennung der religiösen Kultfreiheit durch ihre Verfassung doch den Versuch machen, die Bürger vom Bekenntnis der Religion abzubringen und den religiösen Gemeinschaften das Leben aufs äußerste zu erschweren und zu gefährden" (Nr. 15).

Eine zweite Reihe von Tatsachen betrifft die allgemeine Situation der heutigen Menschheit. „Denn es ist eine offenbare Tatsache, daß alle Völker von Tag zu Tag mehr eine Einheit werden, daß Menschen verschiedener Kultur und Religion durch engere Beziehungen miteinander verbunden werden und daß das Bewußtsein der eigenen Verantwortlichkeit unter ihnen allen im Wachsen begriffen ist" (Nr. 15). Eine solche Einheit muß natürlich in Eintracht und Frieden verwirklicht werden, und das läßt sich nur erreichen, wenn man allen die gerechte Religionsfreiheit mit sämtlichen aus ihr folgenden Rechten und Pflichten garantiert.

Eine dritte Reihe von Tatsachen schließlich betrifft die Kirche und ihre Sendung. Gott hat die Menschen bei der Suche nach einem Weg zu ihm nicht allein gelassen, sondern hat sich der Menschheit geoffenbart, hat ihr den Weg des Heils in Christus gewiesen und hat die Kirche als Verwalterin dieser Offenbarung für die Menschheit bestellt (Nr. 1). Im Blick auf diese Wirklichkeiten erklärt das Dokument den Grundbegriff der Religionsfreiheit, erläutert, was diese mit sich bringt und wie sie verwirklicht werden muß, zeigt die Notwendigkeit der Erziehung zur Freiheit und ihr letztes Ziel, und spricht schließlich von den Pflichten, die hier den Gliedern der Kirche obliegen.

Der Grundbegriff

Wir wollen also sehen, wie das Konzil auf diese Tatsachen und auf die mit ihnen verbundenen Probleme reagiert und wie es darauf antwortet. Hinsichtlich des genannten Strebens des modernen Menschen nach Freiheit will das Konzil eine Erklärung darüber abgeben, „wieweit dies der Wahrheit und der Gerechtigkeit entspricht" (Nr. 1). Dazu betrachtet das Konzil die menschliche Natur im Licht der Vernunft – um so auch von denen verstanden zu werden, welche die Botschaft Christi nicht teilen – und überdenkt vor allem „die heilige Tradition und die

Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht" (ebd.).

Wie stellt sich das Streben nach Freiheit innerhalb der menschlichen Natur dar? Das Konzil antwortet: „Weil die Menschen Personen sind, das heißt mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, die die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen" (Nr. 2). Nachdem das Dokument auf diese Weise die wesentliche Verbindung der Freiheit mit der Wahrheit bestätigt hat, fügt es hinzu: „Der Mensch vermag aber dieser Verpflichtung auf eine seinem eigenen Wesen entsprechende Weise nicht nachzukommen, wenn er nicht im Genuß der inneren, psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit vom äußeren Zwang steht" (ebd.).

Diese grundlegenden Ideen zeigen mit aller Klarheit die wahren Ziele der Freiheit. Sie ist nicht und kann auch nicht willkürlich oder launisch sein, und kann noch weniger – wie man es sich heute zu oft vorstellt – nur in der Freiheit von äußerem Zwang bestehen. Die Freiheit strebt wesentlich zum Erwerb und zum Besitz der Wahrheit und zum Leben nach der Wahrheit[1].

Das Konzil befaßt sich dann mit den Einzelfragen. Es betrachtet und klärt den Umfang eines anderen Grundelements der Freiheit, die Freiheit von äußerem Zwang, und zwar „sowohl von seiten einzelner wie von Gruppen in der Gesellschaft wie von jeglicher menschlichen Gewalt, und zwar in der Weise, daß in religiösen Dingen niemals jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, und nicht daran gehindert wird, privat und öffentlich, als Einzelner oder in Verbindung mit andern nach seinem Gewissen zu handeln, innerhalb der gebührenden Grenzen" (Nr. 2).

In diesem Zusammenhang entscheidet das Konzil mit Kraft und Klarheit die schon lange diskutierte Frage nach dem Recht des Irrenden auf Freiheit. Noch vor wenigen Jahren konnte man nur schwer die Existenz eines solchen Rechtes auch nur für den in gutem Glauben Irrenden beweisen[2].

Das Konzil hingegen geht weit darüber hinaus und erklärt: „Das Recht auf diese Freiheit bleibt auch bei denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt" (Nr. 2). Mit anderen Worten, auch für den, der in seinem Irrtum nicht guten Glaubens ist, bleibt das Recht vollständig gewahrt, und zwar unter genau derselben Bedingung der Achtung der öffentlichen Ordnung, die für die Ausübung jeglichen Rechtes gilt, wie wir gleich sehen werden. Das Konzilsdokument gibt die unzwei-

1 Vgl. im selben Sinn die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 17.

2 Vgl. A. Kard. Bea, Religiöse Freiheit und Wandlungen der Gesellschaft, in dieser Zschr. 173 (1963/64) 321.

deutige Begründung, daß ein solches Recht „nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet ist" (ebd.); es kann also nicht verlorengehen auf Grund bestimmter subjektiver Bedingungen, die das Wesen des Menschen nicht ändern und auch nicht ändern können.

Wie wir schon gesagt haben, beweist das Konzil die Lehre vom Recht des Menschen auf Religionsfreiheit aus der „Würde der menschlichen Person, so wie sie durch das offenbarte Wort Gottes und auch durch die Vernunft selbst erkannt wird" (Nr. 2). Es betrachtet in besonderer Weise die Natur der Beziehung des Menschen zu Gott und leitet daraus für die Stellung der Staatsgewalt hinsichtlich der Religionsfreiheit folgende Regel ab: „Die religiösen Akte, womit sich der Mensch privat und öffentlich auf Grund einer geistigen Entscheidung auf Gott hinordnet, übersteigen ihrem Wesen nach die irdische und zeitliche Ordnung" (Nr. 3). Daraus folgert das Dokument das unwiderlegliche Prinzip: „Demnach muß die staatliche Gewalt, deren Wesenszweck in der Sorge für das zeitliche Gemeinwohl besteht, freilich das religiöse Leben der Bürger anerkennen und begünstigen, sie würde aber ihre Grenzen überschreiten, wenn sie so weit ginge, religiöse Akte zu bestimmen oder zu verhindern" (ebd.).

Bei den Beweisen aus der Offenbarung gibt die Erklärung zu, daß „die Offenbarung das Recht auf Freiheit vom äußeren Zwang in religiösen Dingen nicht ausdrücklich lehrt" (Nr. 9). Sie unterstreicht aber, daß die Offenbarung „doch die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten läßt. Sie führt den Nachweis, wie Christus die Freiheit des Menschen in der Erfüllung der Pflicht, dem Wort Gottes zu glauben, beachtet hat, und belehrt uns über den Geist, den die Jünger eines solchen Meisters anerkennen und dem sie in allem Folge leisten müssen" (ebd.). Das Dokument sucht dann diese allgemeinen Bemerkungen zu vertiefen und analysiert die dem Akt des christlichen Glaubens eigene Freiheit: „Daß der Mensch Gott freiwillig durch seinen Glauben antworten muß, daß dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf, ist ein Hauptbestandteil der katholischen Lehre, der in Gottes Wort enthalten und von den Vätern ständig verkündet worden ist" (Nr. 10)[3].

Nach einer ausführlichen Analyse der eben erwähnten Handlungsweise Christi und der Apostel zieht das Konzil die Folgerung, daß die Lehre, mit der die Kirche in diesem Dokument „die Religionsfreiheit als der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes entsprechend anerkennt und fördert", ein Ausdruck der Treue der Kirche „zur Wahrheit des Evangeliums" und zum „Weg Christi und der Apostel" ist (Nr. 12). Es ist dies eine doppelt wichtige Folgerung: Sie beruhigt vor allem die Gläubigen, denen die Lehre dieses Dokuments bisweilen neu und wenig

---

3 Bei der Reflexion über die Geschichte des Volkes Gottes bemerkt die Erklärung offen und ehrlich: „Gewiß ist bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt inmitten des Wechsels der menschlichen Geschichte eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war. Aber die Lehre der Kirche, daß niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch die Zeiten überdauert" (Nr. 12).

traditionsgetreu erscheinen könnte, und stellt zudem das ganze Gewicht der zweitausendjährigen Autorität der heiligen Tradition der Kirche in den Dienst der Verteidigung der Religionsfreiheit, die heute in so vielen Teilen der Welt geschmälert oder unterdrückt ist.

Weitere Folgerungen

Nach diesem Beweis des Grundrechts der Religionsfreiheit erklärt das Dokument die verschiedenen Aspekte und die Folgerungen. Es genüge hier ein kurzer Hinweis. An erster Stelle geht es um die Freiheit der religiösen Gemeinschaften. Wie diese Gemeinschaften „Forderungen der Sozialnatur des Menschen wie auch der Religion selbst" sind (Nr. 4), so auch ihre Freiheit. Und ein solches Recht auf Freiheit betrifft nicht nur den Kult und was mit ihm in Zusammenhang steht (die Wahl der Amtsträger und ihre Ausbildung, das Vermögen, der freie Verkehr mit den Gläubigen anderer Länder usw.), sondern auch das Recht, „den eigenen Glauben in Wort und Schrift öffentlich zu lehren und zu bezeugen" (ebd.). Hier treffen wir freilich sofort auf die Norm der den Rechten anderer geschuldeten Achtung, eine Norm, die bei der Ausübung der Religionsfreiheit genauso beachtet werden muß wie bei der Ausübung irgendeines anderen Rechtes. Kraft dieser Norm „muß man sich jeder Art der Betätigung enthalten, die den Anschein erweckt, als ob es sich hierbei um Zwang oder um unehrenhafte oder unberechtigte Überredung handelte, besonders wenn es weniger Gebildete oder Arme betrifft" (ebd.). Es ist nicht schwer zu erkennen, welche Bedeutung diese Norm hat, und zwar nicht nur um die Gefahren zu vermeiden, sondern auch um die Befürchtungen zu zerstreuen, welche die Anwendung des Rechtes auf Religionsfreiheit bisweilen bei den Seelsorgern entstehen läßt.

Was vom Recht der religiösen Gemeinschaften auf Religionsfreiheit gesagt wurde, gilt erst recht von der ersten Zelle des menschlichen Gemeinschaftslebens, der Familie: vom religiösen Leben im Haus, von der Erziehung der Kinder, von der Freiheit in der Wahl der Schule usw. (Nr. 5).

Die Einordnung der Religionsfreiheit in die Gesellschaft

Wie die Sozialnatur der Religion Rechte für die religiösen Gemeinschaften als solche mit sich bringt, so fordert sie auch, daß sich der Gebrauch der Freiheit – und zwar von seiten der einzelnen wie der Gemeinschaften – in das Gesamt der Gesellschaft einfügt, besonders in die Eigenart der Gesellschaft, die „Gemeinwohl" heißt. Das verlangt auf der einen Seite den Schutz der Rechte der Personen und der Gemeinschaften, auf der andern die Beachtung der Grenzen, die dem Gebrauch der Freiheit gesetzt sind, damit sie mit der Gesamtheit des Lebens der Gesellschaft in Einklang steht.

Es geht vor allem um die Einordnung des Gebrauchs der Freiheit in das Gemeinwohl. Dieser Begriff wird von unserem Dokument folgendermaßen umschrieben: „Das Gemeinwohl der Gesellschaft, das in der Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens besteht, auf Grund deren die Menschen ihre eigene Vervollkommnung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können, besteht besonders in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person" (Nr. 6). Die Erklärung leitet daraus unmittelbar die wichtige Folgerung ab, daß die Sorge für die Religionsfreiheit und für ihre rechte Einordnung in das Gemeinwohl nicht der öffentlichen Gewalt allein zusteht – wie man oft dachte –, sondern sich aus der Zusammenarbeit aller Beteiligten ergibt: „Die Sorge für das Recht auf Religionsfreiheit obliegt sowohl den Bürgern wie auch den sozialen Gruppen und den Staatsgewalten, der Kirche und den andern religiösen Gemeinschaften in der Weise, die einem jeden von ihnen eigentümlich ist, je nach der Pflicht, die sie dem Gemeinwohl gegenüber haben" (ebd.).

Bei dem Beitrag der einzelnen und der religiösen Gemeinschaften zur Sorge für die Religionsfreiheit muß man vor allem die Normen befolgen, die für die Ausübung jeder personalen sozialen Verantwortung gelten, daß nämlich alle verpflichtet sind, „sowohl die Rechte der andern wie auch die eigenen Pflichten den andern gegenüber und das Gemeinwohl zu beachten. Allen Menschen gegenüber muß man Gerechtigkeit und Menschlichkeit walten lassen" (Nr. 7). Dazu kommt die Norm der Berücksichtigung der sogenannten „öffentlichen Ordnung". Da jedoch für deren Schutz nach unserer Erklärung hauptsächlich die Staatsgewalt zuständig ist, wird bei den Ausführungen über die Pflichten der öffentlichen Gewalt noch davon die Rede sein.

Die Darlegung der Pflichten der öffentlichen Gewalt geht von dem schon genannten allgemeinen Prinzip aus, daß die öffentliche Gewalt das religiöse Leben der Bürger achten und fördern muß, und daß sie sich nicht anmaßen darf, es zu leiten oder religiöse Handlungen zu verhindern (Nr. 3). „Fördern" heißt hier „durch gerechte Gesetze und durch andere geeignete Mittel den Schutz der religiösen Freiheit aller Bürger wirksam und tatkräftig zu übernehmen und für die Förderung des religiösen Lebens günstige Bedingungen zu schaffen, damit die Bürger auch wirklich in der Lage sind, ihre religiösen Rechte auszuüben und die religiösen Pflichten zu erfüllen" (Nr. 6). Der tiefere Grund dieser Pflicht ist nicht allein die Verpflichtung der bürgerlichen Gewalt gegenüber den einzelnen Bürgern, sondern auch die Verpflichtung gegenüber dem Wohl der Gesellschaft selbst, damit der Gesellschaft „die Werte der Gerechtigkeit und des Friedens zugute kommen, die aus der Treue der Menschen gegenüber Gott und seinem heiligen Willen hervorgehen" (Nr. 6).

In diesem Zusammenhang befaßt sich die Erklärung mit dem besonderen Fall, daß „in Anbetracht besonderer Umstände in einem Volk einer einzigen religiösen Gemeinschaft in der Rechtsordnung des Staates eine spezielle bürgerliche Aner-

kennung gezollt wird" (Nr. 6). Was ist die Pflicht der öffentlichen Gewalt in diesem Fall hinsichtlich der anderen Bürger und der anderen religiösen Gemeinschaften? „Es ist notwendig, daß zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird." Man darf daher nicht auf Kosten der Rechte der anderen Personen oder Gemeinschaften einer Gemeinschaft eine Sonderstellung zuerkennen. Die Erklärung betont dies noch ausdrücklicher in dem Satz: „Die Staatsgewalt muß dafür sorgen, daß die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, die als solche zum Gemeinwohl der Gesellschaft gehört, niemals entweder offen oder auf verborgene Weise um der Religion willen verletzt wird und daß unter ihnen keinerlei Diskriminierung geschieht" (ebd.). Wenn schon so energisch jede Diskriminierung verurteilt wird, dann wiegt es noch viel schwerer, wenn die Staatsgewalt die Religion als solche bekämpft, wie es leider geschah und noch heute geschieht. Die Erklärung brandmarkt eine solche Verhaltensweise als eine Tat „gegen den Willen Gottes und gegen die geheiligten Rechte der Person und der Völkerfamilie" (ebd.).

Ein letzter wichtiger Punkt ist der Schutz der Gesellschaft gegen mögliche Störungen der Ordnung. Dieser Schutz „steht besonders der Staatsgewalt zu". Die öffentliche Ordnung aber ist „jener ehrenhafte öffentliche Frieden, der in einem geordneten Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit besteht", und „die pflichtmäßige Wahrung der öffentlichen Sittlichkeit" (Nr. 7). Man sieht schnell, daß diese Norm der öffentlichen Ordnung nur zu leicht für Mißbräuche anfällig ist. Deshalb verdeutlicht die Erklärung sofort deren Natur und deren Grenzen. Was die Natur der öffentlichen Ordnung betrifft, so darf der Schutz vor Störungen der Ordnung „nicht auf willkürliche Weise oder durch unbillige Begünstigung einer Partei geschehen, sondern nur nach rechtlichen Normen, die der objektiven sittlichen Ordnung entsprechen, wie sie für den wirksamen Rechtsschutz im Interesse aller Bürger und ihrer friedvollen Eintracht erforderlich sind wie auch für die hinreichende Sorge für den öffentlichen Frieden", von dem bereits die Rede war. Für die Grenzen der Norm der öffentlichen Ordnung hingegen gilt das Prinzip: „Im übrigen soll man in der Gesellschaft eine ungeschmälerte Freiheit walten lassen, wonach dem Menschen ein möglichst weiter Freiheitsraum zuerkannt werden muß, und sie darf nur eingeschränkt werden, wenn und soweit es notwendig ist" (ebd.).

Erziehung zur Freiheit

Alles, was bis jetzt über die Rechte der religiösen Gemeinschaften, die Einordnung der Ausübung der Freiheit in die Gesellschaft, das Gemeinwohl und die öffentliche Ordnung gesagt worden ist, betrifft wesentlich den Aspekt der Religionsfreiheit, der eingangs als „Freiheit von Zwang" definiert wurde. Wenn auch

dieser Begriff leer und rein negativ erscheinen mochte, so hat doch die Erklärung seines reichen Gehaltes und seiner vielfachen Folgerungen seine große Bedeutung und vor allem seine Aktualität gezeigt. Man muß jedoch zugeben, daß der Begriff auf einen eher äußerlichen Aspekt der Religionsfreiheit hinweist, nämlich auf den Schutz dieser Freiheit nach außen hin. Das Konzil war sich dessen voll bewußt. Man denke nur daran, daß mehrere Konzilsväter in der Diskussion auf die Notwendigkeit der Erziehung zur Ausübung der Freiheit drängten, auf den rechten und unverfälschten Gebrauch dieser großen Gabe Gottes.

Welche besonderen Gründe verlangen heute eine solche Erziehung? Es sind die besonderen Gefahren, die heute die Freiheit bedrohen. „In unserer Zeit", so heißt es in der Erklärung, „stehen die Menschen unter vielfachem äußeren Druck und geraten dabei in die Gefahr des Verlustes der eigenen Wahlfreiheit" (Nr. 8). Wenn man diesen Gedanken und andere Hinweise der Erklärung näher betrachtet, dann sieht man einige wesentliche Gründe. So führen die vielfältigen und stets engeren Kontakte zwischen Menschen verschiedener Kulturen und Religionen (Nr. 15) zu leicht zu dem Gedanken, daß im Grund das friedliche und einträchtige Zusammenleben viel besser gesichert sei, wenn man sich die Wahrheitsfrage überhaupt nicht stellt, wenn man zugibt, daß im Grund alle Religionen gleich gut sind, wenn die Menschen nur ehrlich und ernsthaft in ihnen leben; ja noch schlimmer, wenn unter den verschiedenartigsten Einflüssen die Freiheit als vollkommene Unabhängigkeit von jeder moralischen Ordnung und von jeder Autorität verstanden wird[4]. Außerdem bringen die mächtigen publizistischen Mittel die Gefahr mit sich, die wahre Unabhängigkeit des Menschen und seines Urteils bei der Suche nach der Wahrheit wie auch seiner personalen Entscheidungen zu nivellieren, indem man die Menschen zu einer amorphen Masse herabwürdigt und sie der „Fähigkeit, frei und in Verantwortung zu handeln" beraubt[5]. Das sind nur einige Hinweise auf die schweren Gefahren, welche die echte Freiheit überhaupt und so auch die Freiheit im Heiligsten des Menschen, in seinem religiösen Leben, herabzumindern, wenn nicht gar aufzuheben drohen.

Deswegen richtet die Erklärung einen dringenden Appell vor allem an die Erzieher. Dieser Appell ist so wesentlich, daß man ihn vollständig wiedergeben muß. Die Erzieher sollen danach streben, sagt die Erklärung, „Menschen zu bilden, die im Gehorsam gegen die sittliche Ordnung der gesetzmäßigen Autorität gehorchen und zugleich Liebhaber einer echten Freiheit sind; Menschen nämlich, die die Dinge nach eigener Entscheidung im Licht der Wahrheit beurteilen, ihr Handeln verantwortungsbewußt einrichten und bemüht sind, was immer wahr und gerecht ist, zu erstreben, wobei sie zu gemeinsamem Handeln sich gern mit anderen vereinigen" (Nr. 8).

---

4 Vgl. Nr. 8, ferner die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 17 und 20 f.

5 Nr. 8. Vgl. auch das Dekret über die publizistischen Mittel Nr. 4, 8, 10, 12. Zu diesem Problem siehe ferner A. Kard. Bea, Einheit in Freiheit (Stuttgart 1965) 39 ff.

Das letzte Ziel

Dies ist aber noch nicht alles. Man muß sich auch die letzte der drei eingangs erwähnten Ordnungen vor Augen halten, daß nämlich der Weg zur echten Verbindung des Menschen mit Gott von Gott selbst in Christus der Menschheit geoffenbart worden ist, und daß die Kirche durch den Willen Gottes und Christi Lehrerin dieses Weges ist. Deswegen fühlt die Kirche vor allem die Verpflichtung, die eigenen Gläubigen auf dem schwierigen Weg der Freiheit, das heißt der freien Bejahung der Wahrheit und ihrer Verwirklichung zu führen. Wenn nämlich die Kirche nicht in besonderer Weise zu ihnen gesprochen hätte, wären sie ohne Antwort auf die Frage geblieben, was aus der Erklärung für ihr Leben folge. Nicht wenige wären überrascht gewesen, wenn die Kirche nur sehr allgemein über die Pflichten gegenüber der Wahrheit gesprochen hätte, ohne von der ihr von Christus anvertrauten Wahrheit Zeugnis zu geben, wenn sie so gesprochen hätte, als ob sie ihrer eigenen Sendung nicht sicher wäre oder sie verleugnen wollte. Deswegen präzisiert die Erklärung, daß diejenigen, die die von Gott geoffenbarte Wahrheit und die göttliche Sendung der Kirche schon erkennen und anerkennen, verpflichtet sind, ihr treu zu sein, sie zu studieren, sie immer besser kennen zu lernen, sie zu verbreiten und zu bekennen, wenn nötig „bis zur Hingabe des Blutes" (Nr. 14).

Aber die Kirche weiß, daß sie auch denen verpflichtet ist, die das Christentum als die einzige wahre Religion und die göttliche Sendung der Kirche noch nicht kennen. Kraft ihrer Sendung und ihrer Liebe gegen diese Menschen weiß sie sich verpflichtet, auch sie zum Ziel der freien Suche und Annahme der Wahrheit zu führen und ihnen die ganze Wahrheit, die von Gott in Christus der Menschheit geschenkt wurde, zu zeigen. Das ist der eigentliche Grund des Vorworts, das, wie wir schon bemerkt haben, einigen so enttäuschend erschien. Es beginnt mit den feierlichen Worten: „Die Heilige Synode bekennt sich dazu", und fährt dann fort: „daß Gott selbst dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben hat von dem Weg, auf dem die Menschen ihm dienen sollen und so in Christus erlöst und selig werden können. Wir glauben, daß diese einzige wahre Religion ihre konkrete Existenzform hat in der katholischen und apostolischen Kirche, die von dem Herrn Jesus den Auftrag erhalten hat, sie überall auszubreiten und zu allen Menschen zu bringen" (Nr. 1).

Die Freiheit der Kirche

Dasselbe Bewußtsein von der eigenen Sendung und der gleiche Blick auf die eigenen Gläubigen und auf jene, die es nicht sind, führt die Kirche dazu, in diesem Dokument die ihr geschuldete Freiheit zu beanspruchen, und zwar als religiöse Gemeinschaft und kraft des besonderen Auftrags, den sie von Christus erhalten

hat. Dabei beruft sie sich in besonderer Weise auf die speziellen Freiheitstitel, die ihr von Christus verliehen sind, und spricht von der „heiligen Freiheit, mit der der eingeborene Sohn Gottes die Kirche beschenkt hat, die er sich in seinem Blut erwarb" (Nr. 13). Sie bekräftigt außerdem, daß die Freiheit ihr geschuldet ist „als geistliche, von Christus dem Herrn gestiftete Autorität, die kraft göttlichen Auftrags die Pflicht hat, in die ganze Welt zu gehen, um das Evangelium allen Geschöpfen zu verkündigen" (ebd.). Und diese Freiheit „ist das grundlegende Prinzip in den Beziehungen zwischen der Kirche und den öffentlichen Gewalten wie der gesamten bürgerlichen Ordnung" (ebd.).

Dennoch bedeutet diese Berufung auf die besonderen Freiheitsrechte der Kirche nicht, daß sie für sich eine Sonderstellung forderte; sie verlangt für sich keine größere Freiheit im Sinn der Freiheit von Zwang und Druck als die, von der der erste Teil des Konzilsdokuments spricht. Die Betonung ihrer Rechte geschieht also nicht auf Kosten der Gleichheit der Rechte mit den anderen Gemeinschaften. Das geht mit aller Klarheit vor allem aus dem hervor, was die Konzilserklärung über die praktische Verwirklichung der Freiheitsrechte der Kirche sagt, daß nämlich überall dort, wo die allgemeine Religionsfreiheit herrscht, auch die Kirche die für sie notwendige Freiheit hat: „Wenn der Grundsatz der Religionsfreiheit nicht nur mit Worten proklamiert oder durch Gesetze festgelegt, sondern auch ernstlich in die Praxis übergeführt ist und in Geltung steht, dann erst wird die Kirche rechtlich und tatsächlich jene gefestigte Stellung erhalten, die die Bedingung zu jener Unabhängigkeit darstellt, wie sie für ihre göttliche Sendung nötig ist und wie sie die kirchlichen Autoritäten in der Gesellschaft mit immer größerem Nachdruck gefordert haben" (Nr. 13). Die Erklärung folgert deswegen mit Recht[6]: „Also besteht eine Übereinstimmung zwischen der Freiheit der Kirche und jener Religionsfreiheit, die für alle Menschen und Gemeinschaften als ein Recht anzuerkennen und in der juristischen Ordnung zu verankern ist" (ebd.)[7].

Die Aufgabe der Glieder der Kirche

Schließlich wird die Kirche durch das Bewußtsein ihrer Seelsorgsaufgabe dazu gedrängt, den Gläubigen die richtige Art und Weise der Verwirklichung der in diesem Dokument entfalteten Prinzipien für ihr Verhalten gegenüber den nichtkatholischen Christen, den Nichtchristen und den Nichtglaubenden zu zeigen. Das Konzil weiß in der Tat, daß die Haltung der Kirche konkret in dem Verhalten und durch das Verhalten ihrer Glieder verwirklicht wird, das heißt, in erster Linie

---

6 Der folgende Satz fehlt in dem von der Katholischen Nachrichten-Agentur verbreiteten Text und deswegen auch in fast allen bisher in Deutschland veröffentlichten Übersetzungen. Zuverlässig ist hier nur die vom Konzilspresseamt in Zusammenarbeit mit dem Einheitssekretariat am 7. 12. 1965 ausgegebene Fassung (Anm. der Redaktion).

7 Zu dieser schwierigen Frage vgl. J. Courtney Murray, Osservazioni sulla Dichiarazione sulla libertà religiosa, in: La Civiltà Cattolica 1965 I 536–554, bes. 544 f.

durch die Bischöfe und ihre Mitarbeiter im Priesteramt, aber auch durch die Laien. Diese Verwirklichung stellt aber die Gläubigen vor dasselbe Problem, vor dem auch das Konzil bei der Behandlung dieser Frage stand. Das Problem besteht darin, das Prinzip der Achtung vor der Würde und der Freiheit der Menschen mit dem Prinzip der Treue zu dem von Christus erhaltenen Auftrag zur Verkündigung seiner Botschaft zu vereinigen. Diese Treue wird im übrigen auch von der wahren Liebe gegen die Menschen gefordert. Diese Liebe treibt die Glieder der Kirche, im größtmöglichen Maß den anderen Menschen die Schätze mitzuteilen, die sie von Gott zum Wohl aller, der ganzen Menschheit, empfangen haben.

Daher heißt das Grundprinzip, an dem sich das Verhalten der Gläubigen ausrichten muß: „Man muß Rücksicht nehmen sowohl auf die Pflichten gegenüber Christus, dem lebendigmachenden Wort, das zu verkünden ist, wie auch auf die Rechte der menschlichen Person" (Nr. 14). Die Glieder der Kirche sollen indessen „bemüht sein, wandelnd in Weisheit vor den Außenstehenden, ‚im Heiligen Geist, in ungeheuchelter Liebe, im Wort der Wahrheit' (2 Kor 6, 6 f.), das Licht des Lebens mit allem Freimut mit der Tapferkeit der Apostel bis zur Hingabe des Blutes auszubreiten" (ebd.). Das alles müssen sie jedoch in völliger Achtung der Freiheit tun, „unter Ausschluß aller Mittel, die dem Geist des Evangeliums entgegengesetzt sind". In der Tat wird der Jünger Christi „von der Liebe gedrängt, den Menschen, die in Irrtum oder Unwissenheit in den Dingen des Glaubens befangen sind, in Liebe, Klugheit und Geduld zu begegnen" (ebd.). Die Erklärung fügt noch das tiefe theologische Prinzip hinzu: Man muß auch Rücksicht nehmen „auf das Maß der Gnade, das von Gott durch Christus dem Menschen gewährt wird, an den die Einladung sich richtet, den Glauben freiwillig anzunehmen und zu bekennen" (ebd.).

Mit diesen praktischen Richtlinien haben wir schon die besondere Bedeutung der Erklärung für den Priester in der Seelsorge aufgezeigt. Denn er ist der erste Erzieher, der den Gläubigen den rechten und vollen Gebrauch der göttlichen Gabe der Freiheit lehrt. Sie erwerben sich eine persönliche und immer tiefere Kenntnis der von Christus geoffenbarten Wahrheit, wenn sie lernen, das eigene Gewissen im Licht dieser Wahrheit zu formen, und frei und aus ganzem Herzen die erkannte Wahrheit anzunehmen. So werden sie vorbereitet sein, an der Heilssendung der Kirche selbst teilzunehmen: an der Verteidigung der Freiheit der Menschen[8] und an der Verkündigung der Wahrheit Christi, um auf diese Weise auch die anderen Menschen zur rechten Haltung gegenüber dem Heiligsten, was der Mensch besitzt, zu führen, nämlich zur innigen persönlichen Verbindung mit Gott – aber all das in der vollen Achtung vor der Freiheit der Menschen und im Blick auf das Maß der Gnade, das jeder von Christus empfangen hat.

---

8 Siehe auch die Empfehlung des Konzilsdekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe: Die Bischöfe „sollen aufzeigen, wie sehr nach der Lehre der Kirche die menschliche Person mit ihrer Freiheit zu achten ist" (Nr. 12).

Wenn wir uns nochmals an den Ausgangspunkt dieser Studie erinnern, können wir jetzt im Licht unserer Ausführungen sagen, daß die Erklärung über die Religionsfreiheit, weit entfernt davon, wie ein platter Kompromiß zu erscheinen, eine umfassende Antwort des Konzils auf das Streben des heutigen Menschen nach Freiheit darstellt, auf den Wunsch nämlich, vom Bewußtsein der Pflicht geleitet aus eigener Initiative zu handeln. Das Konzilsdokument bejaht diese Freiheit völlig. Es will sie schützen und gegen jeden Zwang, ungerechten Druck oder Einmischung verteidigen. Es erklärt weiterhin die wahre Natur und die Zielsetzung der Freiheit, insofern sie wesentlich freies Suchen, freie Annahme und freie Verwirklichung der Wahrheit ist. Die Erklärung spricht schließlich auch vom letzten Ziel der Freiheit: die Verwirklichung der Verbindung des Menschen mit Gott, die allein der vollen Wirklichkeit des Menschen und seiner Beziehung zu Gott entspricht, eine Verbindung, die von Gott selbst in Christus geoffenbart ist und die den höchsten Adel und das größte Glück des Menschen in der Zeit und in der Ewigkeit darstellt.

Pius XII. an die deutschen Bischöfe

Burkhart Schneider SJ

Hatte schon die erste Mitteilung von einer bevorstehenden Publikation der Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe in der Zeit des zweiten Weltkriegs in der Öffentlichkeit ein gewisses Aufsehen erregt[1], so zeigte das Echo in der Weltpresse, das auf die offizielle Ankündigung im Zusammenhang mit dem Erscheinen des ersten Bandes der Dokumentationsreihe folgte, mit welchem Interesse und mit welchen Erwartungen der Entschluß des Heiligen Stuhles, schon jetzt die in seinem Besitz befindlichen Akten und Dokumente zur Geschichte des zweiten Weltkriegs zu veröffentlichen, aufgenommen wurde. Der zuständige Abteilungsleiter im Staatssekretariat, Msgr. Samoré, Sekretär der Kongregation für Außerordentliche Kirchliche Angelegenheiten, erläuterte am 6. Dezember 1965 vor einem geladenen Kreis von Diplomaten und Pressevertretern die leitenden Grundgedanken[2]: Der Heilige

1 FAZ vom 21. Juli 1965 unter dem Titel „Der Briefwechsel Pius' XII. mit den deutschen Bischöfen".
2 Wortlaut im Osservatore Romano vom 8. Dezember 1965 (S. 9).

Stuhl hat sich entschlossen, von der bisherigen Gewohnheit einer längeren Sperrfrist abzugehen und die sich auf den Krieg 1939–1945 beziehenden Dokumente schon jetzt und entsprechend dem Beispiel verschiedener Mächte (wie Großbritannien, USA, Frankreich, Italien) der Forschung zugänglich zu machen. Das Staatssekretariat hat mit der Publikation eine kleine Arbeitsgruppe beauftragt, der ein Franzose (Pierre Blet), ein Italiener (Angelo Martini) und ein Deutscher (der Verfasser dieses Beitrags) angehören[3], und diese hatten im Rahmen des durch den Titel der Reihe umschriebenen Hauptthemas („Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale") alle Möglichkeiten und alle Freiheit, die im Vatikanischen Geheimarchiv und in den verschiedenen Registraturen des Staatssekretariats aufbewahrten Dokumente zu sammeln, zu sichten und zu edieren. Schließlich wies Msgr. Samoré auf die drei hauptsächlichen Gebiete hin, auf denen der Heilige Stuhl seine Tätigkeit entfalten konnte und entsprechend denen auch die Veröffentlichung der Akten zu erwarten sei[4]. An erster Stelle stehen die Versuche und Bemühungen des Heiligen Stuhles, durch seine Beziehungen mit den verschiedenen Staaten direkt oder indirekt für die Bewahrung des Friedens und (nach dem Kriegsausbruch) für eine räumliche Beschränkung, für die Humanisierung der Kriegsführung und schließlich für eine Beendigung des Krieges zu wirken. Dieser Form der Tätigkeit entspricht der erschienene erste Band, der die diplomatische Aktivität des Heiligen Stuhls im Zeitraum von März 1939 bis August 1940 umfaßt und der weitergeführt werden wird[5]. Gleichzeitig mit diesen vor allem auf diplomatischer Ebene gemachten Anstrengungen gingen die Bemühungen des Heiligen Stuhles, die durch den Krieg entstandene Not zu beseitigen oder wenigstens zu lindern; hierher gehören die Hilfe für Emigranten, für die Vertriebenen und die Verfolgten, für Kriegsgefangene und Kriegsgeschädigte, für die von Hunger und anderen Katastrophen bedrohten Gebiete. Schließlich ist die innerkirchliche Verbindung zwischen dem Heiligen Stuhl und der Weltkirche, vor allem die Verbindung zwischen Papst und Episkopat, wie sie besonders in der Korrespondenz in Erscheinung tritt, zu berücksichtigen.

In diese dritte Gruppe gehört nun der eben erschienene zweite Band, der die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe aus den Jahren 1939 bis 1944 enthält[6]. Die besondere Wichtigkeit dieser Edition für den deutschen Sprachraum wird schon daraus ersichtlich, daß gleichzeitig mit der Originalausgabe, die – wie die ganze Reihe – mit Ausnahme der in der Originalsprache publizierten Dokumente in französischer Sprache gehalten ist, eine deutschsprachige Parallelausgabe in der Reihe

---

3 Während die Dokumente in der jeweiligen Originalsprache ediert werden, wurde für alles andere die französische Sprache gewählt, um einem internationalen Leserkreis die Benützung zu erleichtern.

4 Mit dieser Themenangabe soll aber keine Unterteilung der begonnenen Reihe in drei Serien beabsichtigt sein noch wird sich die zeitliche Aufeinanderfolge der Bände danach richten.

5 Le Saint Siège et la guerre en Europe. Mars 1939 – août 1940.

6 Lettres de Pie XII aux Evêques allemands. 1939–1944. Die bei den Zitaten angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Band.

der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern vorbereitet wird.

Es handelt sich hierbei um eine Sammlung der sogenannten „Lettere autografe". Das sind Briefe, die der Papst selbst – also nicht andere Organe der Kirchenleitung in seinem Auftrag – an die Bischöfe des damaligen deutschen Reiches in der Zeit des nationalsozialistischen Regimes gerichtet hat. Insgesamt sind es 124 Dokumente, von denen 21 Briefe in lateinischer und die übrigen 103 in deutscher Sprache geschrieben sind. Unter diesen letzteren sind zwei Telegramme und zwei Briefe, die nicht an Bischöfe, sondern an die Katholiken – in einem Fall Deutschlands, im zweiten Fall einer bestimmten Diözese – gerichtet sind. Sieben Briefe sind an den deutschen Gesamtepiskopat und drei an die Bayerische Bischofskonferenz adressiert. Die Zahl der an die einzelnen Bischöfe gerichteten Briefe schwankt sehr. An der Spitze steht der Bischof von Berlin, Konrad Graf Preysing, mit achtzehn Schreiben. Er war im deutschen Episkopat der Bischof, der mit Pius XII. am längsten und am besten bekannt war. Außerdem hatte Bischof Preysing durch seinen Wohnsitz in Berlin am besten Gelegenheit, seinerseits häufig an den Papst zu schreiben, da die Nuntiatur, durch die der ganze Postverkehr ging, für ihn am leichtesten erreichbar war. An zweiter Stelle steht mit zwölf Briefen Kardinal Bertram, der als Vorsitzender der deutschen Bischofskonferenz eine Vorrangstellung einnahm; tatsächlich sind einige Briefe an ihn Schreiben, die nicht so sehr dem Erzbischof von Breslau als vielmehr dem Leiter der Fuldaer Bischofskonferenz galten. Kardinal Faulhaber von München nimmt den dritten Platz mit elf Stücken ein. Die Zahl der an die Mehrheit der Bischöfe gerichteten „Lettere autografe" schwankt zwischen eins und sieben, ohne daß sich für diesen Unterschied eindeutige Gründe angeben lassen. Ebenso kann nicht mehr festgestellt werden, warum einige Bischöfe überhaupt nicht unter den Empfängern päpstlicher Handschreiben in jenen Jahren erscheinen, so die Bischöfe von Aachen, Augsburg, Innsbruck, St. Pölten, Seckau.

Sind solche „Lettere autografe" ein in der neuesten Kirchengeschichte durchaus übliches Instrument zur Erhaltung der Verbindung zwischen Papst und Bischöfen, so heben sich die an die deutschen Bischöfe gerichteten Briefe durch einige Besonderheiten heraus. Die Adressaten waren fast alle dem Papst aus seiner zwölfjährigen Amtszeit als Nuntius in Deutschland persönlich bekannt, und mit einigen von ihnen verband ihn eine freundschaftliche Beziehung. Dadurch, daß Pius XII. als Kardinalstaatssekretär sich die Bearbeitung der Deutschland betreffenden Fragen persönlich vorbehalten hatte, war er auch nach seinem Weggang aus Deutschland Ende 1929 mit den kirchlichen und politischen Verhältnissen immer vertraut geblieben, und er erklärte den deutschen Kardinälen wenige Tage nach seiner Wahl, daß er wie bisher auch weiterhin die deutschen Fragen selber unmittelbar im Auge behalten wolle. Bei der gleichen Gelegenheit ließ er den deutschen Episkopat wissen, daß die Bischöfe wie zuvor ihm direkt ihre Berichte und Vorschläge einsenden

sollten. So wie vorher das persönliche Büro des Kardinalstaatssekretärs die deutschen Angelegenheiten bearbeitete, blieben diese Fragen auch weiterhin den gleichen Mitarbeitern vorbehalten. Damit war gegeben, daß die „Lettere autografe" an die deutschen Bischöfe mehr, als es sonst üblich ist, persönlich gehalten sind und zugleich auch zum großen Teil einen reicheren Inhalt aufweisen. Schließlich kommt noch hinzu, daß Pius XII. die deutsche Sprache in einer Weise beherrschte, die es ihm ermöglichte, den Text der Briefentwürfe bis zum letzten Wort genau zu kontrollieren und gegebenenfalls zu verbessern. Solche Verbesserungen können stilistischer oder inhaltlicher Art sein. Die Zahl und der Umfang solcher Korrekturen schwankt in den einzelnen Briefen beträchtlich. Im Fall eines allerdings sehr ausführlichen Briefes sind es gegen 150 Verbesserungen. In der Edition werden alle von der Hand des Papstes stammenden Korrekturen vermerkt. Die besondere Bedeutung ist darin zu sehen, daß sich hier ein dokumentarischer Nachweis dafür bietet, wie sehr und in welchem Sinn der Papst selbst bei der Redaktion der Briefe persönlich beteiligt war und mit welcher Genauigkeit er nicht nur den Gedankengang, sondern auch fast jedes einzelne Wort überprüfte. Unter dieser Rücksicht bekommen auch die scheinbar nebensächlichen Verbesserungen einen besonderen historischen und biographischen Wert.

Abgesehen von den zumeist lateinischen Glückwunschbriefen zu Jubiläen und von einigen kurzen Schreiben, die sich auf eine einzige Frage beziehen, sind die Briefe thematisch nicht auf ein einziges Problem beschränkt, sondern behandeln eine Mehrzahl von Fragen. Was in jenen Jahren den Papst oder die deutschen Bischöfe bewegte, kommt in den Briefen zur Sprache, die ja zumeist auf vorausgehende Briefe der Bischöfe Bezug nehmen. Als unmittelbare Zeugnisse für die Lage der Kirche sind damit die Papstschreiben von besonderer Bedeutung. Es ergibt sich von selbst, daß eigentlich innerkirchliche Fragen einen großen Raum einnehmen. Daneben finden sich Briefe oder Briefabschnitte, in denen vor allem kirchenpolitische Fragen besprochen werden, sei es, daß der Papst den Bischöfen Weisungen für ihr Verhalten im Kirchenkampf gibt, sei es, daß er von der Situation, in die sich der Heilige Stuhl hineingestellt sah, von den daraus resultierenden Schwierigkeiten und von möglichen oder tunlichen Schritten des Vatikans spricht, sei es, daß er die Bischöfe von den Bemühungen um den Frieden, um Humanisierung des Krieges und um die Wahrung seiner Unparteilichkeit unterrichtet. Auf jeden Fall überschreitet der Inhalt der Briefe in einem nicht geringen Ausmaß den durch den Titel der Gesamtreihe an sich vorgezeichneten Rahmen. Aber der Inhalt dieser Papstbriefe, in denen die verschiedenen Themen oft gleichsam ineinander verwoben sind, läßt eine nur auszugsweise Veröffentlichung nicht zu. Deshalb wird der Historiker dem großzügigen Entschluß einer Gesamtausgabe trotz der damit gegebenen Ausweitung besondere Anerkennung zollen.

Die Vielzahl der behandelten kirchenpolitischen Fragen läßt sich in drei thematischen Hauptgruppen zusammenfassen. Diese Aufschlüsselung des Inhalts ent-

spricht insoweit auch dem historischen Ablauf, als sich die drei Hauptthemen jeweils aus einer neuen Situation ergeben. So ist zu Beginn des Pontifikats der Kirchenkampf in Deutschland das vordringliche Problem. Mit dem Beginn des Weltkriegs hingegen treten die Fragen von Krieg und Frieden und die schwierige Lage des Heiligen Stuhles in den Vordergrund, während mit der Ausweitung des Krieges neue verstärkte Bemühungen um eine Humanisierung des Krieges, um die Bewahrung der Gläubigen vor den verrohenden Gefahren des totalen Krieges und das Eintreten für Verfolgte und Unterdrückte in den Papstbriefen vermehrt zur Sprache kommen.

Die Lage der Kirche in Deutschland

„Die deutsche Frage ist mir die wichtigste. Ich werde mir ihre Behandlung vorbehalten."

Welche Rangordnung Pius XII. den mit dem Kirchenkampf in Deutschland zusammenhängenden Problemen beimaß, zeigt sich schon ganz zu Beginn seines Pontifikats. In den mit Arbeit wirklich ausgefüllten Tagen zwischen Wahl und Krönung nahm er sich die Zeit zu zwei ausführlichen Konferenzen mit den vier deutschen Kardinälen. Neben der unmittelbar aktuellen Frage, ob und in welcher Form eine Anzeige der erfolgten Papstwahl an Hitler zu senden sei, kamen in diesen beiden Konferenzen die damals wichtigsten Deutschland betreffenden Probleme zur Sprache, und bei der ersten Konferenz sagte der Papst wie beiläufig das diesem Abschnitt vorangestellte Wort. Die Besprechungen wurden in deutscher Sprache gehalten und genau protokolliert. Als Unterlage dienten je eine Denkschrift der Kardinäle Bertram und Faulhaber sowie Aufzeichnungen des persönlichen Sekretariates des Papstes. Der Wichtigkeit dieser Konferenz entsprechend werden die Protokolle sowie alle sich darauf beziehenden Dokumente im vollen Wortlaut veröffentlicht[7]. Die Verweisung dieser insgesamt neun Dokumente in den Anhang des Briefbandes besagt aber nicht deren Zweitrangigkeit, sondern ergibt sich aus dem ganz andersartigen Charakter jener Dokumente, die sich eben nicht in die Reihe der Briefe einfügen lassen.

Wie bei den Besprechungen im Januar 1937 vor der Enzyklika „Mit brennender Sorge" wollte auch jetzt wieder der Heilige Stuhl in direktem Einvernehmen mit dem deutschen Episkopat vorangehen[8]. Es ist geradezu ein konkretes Beispiel praktischer Kollegialität. Gegenüber den Teilnehmern von 1937 fehlen jetzt im März 1939 der verstorbene Papst Pius XI. und die beiden Bischöfe von Berlin und Münster; neu hinzugekommen ist der Kardinal von Wien. Aber die übrigen Teilnehmer sind die gleichen, und damit ist die Kontinuität gewahrt. Mit dem schon

7 S. 385 ff. 8 Vgl. diese Zschr. 175 (1964) 226–228.

im März einsetzenden Briefwechsel zwischen deutschen Bischöfen und dem Papst wird jene in den Konferenzen aufgenommene Verbindung zwischen Heiligem Stuhl und Episkopat aufrecht erhalten und noch weiter entfaltet.

Pius XII. sah seine wichtigste Aufgabe im deutschen Kirchenkampf darin, den deutschen Episkopat in seinem einheitlichen, geschlossenen Vorgehen zu bestärken. Am deutlichsten wird dies in dem Brief vom 6. August 1940 an die Fuldaer Bischofskonferenz ausgesprochen. Es war damals auch in Deutschland schon bekannt, daß innerhalb des deutschen Episkopats verschiedene Auffassungen hinsichtlich des praktischen Vorgehens gegenüber dem Regime vertreten wurden. Pius XII. gibt selbst eine Erklärung, wie solche Differenzen zu erklären sind:

> „Nun bringen die Eigenart der gegenwärtigen staatlich-kirchlichen Verhältnisse in eurem Vaterlande, die Unsicherheit und Unübersichtlichkeit, welche die wirklichen Absichten einflußstarker Kräfte gegenüber Religion und Kirche kennzeichnen, es mit sich, daß auch unter solchen, an deren kirchlicher Treue kein Zweifel statthaben kann, nicht immer gleiche Auffassungen herrschen bezüglich der Voraussetzungen und Aussichten eines Friedens zwischen Kirche und Staat sowie der praktischen Wege, die zu ihm führen." [9]

Dieser Brief wurde unmittelbar nach der wohl schwersten Krise innerhalb des deutschen Episkopats geschrieben. Über Veranlassung und Ausmaß der Spannung, die bis zum Angebot der Resignation des Berliner Bischofs führte, hat bereits W. Adolph berichtet, der den Briefwechsel zwischen Kardinal Bertram und Bischof von Preysing von Ende April/Anfang Mai 1940 publizierte[10].

Die Antwort des Papstes auf das Resignationsangebot wie auch überhaupt die ganze Briefsammlung zeigen deutlich, daß Pius XII. eigentlich die Linie Preysings verfolgte und sich dessen Beurteilung der Lage zu eigen machte. Zunächst sei hierzu auf die Tatsache verwiesen, daß die Korrespondenz zwischen Papst und Berliner Bischof in dem fraglichen Zeitraum nicht nur zahlenmäßig, sondern vor allem auch inhaltlich die reichste ist. Von keinem anderen deutschen Bischof wurde Pius XII. so oft und so eingehend über die Lage in Deutschland unterrichtet wie von Preysing. Daß diese Informationen auf die Entscheidungen des Papstes einen bestimmenden Einfluß ausübten, läßt sich in mehreren Einzelfällen unmittelbar nachweisen. Noch wichtiger aber ist die grundsätzliche Einstellung. In vollem Einverständnis mit Preysing und mit dessen eigenen Worten umschreibt Pius XII. zu Beginn seines Pontifikats das Programm hinsichtlich Deutschland:

> „Wenn du ... die gegenwärtige Aufgabe des hochwürdigsten Episkopats Deutschlands mit den Worten zusammenfassest: ‚die bisherige Linie (nach der Enzyklika »Mit brennender Sorge« usw.) einhalten, ohne unnötige Reibungen hervorzurufen, fest und entschieden Glauben und kirchliche Rechte verteidigen, Klerus und Volk im Ausharren

9 An die Fuldaer Bischofskonferenz, 6. August 1940 (158).

10 W. Adolph, Hirtenamt und Hitler-Diktatur (Berlin 1965) 158–171. Vgl. die Besprechung des Buches im Rezensionsteil dieses Heftes.

> stärken' – so legen Wir Wert darauf zu betonen, daß damit Unsere eigene Absicht gegenüber der kirchlichen Lage in Deutschland ausgedrückt ist und daß Wir den hochwürdigsten Episkopat nur ermuntern können zum Festhalten an dieser Linie, solange keine sicheren und echten Zeichen dafür vorliegen, daß das Verhalten gegenüber der katholischen Kirche sich zum besseren zu ändern beginnt." [11]

Bei allen Bemühungen, einen erträglichen Ausgleich oder zumindest einen modus vivendi zu finden, blieb Pius XII. dieser Linie immer treu. Auch die Audienz, die er im März 1940 Ribbentrop gewährte, ist im Rahmen dieses Grundsatzprogramms zu beurteilen, wie der Papst selbst es in den gleichzeitigen, fast übereinstimmenden Briefen an die Kardinäle von Breslau und München ausdrückt:

> „... Um die Gefahr jeder politischen Mißdeutung zu vermeiden, haben Wir daher trotz der in mehr als einer Beziehung bestehenden Bedenken dem Ersuchen um eine Privataudienz stattgegeben und Uns daher in erster Linie von der Erwägung leiten lassen, daß die persönliche Aussprache ... die Möglichkeit bieten könne, in der Frage der Wiederanbahnung besserer Lebensbedingungen für die katholische Kirche in Deutschland wie auch bezüglich der Schicksalsfrage von Krieg und Frieden nützliche Kontakte herzustellen ... Menschlich gesprochen ist Anlaß zu weitreichenden Hoffnungen z. Zt. nicht gegeben, weder in der Friedensfrage noch bezüglich der kirchlichen Lage in Deutschland." [12]

Es ist wie eine Vorwegnahme möglicher Mißdeutungen, wenn der Papst dann zum Schluß seines Berichtes über die Ribbentrop-Audienz noch hinzufügt:

> „Überzeugt, daß alle rechtlich Denkenden in Deutschland Unsere Haltung und die ihr zu Grunde liegenden Motive verstehen, werden Wir nicht aufhören, auch hierfür Unsere Kraft und Wachsamkeit aufzubieten, um dem Wohl der katholischen Kirche in Deutschland und dem wahren Wohl des deutschen Volkes zu dienen." [13]

Und gegen Ende des gleichen Jahres 1940 schreibt der Papst:

> „... Wir betonen, daß Wir von einem vor Gott und vor der Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland vertretbaren Frieden sprechen; einem Frieden, der das Leben der Kirche sichert, wenn vielleicht auch ihre Betätigungsformen in manchem andere sein mögen als in der Vergangenheit. Wir sprechen aber nicht von einem ‚Frieden um jeden Preis'; eine solche Formel als Ausdruck der kirchlichen Friedensbestrebungen wäre unvereinbar mit den Grundsätzen des Glaubens und der Wesensart der katholischen Kirche." [14]

Wohl am deutlichsten ist in einem Brief des Jahres 1942 die grundsätzliche Überlegung formuliert, die die Haltung des Papstes gegenüber Deutschland bestimmte:

> „Kein objektiv Urteilender kann heute noch im Zweifel darüber sein: wenn den Bemühungen Unseres großen Vorgängers Pius XI. und Unseren eigenen um ein ausgeglicheneres Verhältnis zwischen Kirche und Staat der aufrichtig gewünschte und ernstlich

11 An Bischof Preysing, 7. Mai 1939 (70 f.).
12 An Kardinal Bertram, 17. März 1940 (132).
13 An Kardinal Faulhaber, 22. März 1940 (137).
14 An Kardinal Bertram, 8. Dezember 1940 (177).

erstrebte Erfolg versagt blieb, so ist die Verantwortung hierfür nicht auf kirchlicher Seite zu suchen. Je schwerer der Leidensweg ist, den die Katholiken Deutschlands zur Zeit gehen müssen, um so bedeutsamer ist für ihre innere Widerstandskraft und die Einheitlichkeit ihrer Haltung gegenüber den Gegnern das sichere Bewußtsein, in einem nicht mutwillig gesuchten, sondern ihnen aufgezwungenen Kampfe zu stehen, dessen einziges Ziel ihrerseits die gerechte Verteidigung ihrer heiligsten Rechte ist." [15]

Den ganzen Briefwechsel Pius' XII. mit den deutschen Bischöfen durchzieht eine aufrichtige Teilnahme am Schicksal der schwer betroffenen Gläubigen und ein ehrliches Mitgefühl mit allen unter dem Regime Leidenden. Was die Haltung des Papstes bestimmte, war die Überlegung, ihr Geschick nicht noch zu erschweren. Von irgendeiner Nachgiebigkeit gegenüber dem Regime weisen aber die Briefe keine Spur auf. Die Sorge um die Menschen läßt ihn einmal schreiben:

„Wie überaus schwer Uns der Ablauf, die Beschleunigung und Ausweitung der kirchenfeindlichen Maßnahmen bedrückt, brauchen Wir dir nicht zu sagen. Wenn die ernste Tragweite solcher Entwicklung einen unwillkürlich die Frage stellen läßt, ob denn von kirchlicher Seite versucht worden ist, was versucht werden konnte, um einen verantwortbaren Ausgleich zu finden, so, glauben Wir, hat es aufs Ganze gesehen am guten und besten Willen nicht gefehlt und ist in vorsichtigem Abwarten und Entgegenkommen alles noch Vertretbare geschehen." [16]

Indessen zeigen gerade die Briefe an die deutschen Bischöfe die entschiedene Festigkeit des Papstes, wenn es um wesentliche Fragen geht. Zahlreich sind die Briefabschnitte, in denen Pius XII. die Adressaten zum mutigen, offenen Wort mahnt. Und selbst die Gefahr möglicher Repressalien setzte er dabei mit in Rechnung. Nachdem er beispielsweise dem Münchener Kardinal seine Anerkennung für zwei mutige Predigten Ende 1941 ausgesprochen hat, fährt er fort:

„Wir hören aber auch stetig von dem Echo, das erleuchtete und mutige Bischofsworte im Volke finden, und Wir wissen, daß sie höchst wirksam, ja einfachhin notwendig sind, um die sittliche Widerstandskraft der Gläubigen aufrecht zu erhalten. Es mag sein, daß Kundgebungen der Bischöfe jeweils scharfe Maßnahmen von der Gegenseite auslösen, unter denen andere selbst mehr zu leiden haben als die Bischöfe. Die gemachte Erfahrung dürfte aber ergeben, daß trotz allem der Schaden in keinem Verhältnis steht zu dem Guten, das päpstliche und bischöfliche Rufe gestiftet haben und stiften." [17]

Im gleichen Sinn lesen wir in einem ungefähr gleichzeitigen Brief an den Bischof von Trier:

„Es ist wohl schon geäußert worden, daß solche offenen und weithin hörbaren Bischofsworte nur wieder Vergeltungsmaßnahmen zur Folge hätten. Wir meinen, daß Vergeltungsmaßnahmen, selbst wenn sie hart sein und nicht allein den Bischof, sondern viel-

---

15 An Bischof Stohr, 5. Juni 1942 (264 f.). Vgl. dazu z. B. an Kardinal Bertram, 25. Januar 1940: „Vor Gott und der Geschichte wollen Wir Uns das Zeugnis geben können, daß nichts mit den Pflichten Unseres oberhirtlichen Amtes Vereinbare unterlassen wurde, um dem deutschen Volke die Segnungen des religiösen Friedens wiedererstehen zu lassen, und wollen so auch dazu beitragen, daß alle der Stimme der Wahrheit Zugänglichen sich bewußt werden, auf welcher Seite die Verantwortung für die Nichterreichung dieses Zieles zu suchen ist" (123).

16 An Bischof Landersdorfer, 10. Juni 1941 (221).

17 An Kardinal Faulhaber, 2. Februar 1942 (236 f.).

leicht noch mehr andere treffen sollten, das Gute nicht aufwiegen könnten, das bischöfliche Worte wie die deinen in den Katholiken (und sicher auch in vielen Nichtkatholiken) wirken." [18]

Und noch ein letztes Beispiel aus einem Brief an Erzbischof Gröber:

„Die Erfahrungen ... rechtfertigen trotz etwaigen Vergeltungsmaßnahmen von der anderen Seite vollauf, wenn du, deine Brüder im Bischofsamt und euer Klerus in würdiger Form, aber klar und bestimmt für Gottes Gesetz und den geoffenbarten Glauben eintreten. Die Gefahr, daß auch die bisher guten Katholiken von einer gottwidrigen Denk- und Lebensart angesteckt werden, ist zu groß." [19]

Dabei weiß der Papst selbst nur zu gut, wie sehr es in jedem Einzelfall notwendig ist, das Für und Wider abzuwägen. Es ist bezeichnend, daß sich gerade in einem Brief an den unerschrockenen Berliner Bischof der Satz findet:

„Den an Ort und Stelle tätigen Oberhirten überlassen Wir es abzuwägen, ob und bis zu welchem Grade die Gefahr von Vergeltungsmaßnahmen und Druckmitteln im Falle bischöflicher Kundgebungen sowie andere vielleicht durch die Länge und Psychologie des Krieges verursachten Umstände es ratsam erscheinen lassen, trotz der angeführten Beweggründe, ad maiora mala vitanda Zurückhaltung zu üben." [20]

Solche Briefstellen wie auch seine Haltung in konkreten Fällen lassen eindeutig klar werden, daß Pius XII. durchaus auf der Linie Preysings stand. Dessen war sich der Berliner Bischof nach dem Ausweis seiner zahlreichen Briefe auch durchaus bewußt. Solange die sichere Kurierverbindung bestand, unterließ es Preysing nicht, den Papst über die deutschen Angelegenheiten genau zu informieren. Im letzten Brief vom März 1944 bestätigt Pius XII. nicht weniger als zwölf Schreiben des Berliner Bischofs[21]. Preysing selbst gibt einmal seiner Überzeugung beredten Ausdruck:

„Immer und immer wieder tritt mir, mitten in den eigenen Sorgen, vor die Seele, wie schwer die Last ist, die Gott auf die Schultern Eurer Heiligkeit gelegt, und mit diesem Gedanken kommt das Gebet, der Allmächtige möge Eure Heiligkeit im Schatten seiner Fittiche behüten ... Wir wissen ja, wie viel für das Heil der Seelen, für das Wohl der Kirche, für die Ehre Gottes an der Gesundheit und Kraft Eurer Heiligkeit liegt." [22]

Der Heilige Stuhl im Krieg

„Wo der Papst laut rufen möchte, ist ihm leider manchmal abwartendes Schweigen, wo er handeln und helfen möchte, geduldiges Harren geboten." [23]

Mit dem Kriegsausbruch stellte sich für den Papst eine neue Aufgabe: er wurde in den fast sechs Kriegsjahren der unermüdliche, wenn auch kaum gehörte Mahner

18 An Bischof Bornewasser, 20. Februar 1942 (243).
19 An Erzbischof Gröber, 1. März 1942 (253).
20 An Bischof Preysing, 30. April 1943 (324).
21 Vom 21. März 1944 (376).
22 Zitiert 209, Anm. 1.
23 An Bischof Ehrenfried, 20. Februar 1941 (201).

zu einem gerechten Frieden. Wie die großen Ansprachen jener Jahre, vor allem die Weihnachtsbotschaften, immer wieder dieses eine Thema behandelten, so tritt der Gedanke des Friedens auch in den Briefen an die Bischöfe immer mehr in den Vordergrund. Wenn Pius XII. in den ersten Kriegsmonaten einmal schrieb: „Die Rückkehr des Weltfriedens . . . ist augenblicklich Unsere vordringlichste Sorge“ [24], so ist damit nicht nur das wichtigste Ziel der Aktivität des Heiligen Stuhles, sondern auch das Hauptthema der Briefe angegeben.

Die Grundzüge des Friedensprogramms sind in den Schreiben an die Bischöfe die gleichen wie in den Weihnachtsansprachen, auf die sich der Papst selbst so oft bezieht. Und dies wohl nicht zuletzt aus dem Grunde, weil in Deutschland die Stimme des Papstes sonst nicht mehr zu hören war. Wie sehr er eine allmähliche Isolierung der deutschen Kirche befürchtete, wird aus Briefstellen wie den folgenden deutlich:

> „Es hätte Uns daran gelegen, daß wenigstens allen Bischöfen Unsere Radiobotschaft vom letzten Heiligen Abend zugegangen wäre und auch später vergleichbare Kundgebungen zugingen, immer auch im amtlichen deutschen Text. Je länger der Krieg dauert, um so dringlicher erscheint Uns, daß der Episkopat der am Krieg beteiligten Länder bezüglich der entscheidenden sittlichen Grundsatzfragen in Fühlungnahme mit dem Oberhaupt der Kirche bleibe und der Abschließung oder Vereinsamung irgendeines Landesepiskopates vorgebeugt werde.“ [25]
>
> „Während Unsere Radiobotschaft zum Weihnachtsfest in der ganzen Welt – weit über die Kreise der Christenheit hinaus – stärksten Widerhall gefunden hat, hören Wir zu Unserem Bedauern, daß die deutschen Katholiken von ihrer Kenntnis fast ganz ausgeschlossen blieben.“ [26]
>
> „Wir bedauern, daß das Wort des Papstes heute in Deutschland kaum gehört und verbreitet werden kann.“ [27]

In keiner Phase spricht sich Pius XII. für einen Gewaltfrieden aus, sondern er tritt immer für einen Frieden ein, „der allen und jedem der beteiligten Länder gerecht wird, sich nicht zu scheuen braucht, an christlichen Grundsätzen gemessen zu werden und deshalb die Gewähr der Sicherheit und Dauer in sich trägt“ [28]. An dieser Grundeinstellung ändert auch der Krieg mit Rußland nichts. An keiner Stelle findet sich eine Andeutung eines „Kreuzzugs“ oder eines „heiligen Krieges“ gegen den Bolschewismus. Die Friedensbemühungen nach dem Juni 1941 unterscheiden sich in nichts von denen, die zuvor unternommen wurden. Unverrückbar hält der Papst an dem Ideal des Friedens fest:

> „Er sollte die Kriegsschuldfrage und die Forderung der Wiedergutmachung nicht zur Grundlage nehmen; er sollte anderseits Rückerstattung alles mit Gewalt eroberten und

---

24 An Kardinal Schulte, 18. Januar 1940 (120).
25 An Kardinal Faulhaber, 2. Februar 1942 (240).
26 An Bischof Preysing, 1. März 1942 (254).
27 An Bischof Bornewasser, 20. Februar 1942 (244 f.).
28 An Erzbischof Hauck, 17. Januar 1940 (119).

besetzten Gebietes in sich schließen; er sollte endlich keinem Volk den erzwungenen Verzicht auf Rechte oder Lebensnotwendigkeiten zumuten, den man auf das eigene Volk angewandt für untragbar halten würde." [29]

Um diesen Friedensbemühungen einige Aussicht auf Erfolg zu sichern, hielt Pius XII. unbedingt an der Neutralität oder, wie er es selbst bevorzugt ausdrückt, an der „Unparteilichkeit" fest. Die mit der Dauer des Krieges immer schwieriger werdende Aufgabe bestand darin, „das unbedingte Vertrauen der Katholiken der ganzen Welt, gleichviel hinter welcher Kriegsfront sie stehen, zum gemeinsamen Oberhaupt der Kirche zu wahren" [30]. Dabei war sich der Papst wohl bewußt, daß die offizielle deutsche Propaganda ihn zum Feind Deutschlands erklärte. Zunächst waren es die drei Telegramme vom 10. Mai 1940 an die Souveräne der von Deutschland überfallenen Staaten, derentwegen in Deutschland die Anklage gegen Pius XII. erfolgte. „Haltet euch fern von denen, die offen oder versteckt ... die deutschen Katholiken dem Oberhaupt der Kirche zu entfremden suchen und sich nicht scheuen, dafür euer vaterländisches Empfinden zu mißbrauchen ..." [31] Aber auch später war jeder Anlaß recht, um die Propaganda gegen den Papst neu anzufachen.

In seinen grundsätzlichen Erwägungen über die zu schaffende Friedensordnung ging der Papst von der Voraussetzung aus, daß es keine Kollektivschuld gibt. „Wir Unserseits tun", schreibt er im Oktober 1942, „was Wir vermögen, um dem deutschen Volk die Vergeltung für Dinge zu ersparen, für die es in seiner Gesamtheit nicht verantwortlich ist und um welche die meisten von ihm vielleicht nicht einmal wissen." [32] „Denn die Völker sind, als Ganzes genommen, sicher nicht für die Katastrophe verantwortlich, die über die Welt gekommen ist." [33]

Im Verlauf des Krieges wurde die Stellung des Heiligen Stuhles immer schwieriger, und der Papst sah sich immer mehr seiner Handlungsfreiheit beraubt. Gerade hierfür geben die Briefe in ihrer chronologischen Abfolge einen erschütternden Beweis. Die Tatsache, daß der Papst so häufig davon spricht, zeigt, wie sehr er sich dieser Zwangslage bewußt war, da „die Widerstände nötigen, mehr den Leidensweg zu gehen als den Weg erfolggekrönten, segenspendenden Wirkens" [34]; „wo das Wohl und Wehe der Kirche und damit der unsterblichen Seelen sich Fall für Fall mit dem Weltgeschehen kreuzt und damit die Steuerung des Schiffleins Petri so sehr erschwert" [35]. Diesem Satz entspricht die Feststellung, „daß die Zeiten auch und gerade für den Stellvertreter Christi schwer sind und daß sie Papsttum und Kirche allmählich in eine Lage versetzen, so verwickelt und gefahrdrohend wie selten in ihrer langen und leidvollen Geschichte" [36]. Denn „der gegenwärtige Krieg hat für den Heiligen Stuhl eine unsagbar schwierige Lage entstehen lassen, in der

---

29 An Kardinal Faulhaber, 22. Februar 1944 (359).
30 An Bischof Preysing, 21. März 1944 (378).
31 An Bischof Hilfrich, 20. Februar 1941 (199 f.).
32 An Bischof Rohracher, 15. Oktober 1942 (278).
33 An Kardinal Faulhaber, 31. Januar 1943 (294).
34 An Bischof Ehrenfried, 20. Februar 1941 (201).
35 An Bischof Hilfrich, 20. Februar 1941 (198).
36 An Bischof Bornewasser, 20. Februar 1942 (241).

eine Unsumme von politischen und religiös-kirchlichen Fragen sich in steigendem Maße und für den Uneingeweihten kaum mehr übersehbar gegenseitig überschneiden und durchkreuzen“ [37]. „Für den Stellvertreter Christi wird der Pfad, den er gehen muß, um zwischen den sich widerstrebenden Forderungen seines Hirtenamtes den richtigen Ausgleich zu finden, immer verschlungener und dornenvoller“ [38], „so daß es oft schmerzvoll schwer ist zu entscheiden, ob Zurückhaltung und vorsichtiges Schweigen oder offenes Reden und starkes Handeln geboten sind.“ [39]

Die Reihe solcher Äußerungen ließe sich noch fortsetzen. Es sind eindeutige und übereinstimmende Zeugnisse der Schwierigkeiten und Hindernisse, die sich der Aktionsfreiheit des Papstes entgegenstellten. Die Briefe führen uns unmittelbar in den furchtbaren Ernst jener Situation ein, in der der Papst jeweils seine Entscheidungen zu treffen hatte und wobei er sich des Ernstes vollauf bewußt war, über dessen Ausmaß man sich indessen nach einem Zeitraum von zwei oder drei Jahrzehnten kaum mehr Rechenschaft zu geben weiß. Es ist vielleicht nicht übertrieben zu sagen, daß gerade in diesen Mitteilungen, die Pius XII. den deutschen Bischöfen über die schwierige Lage des Heiligen Stuhles machte, die besondere Bedeutung dieser Quellenpublikation für die neueste Papstgeschichte liegt. Denn wir werden durch die Briefe geradezu zu Zeugen der inneren Not und des äußeren Zwanges, unter dem jene Jahre des Pontifikats Pius' XII. standen.

In diesem Zusammenhang ist noch etwas zu betonen: In den Fragen, die den Einsatz der deutschen Katholiken während des Krieges betrafen, verhielt sich der Papst ausgesprochen zurückhaltend. Er verwahrte sich zwar gegen den Vorwurf, als ob die Katholiken schlechthin als Volksverräter oder Staatsfeinde zu betrachten seien[40]. Wenn er aber in seinen Briefen von der Haltung der Katholiken im Krieg sprach, dann betonte er vor allem die Notwendigkeit der Hilfsbereitschaft, die Forderungen der christlichen Nächstenliebe und die Gelegenheit, den eigenen Glauben zu bezeugen. Er bestärkte die Bischöfe und durch sie die Gläubigen in ihrer christlichen Haltung, die damals als Mangel an staatstreuer Gesinnung ausgelegt wurde. Zwei Briefstellen – aus einer größeren Zahl inhaltlich übereinstimmender Abschnitte ausgewählt – seien hierzu vorgelegt:

> „Wenn inmitten der Verwirrung der Begriffe die Vertreter des christlichen Glaubens ihre warnende, beschwörende Stimme erheben, dann sind sie Wohltäter an ihrem Volk, deren edle Absicht heute mißkannt werden mag, deren Überzeugungsmut jedoch in einer späteren, ruhigeren und sachlicheren Zeit gewiß wieder Gerechtigkeit widerfahren wird.“ [41]
>
> „Euer eigenes Vaterland wird euch einmal Dank wissen, daß ihr auch in einer Zeit, wo im Zusammenprall der Leidenschaften die Stimme der Weisheit mißachtet war, für die Wahrheit und die Rechte Gottes euch unbeirrt eingesetzt habt.“ [42]

---

37 An Kardinal Faulhaber, 31. Januar 1943 (293).
38 An Bischof Preysing, 30. April 1943 (324).
39 An Erzbischof Frings, 3. März 1944 (365).
40 Vgl. z. B. an Bischof Landersdorfer, 4. Dezember 1939 (105).
41 An Bischof Preysing, 1. März 1942 (253).
42 An Erzbischof Gröber, 1. März 1942 (257).

Mahnungen des Papstes zur Menschlichkeit

> „... für die Rechte der Religion, der Kirche, der menschlichen Persönlichkeit, für Schutzlose, von der öffentlichen Macht Vergewaltigte eintreten ..." [43]

Mit der räumlichen Ausweitung des Krieges und mit der „hemmungslos steigenden sachlichen Grausamkeit der Kriegstechnik" [44], die „den Gedanken an eine noch lange Dauer des gegenseitigen Mordens unerträglich" macht, sah sich der Papst vor eine neue Aufgabe gestellt. „Das an ein Weltgericht gemahnende gegenwärtige Geschehen" war für ihn gleichbedeutend mit dem „grauenvollen Absturz einer Kultur, die wie keine frühere befähigt gewesen wäre, durch ihre Entdeckungen und Erfindungen den Schöpfer zu verherrlichen, die aber statt dessen gleichsam wider ihre eigene Natur die Menschen mehr und mehr Gott entfremdete" [45].

An Hand der Briefe läßt sich nun einigermaßen feststellen, wie Pius XII. versucht hat, mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln Einfluß zu nehmen und wenigstens einige Milderungen zu erreichen. Aber wie die Bemühungen um den Frieden blieben auch diese Versuche weithin ergebnislos. Der Nachrichtendienst für Kriegsgefangene wurde von Deutschland und Rußland boykottiert. Auf dem Höhepunkt des Luftkriegs mußte der Papst erleben, daß sich die deutsche Regierung jeden Versuch des Papstes, eine Begrenzung herbeizuführen, ausdrücklich verbat[46]. Anderseits gelang es Pius XII. nicht einmal, für Rom eine Schonung zu erreichen. Bezeichnend sind seine anklagenden Worte: „Man hat mehr Rücksicht auf Kairo als Zentrum des Islam genommen als auf Rom." [47]

In der zweiten Phase des Kriegs, etwa seit Ende 1941, gibt der Papst immer mehr seiner Sorge Ausdruck, die Gläubigen vor dem allgemeinen Sog zur Brutalität zu bewahren. Es ist gleichsam ein letzter Versuch, wenigstens einigermaßen noch Einfluß zu nehmen und die christliche Überzeugung zur Geltung zu bringen.

> „Die Gefahr, daß auch die bisher guten Katholiken von einer gottwidrigen Denk- und Lebensart angesteckt werden, ist zu groß. Das gilt vor allem für die Jugend. Tut euer Möglichstes, um das deutsche Volk vor einer Jugend zu bewahren, die nur noch Sinn hätte für Macht und Gewalt, der die Achtung vor dem Leben, der Würde und den Rechten des Menschen, er mag zum eigenen Volk gehören oder nicht, und die Ehrfurcht vor dem Geistigen, dem Sittlichen und Religiösen abhanden gekommen wäre." [48]

Selbst bei Behandlung einer rein innerkirchlichen Frage wie der liturgischen Bewegung sind diese Überlegungen maßgebend: „daß endlich neben der Aufgabe auf liturgischem Gebiet andere Aufgaben nicht übersehen werden"; für ihn ist das Wichtigste, „daß die deutschen Katholiken ... in ihrem Denken und Tun sich

---

43 An Bischof Preysing, 30. April 1943 (322).
44 An Bischof Preysing, 30. April 1943 (320).
45 An Bischof Bornewasser, 12. März 1944 (373).
46 An Bischof Preysing, 30. April 1943 (320) und an Kardinal Faulhaber, 22. Februar 1944 (360).
47 An Bischof Landersdorfer, 9. Februar 1944 (355).
48 An Erzbischof Gröber, 1. März 1942 (257).

immun halten mögen gegenüber allen den unchristlichen, ja oft einfachhin gottlosen Auffassungen, die an sie herangetragen worden sind“ [49]. Denn „was würde ein noch so schöner Gottesdienst im Kirchenraum bedeuten, wenn draußen im Leben, Denken und Tun die Gläubigen dem Gesetz und der Liebe Christi entfremdet wären“! [50]

Dabei geht es dem Papst „nicht allein um ausschließlich christliche und katholische Werte, sondern ebenso um die letzten sittlichen Grundlagen des menschlichen Daseins und der Menschenwürde, um das von Gott gegebene Naturgesetz“ [51]. Dieser Grundsatz wird in den verschiedenen Briefen immer wieder auf einzelne konkrete Fälle angewendet. So empfiehlt der Papst den Bischöfen, „ein verständnisvolles Eintreten für die in den besetzten Gebieten oft namenlosen Leiden Überantworteten“ [52]. Er tritt dafür ein, „daß allen Völkern in gleicher Weise das Recht auf Leben und Freiheit zusteht und daß die christliche Liebe immer alle, auch die Angehörigen fremden Volkstums umfaßt, besonders wenn sie im Zustand des wehrlosen Kriegsgefangenen einem entgegentreten“ [53]. Die Gläubigen sollen sich „reinhalten von einem Sichabfinden mit Grundsätzen und Taten, die dem Gesetz Gottes und dem Geiste Christi widerstreiten“ [54].

Die Papstbriefe geben nun gleichzeitig auch einigen Aufschluß darüber, wie und in welchem Umfang der deutsche Episkopat der Kriegszeit der Mahnung des Papstes entsprochen hat. Am bekanntesten ist Bischof Galen von Münster mit seinen drei Predigten vom Sommer 1941 geworden, von denen Pius XII. schreibt, daß sie „auch Uns einen Trost und eine Genugtuung (bereiteten), wie Wir sie auf dem Leidensweg, den Wir mit den Katholiken Deutschlands gehen, schon lange nicht mehr empfunden haben“. Nicht weniger mutig und offen haben sich aber auch nicht wenige andere Bischöfe damals ausgesprochen, auch wenn sie nicht wie Galen bekannt wurden. Der Kardinal von München, der Erzbischof von Freiburg, die Bischöfe von Trier und vor allem von Berlin haben in jenen Jahren 1941 und 1942 ihre Stimme erhoben, und der Papst spricht ihnen in seinen Briefen seine Anerkennung aus. Dabei ist zu beachten, daß sicher nur eine Auswahl solcher bischöflicher Kundgebungen aus jenem Zeitraum den Papst erreichten, daß also die bestätigten Dokumente nur einen Ausschnitt aus den Bemühungen des deutschen Episkopats bildeten. Hierher gehören auch die beiden großen Denkschriften vom Juni 1941 und Dezember 1942 an die Reichsregierung, in denen die Fuldaer Konferenz ihre Beschwerden unterbreitete, allerdings ohne jeden Erfolg.

Man wird sich immer bewußt bleiben müssen, daß es sich bei diesen Papstbriefen um eigentlich religiöse Schreiben handelt und daß deshalb ihre Sprache und ihr Stil diesem Charakter zu entsprechen haben. Die Glaubenshaltung, in der die Briefe geschrieben sind, oder zumindest das Bemühen darum, diese Glaubenshal-

---

49 An Bischof Stohr, 16. August 1943 (333 f.).
50 An Bischof Preysing, 30. April 1943 (323).
51 An Erzbischof Gröber, 1. März 1942 (257).
52 An Bischof Rohracher, 15. Oktober 1942 (278).
53 An Bischof Bornewasser, 20. Februar 1942 (245).
54 An Bischof Preysing, 30. April 1943 (323).

tung einigermaßen zu verstehen, wird die notwendige Voraussetzung für ein volles Verständnis der Briefe sein. Diese Sammlung ist ein untrüglicher Beweis für die wache Sorge, mit der Pius XII. das Geschehen jener Jahre und das Geschick der ihm anvertrauten Kirche verfolgte. Zugleich lassen sie, obwohl sie ja nur einen Bruchteil der gesamten Arbeitslast jener Jahre darstellen, seinen unermüdlichen, sich selbst nicht schonenden Einsatz erkennen. Die Briefe sind eine Art Bestätigung für die Antwort, die Pius XII. einmal Kardinal Faulhaber gab, als dieser in einem besorgten Brief den Papst um Rücksichtnahme auf dessen Gesundheit gebeten hatte: „. . . und wenn in solchen Zeiten irgendeiner keine Zeit hat und haben darf, müde zu sein, dann der, dem der göttliche Princeps Pastorum das Vollgewicht der Verantwortung für seine ganze weltweite Herde übertragen hat.“ [55]

Worum geht es bei der Mitbestimmung?

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Das Wort „Mitbestimmung“ ist sehr dazu angetan, eine ganz und gar irrige Vorstellung zu wecken, nämlich neben einem, der zu bestimmen hat, möchte ein anderer auch noch ein wenig mitzureden, mitzubestimmen haben. Vielleicht war dies ursprünglich der Gedanke, der zur Wahl dieses Wortes geführt hat. Worum es aber heute in der Mitbestimmungs-Debatte geht, ist etwas durchaus anderes. Nachdem das unglückliche Wort aber fest im Sprachgebrauch eingewurzelt ist, wird es sich nicht mehr verdrängen und durch ein glücklicheres, die Sache besser treffendes Wort ersetzen lassen; nur für das Ziel der Entwicklung haben wir noch ein unbelastetes und sachlich zutreffendes Wort in Bereitschaft; es lautet Unternehmensverfassung.

Richten wir gleich den Blick auf dieses Ziel, dann wird alles leicht klar werden und die zu Bergen aufgehäuften Mißverständnisse erledigen sich von selbst.

Zu einem Unternehmen gehört dreierlei: die Unternehmensleitung, die sachliche Ausstattung und die Arbeitskräfte, die sich unter der Unternehmensleitung an der

---

55 An Kardinal Faulhaber, 15. August 1942 (275).

sachlichen Ausstattung des Unternehmens betätigen, wodurch dieser Inbegriff toter Gegenstände erst zu einem lebendigen Organismus wird. Papst Pius XI., selbst aus einer Unternehmerfamilie stammend, gebrauchte gern die Formel: intellectus, res, opera. An erster Stelle „intellectus", die intelligente Leitung des Unternehmens, verkörpert in einer unternehmerisch begabten Persönlichkeit oder einem kleinen Kreis solcher Persönlichkeiten (Vorstandsgremium oder dgl.). Diese Unternehmensleitung muß über Sachmittel verfügen („res"), aber – wenn das Unternehmen sich nicht in einem Ein-Mann-Betrieb erschöpfen soll – auch über menschliche Arbeitskräfte, die gemäß den von der Unternehmensleitung ausgehenden Weisungen die sachliche Ausstattung des Unternehmens (den Produktionsmittelapparat) in Betrieb setzen und in Betrieb halten.

Wenn diese drei Faktoren das Unternehmen ausmachen, dann ist offenbar die Grundfrage diese: in welchem Verhältnis, in welchen rechtlichen Beziehungen stehen diese drei Faktoren zueinander? Wie kommen sie zusammen, um die Einheit des Unternehmens zu konstituieren? Insbesondere: woher hat die Unternehmensleitung die Befugnis, sowohl über die Sachmittel als auch über die Arbeitskräfte (Belegschaft) zu verfügen, Weisungen zu erteilen, die notwendig einen doppelten Gehalt haben: Verfügung über die Sachmittel und Anordnungen, was die Arbeitskräfte zu tun und zu lassen haben?

Das klassische Altertum hatte dafür eine sehr einfache Lösung: sowohl die Sachmittel des Unternehmens als auch die Arbeitskräfte waren Eigentum eines Eigentümers; aus seinem Eigentumsrecht an den Sachmitteln leitete dieser die Verfügungsmacht über die Sachmittel ab, aus seinem Eigentumsrecht an den nicht als Personen, sondern gleichfalls als Sachen geltenden Sklaven leitete er seine Befehlsgewalt über sie ab. Unternehmer war derjenige, dem sowohl die Sachmittel als auch die Arbeitskräfte (Sklaven) zu eigen gehörten; die Unternehmerstellung erwuchs aus der Eigentümerposition.

Wird der Mensch, auch der in unselbständiger Erwerbstätigkeit stehende Mensch, als Person anerkannt, so ist diese einfache Lösung nicht mehr anwendbar; eine andere muß gefunden werden.

Die herkömmliche, auch heute noch weit überwiegend angewandte Lösung ist diese: Unternehmer ist derjenige, der über Eigentum an Produktionsmitteln verfügt; an die Stelle von ihm zu eigen gehörenden Sklaven treten freie Lohnarbeiter, die aber hinsichtlich ihrer Tätigkeit im Unternehmen oder, was sachlich dasselbe ist, an seinen sachlichen Produktionsmitteln, seiner Leitungsgewalt („Weisungsbefugnis") unterstehen.

Daß sie seiner Weisungsbefugnis unterstehen, ist uns heute aus der Erfahrung so geläufig, daß wir in Gefahr sind, es als selbstverständlich anzusehen, während in Wirklichkeit hier das ganze Problem beschlossen liegt: wieso unterstehen sie seiner Weisungsbefugnis? Oder, von seiner Seite her gesehen: woher hat er die Befugnis, ihnen, die doch freie Menschen sind wie er, Weisungen zu erteilen?

Immer wieder kann man hören, diese Befugnis leite sich aus seinem Eigentum an den sachlichen Produktionsmitteln ab. Eine solche Aussage ist aber vollendeter Widersinn: Eigentumsrecht besagt Verfügungsrecht über Sachen, niemals aber Herrschaft über Menschen (es sei denn, wir degradieren den Menschen zur Sache oder gar noch unter die Sache). Gerade die christliche Soziallehre betont mit Nachdruck, Eigentum dürfe niemals zu Herrschaft über Menschen führen; die Eigentumsordnung sei unter allen Umständen so zu gestalten, daß diese Entartung ausgeschlossen sei. Wie die meisten Irrtümer, so stützt aber auch dieser an sich ungeheuerliche Irrtum sich auf eine fehlgedeutete Wahrheit. Alles, was im Unternehmen geschieht, betrifft oder beansprucht irgendwie den sachlichen Produktionsmittelapparat und bedarf daher der Legitimation von seiten dessen, der über diesen Produktionsmittelapparat verfügungsberechtigt ist, d. i. von dessen Eigentümer. Ebensosehr oder noch mehr aber ist alles, was im Unternehmen geschieht, Handeln der im Unternehmen tätigen Menschen. Da diese freie Menschen sind, muß dieses Handeln von ihnen selbst, von ihrem freien Willen her legitimiert sein. Soweit sie ihr Handeln aus eigenem Entschluß bestimmen, ist diese Legitimation ohne weiteres gegeben; soweit ihr Handeln durch Weisungen der Unternehmensleitung bestimmt werden soll, bedarf diese dazu einer Legitimation, die sie sich nicht selbst erteilen, auch nicht aus ihrem Eigentumsrecht an den sachlichen Produktionsmitteln, sondern ganz offenbar nur von den arbeitenden Menschen selbst herleiten kann.

Weil es unmöglich angeht, daß jeder im Unternehmen tut und läßt, was ihm beliebt, unterstellen sich daher die Arbeitnehmer durch den Lohnarbeitsvertrag der Weisungsbefugnis der Unternehmensleitung. Daran kann und wird sich nie etwas ändern; ein Unternehmen braucht eine einheitliche Leitung, ist ohne sie schlechterdings nicht lebensfähig.

Unter den heutigen Verhältnissen wird nun aber die Unternehmensleitung vom Eigentümer der Produktionsmittel oder doch – namentlich wenn der Eigentümer eine juristische Person ist – im Namen des Eigentümers ausgeübt. Das hat zur Folge, daß der Arbeitnehmer sich der Weisungsbefugnis des Eigentümers oder der vom Eigentümer eingesetzten, in seinem Auftrag handelnden und ihm verantwortlichen Unternehmensleitung unterstellt. Das aber liegt keineswegs in der Natur der Sache, sondern ist eine „historische Kategorie"; ebensogut (oder noch besser!) geht es auch anders.

Unverrückbar bleibt bestehen: es muß eine Unternehmensleitung da sein, und diese benötigt eine doppelte Befugnis: die Befugnis, über die Sachmittel zu verfügen, und die Befugnis, den Arbeitskräften Weisungen zu erteilen.

In der großen Mehrzahl unserer kleinen und mittleren Unternehmen ist die erstgenannte Befugnis damit gegeben, daß der Eigentümer selbst die Unternehmensleitung ausübt; sehr häufig ist er zugleich der erste Arbeiter in seinem Betrieb. Wenn wir „Unternehmer" sagen, meinen wir meist diesen Eigentümer-Unterneh-

mer; erst allmählich gewöhnt unser Sprachgebrauch sich daran, die Unternehmerfunktionen ausübenden Nicht-Eigentümer (Direktoren, Generaldirektoren) „Unternehmer" zu nennen. Auch im gewerkschaftlichen Sprachgebrauch bezeichnet „Unternehmer" heute noch meist den soziologischen Begriff, obwohl „Unternehmer" schon rein sprachlich ein Funktionalbegriff ist: „der etwas unternimmt".

Nicht nur in der heute beliebten Mittelstandsideologie, sondern auch in der christlichen Soziallehre geistert immer noch die Vorstellung herum, derjenige, der etwas unternimmt, müsse (oder sollte doch tunlichst) Eigentümer der für seine unternehmerische Tätigkeit benötigten Produktionsmittel sein. Wie weit eine solche Vorstellung zu einer Zeit berechtigt war, wo unternehmerisch veranlagte Menschen ernsthafte Aussicht hatten, es zum „selbständigen Unternehmer" zu bringen, bleibe dahingestellt. Auch damals sah man beispielsweise in der Pacht eine wertvolle Möglichkeit, um tüchtigen Menschen, denen es an eigenem größerem Vermögen fehlte, den Weg zu selbständiger Unternehmerschaft zu eröffnen. In einer Zeit, in der Groß- und Riesenunternehmen einen entscheidenden und nicht mehr wegzudenkenden Anteil an der Wirtschaft haben, können gerade die führenden Unternehmerstellen, die „Kommandohöhen der Wirtschaft", gar nicht mehr von Eigentümern dieser Komplexe eingenommen werden. Es ist durchaus nicht zu wünschen, daß solche Riesenkomplexe Eigentum eines einzigen Menschen (oder eines Familienclans) seien; wir wünschen gerade im Gegenteil, daß möglichst breite Kreise an diesen Vermögenswerten beteiligt seien. Es kann aber auch nicht als Regelfall erwartet werden, daß die zufälligen Inhaber solcher Riesenvermögen zugleich auch die unternehmerischen Qualitäten besitzen, um solche manchmal weltumspannende Unternehmen zu leiten. Mag für die große Zahl der kleinen und mittleren Unternehmen die Personeinheit von Inhaber (= Eigentümer der Sachmittelausstattung) und Leiter des Unternehmens auch in Zukunft bestehen bleiben, für das Unternehmen schlechthin besteht diese Personeinheit nicht; mag die Zahl der Unternehmen, bei denen Eigentumsrecht und Leitungsbefugnis in verschiedenen Händen liegen, vielleicht auch künftig klein bleiben, der Anteil der in solchen Unternehmen tätigen Menschen an der Gesamtzahl der unselbständig Erwerbstätigen ist heute schon sehr erheblich und steigt offenbar ständig weiter an.

Ist der Eigentümer – richtiger würde man sagen: der Vermögensträger – eines Unternehmens, wie dies bei Groß- und Riesenunternehmen fast ausnahmslos zutrifft, eine juristische Person (AG oder dgl.), die als solche überhaupt nicht, sondern nur durch physische Personen handeln kann, dann ist jedenfalls nicht einzusehen, warum die Arbeitskräfte durch ihren Arbeitsvertrag sich der Weisungsbefugnis dieser juristischen Person unterstellen sollen, die ihrerseits die Unternehmensleitung bestellt und dieser zugleich mit der Verfügungsgewalt über die Sachmittelausstattung des Unternehmens auch die Weisungsbefugnis über die Arbeitskräfte überträgt. Genau das ist aber der herkömmliche Zustand. Man wende

dagegen nicht ein, es sei doch der von der juristischen Person bestellte Vorstand, der mit den Arbeitnehmern die Arbeitsverträge schließt. Das tut er in der Tat, aber er tut es nicht im eigenen Namen, sondern im Namen seiner Machtgeberin, der juristischen Person; nicht der Vorstand ist „Arbeitgeber", sondern die juristische Person; der vom Arbeitnehmer kraft seines Arbeitsvertrags geschuldete Gehorsam ist nicht dem Vorstand, sondern der AG oder sonstigen Kapitalgesellschaft geschuldet; in deren Namen und für sie nimmt der Vorstand und nimmt die ganze Unternehmens- und Betriebshierarchie den Gehorsam der Untergebenen in Anspruch.

Die Struktur des Unternehmens wäre viel einfacher und natürlicher, wenn diejenigen, die ihr Vermögen oder Teile ihres Vermögens in einem Unternehmen einsetzen, und diejenigen, die in dem Unternehmen arbeiten wollen, gemeinsam eine Unternehmensleitung bestellten; die ersteren würden ihr die Verfügungsgewalt über ihr in das Unternehmen eingebrachtes Vermögen, die letzteren ihr die Weisungsbefugnis übertragen, die sie benötigen, damit im Unternehmen gute Ordnung herrscht und alle darin Tätigen an einem Strick ziehen. – Ebensogut kann man es sich umgekehrt vorstellen: eine unternehmerisch begabte Persönlichkeit oder ein Team solcher unternehmerischer Kräfte sucht sich auf der einen Seite Geldgeber, auf der anderen Seite Arbeitskräfte, um mit ihnen ein Unternehmen ins Leben zu rufen und zu betreiben; diese Unternehmensleitung läßt sich von den Geldgebern die Verfügungsmacht über die eingeschossenen Geldbeträge, von den Arbeitskräften die Weisungsbefugnis übertragen. Da sie von beiden Seiten her ihre Vollmachten empfangen hat und, solange sie das Unternehmen betreibt, sich ständig dieser von beiden Seiten erhaltenen Vollmachten bedient, hat sie auch in ihrer ganzen Tätigkeit die Interessen beider zu wahren und ist beiden gemeinsam verantwortlich.

Die Fachsprache drückt das kurz so aus: Herkömmlicherweise ist das Unternehmen interessenmonistisch strukturiert; tatsächlich aber ist das Unternehmen nicht interessenmonistisch, sondern interessenpluralistisch (zum mindesten interessendualistisch); darum erscheint auch die interessenpluralistische (mindestens interessendualistische) rechtliche Struktur ihm besser auf den Leib geschnitten.

Heute hat das Unternehmen als solches streng genommen überhaupt keine rechtliche Struktur; die Rechtsordnung stellt ganz und gar auf den Eigentümer oder Inhaber ab, setzt das Unternehmen geradezu mit ihm gleich oder behandelt es, als ob es eine Sache oder ein Sachinbegriff wäre, nämlich als Herrschaftsobjekt seines Eigentümers oder Inhabers; die Arbeitskräfte zählen nicht zum Unternehmen, sondern hängen, wenn man es so ausdrücken darf, am Faden ihres Lohnarbeitsvertrags äußerlich an dem Unternehmen, stehen im Vertragsverhältnis zum Unternehmen, sind weder wesentlicher noch auch nur integrierender Bestandteil des Unternehmens, bestenfalls dessen Zubehör.

Verstehen wir das Unternehmen als den Verbund aller derjenigen, die durch

Vermögenseinsatz oder Arbeitseinsatz zu dem, was da unternommen wird, zusammenwirken, dann ist das Unternehmen notwendig Herrschaftsverband; fraglich kann nur sein, wie die Herrschaft konstituiert wird. Nach der herkömmlichen Vorstellung hat in diesem Verbund derjenige die Herrschaft inne, der die Sachmittel beistellt, und unterstehen seiner Herrschaft diejenigen, die persönlich im Unternehmen tätig sind. Solange im Regelfall der Eigentümer oder Inhaber in eigener Person die Herrschaft ausübt und damit zugleich auch die verantwortungsschwerste Arbeit im Unternehmen leistet, wird man sich damit abfinden können und hat diese Lösung sogar eine Reihe praktischer Vorteile, auf die man nicht leicht verzichten wird. Wo immer aber wir es damit zu tun haben, daß der eine Teil nur den instrumentalen Produktionsfaktor „Kapital" beistellt, während der andere den personalen Produktionsfaktor „Arbeit" einsetzt, wird die herkömmliche Lösung dem Sachverhalt nicht mehr gerecht; man muß viel eher sagen: die herkömmliche Struktur stellt die Dinge geradezu auf den Kopf.

Auf die technischen Modalitäten, wie es herbeizuführen wäre, daß eine einheitliche, schlagkräftige und entschlußfreudige Unternehmensleitung gemeinsam von Arbeit und Kapital bestellt würde und beiden gemeinsam verantwortlich wäre, soll hier nicht eingegangen werden. Da bestehen vielfältige Möglichkeiten; ob das Modell der sog. qualifizierten Mitbestimmung, wie sie in der BRD für die Unternehmen des Bergbaus und der eisenschaffenden Industrie eingeführt ist, weiter auszubauen und zu vervollkommnen wäre, oder ob man es mit einem gänzlich neuen Wurf versuchen soll, der sich alles, was bis jetzt an Erfahrungen vorliegt und an weiterer wissenschaftlicher Klärung der Probleme erreicht ist, zunutze macht, ist eine Frage der praktischen Politik und bleibe den Politikern überlassen.

Grundsätzlich aber muß zu der Frage Stellung genommen werden, ob die Politik, d. h. die staatliche Gesetzgebung, befugt ist, eine Mitbestimmung oder Unternehmensverfassung im vorstehend umschriebenen Sinn einzuführen. Von Arbeitnehmerseite, jedenfalls von den die Arbeitnehmerinteressen vertretenden Gewerkschaften, wird ein solcher gesetzgeberischer Eingriff gefordert, von den „Unternehmern" (hier soziologisch verstanden, d. h. von der gesellschaftlichen Schicht, der die Eigentümer-Unternehmer angehören und der die Mehrzahl der Manager-Unternehmer sich wahlverwandt fühlt) wird er leidenschaftlich bekämpft.

Diesen Abwehrkampf braucht man vielleicht nicht allzu ernst zu nehmen, da er mehr gegen ein Zerrbild der Mitbestimmung, das kein vernünftiger Mensch vertreten kann, geführt wird als gegen das, worum es in Wirklichkeit geht. Zwei Argumente verdienen es allerdings, daß man sich mit ihnen auseinandersetzt, weil sie wirklich zur Sache gehören, die wirklich gemeinte Sache treffen.

Das erste dieser beiden Argumente betrifft die Frage der Haftung. Es besagt: der „Unternehmer" (gemeint ist der Vermögensträger des Unternehmens) wird durch die für das Unternehmen geschlossenen Rechtsgeschäfte persönlich verpflichtet und haftet persönlich dafür; deswegen müßten diese Rechtsgeschäfte unter sei-

ner ausschließlichen Herrschaft stehen; nur er allein könne darüber befinden. – Soweit es sich um Eigentümer-Unternehmen handelt, besteht nach heutiger Rechtslage tatsächlich diese Haftung. Das verschlägt aber nichts, weil selbstverständlich der nicht mehr allein bestimmende, sondern nur noch mitbestimmende Eigentümer-Unternehmer von der persönlichen Haftung freigestellt werden muß; die bisher nur für Unternehmen in kapitalgesellschaftlicher Rechtsform bestehende Rechtswohltat der Haftungsbeschränkung, d. h. der Beschränkung der Haftung auf das im Unternehmen steckende sog. „verantwortliche" Kapital unter Ausschluß der persönlichen Haftung des Kapitaleigners, muß auf alle „mitbestimmten" Unternehmen ausgedehnt werden. Darüber hat von Anfang an volle Klarheit bestanden; auch die technischen Schwierigkeiten haben sich als lösbar erwiesen. Was nicht wegbedungen werden kann und auch durch den Gesetzgeber nicht zu beseitigen ist, das ist die Wagnistragung oder das Risiko. Daß derjenige, der, weil sein Vermögen zu groß ist, um es durch seine Tätigkeit allein zu nutzen, andere zu dessen Nutzung heranzieht und hinfort nicht mehr allein darüber bestimmt, wie diese Nutzung vor sich gehen soll, nach wie vor Träger des Risikos bleibt, ist schon an und für sich nicht unbillig. Dazu aber kommt, daß diese anderen ebenfalls Risikoträger sind, allerdings eines anderen Risikos: sie riskieren kein Vermögen, stattdessen aber den Arbeitsplatz. Diese beiden Risiken sind inkommensurabel. „Bürgerliche Kreise" neigen dazu, nur das Vermögensrisiko zu würdigen, das Arbeitsplatzrisiko dagegen als belanglos abzutun; in Arbeitnehmerkreisen empfindet man das als blutigen Hohn.

Wenn man weiß, wie erbarmungslos Minderheitsaktionäre von manchmal nur ad hoc gebildeten Mehrheiten überfahren, ja selbst ausgebootet werden, auf den wirkt es wiederum wie Hohn, wenn in dem Augenblick, wo die im Unternehmen tätigen Menschen an der Willensbildung des Unternehmens Anteil begehren, die Anteilseigner mit Berufung auf ihre Funktion der Risikotragung die Alleinbestimmung als ihr unantastbares und unverzichtbares Recht in Anspruch nehmen. Was der Mehrheit (der Kapitalbeteiligung nach) gegenüber der Minderheit recht ist, das sollte dem personalen Produktionsfaktor Arbeit gegenüber dem instrumentalen Produktionsfaktor Kapital billig sein.

Der zweite Einwand will glaubhaft machen, die Arbeitnehmer unterstellten sich aus völlig freiem Willensentschluß der Weisungsbefugnis des Unternehmers; zwischen Unternehmer und Arbeitnehmer bestehe darüber volles Einvernehmen; der Gesetzgeber, der sich hier durch ein Mitbestimmungs- oder Unternehmensverfassungsgesetz einmische, verletze widerrechtlich die Freiheit beider. – Dieser Einwand krankt einmal an der Doppeldeutigkeit des Begriffs „Unternehmer", zum andernmal deutet er den Sachverhalt in einem entscheidenden Punkt irrig.

Selbstverständlich unterstellt sich der Arbeitnehmer aus eigenem verantwortlichen und freien Entschluß der Weisungsbefugnis der Unternehmensleitung; er weiß, daß ein Unternehmen geleitet und daß der Unternehmensleitung gehorcht

werden muß; er will einen geregelten, reibungslosen und sinnvollen Ablauf des Geschehens in Betrieb und Unternehmen; als einsichtiger Mensch akzeptiert er die dazu notwendige Autorität der Leitung. Das Unternehmen ist nun einmal notwendig Herrschaftsverband; nicht notwendig aber ist die Herrschaft im Unternehmen den Arbeitern gegenüber Fremdherrschaft. Deshalb ist der Arbeitnehmer nicht ohne weiteres bereit, es hinzunehmen, daß ihm von der Eigentumsseite her eine Unternehmensleitung vorgesetzt wird, die ihrer Struktur nach Sachwalterin der Eigentümerinteressen und nur der Eigentumsseite verantwortlich ist; eine solche Unternehmensleitung bedeutet für ihn nun einmal Fremdherrschaft. Aber, so wird eingewendet, er willigt doch frei darin ein! Unter den heutigen Umständen sei der Lohnarbeitsvertrag doch nicht nur formell, sondern auch materiell ein freies Vertragsverhältnis, in Freiheit zwischen gleich mächtigen und gleich berechtigten Tarifpartnern ausgehandelt. Das trifft weitgehend zu, aber nicht völlig. Außerhalb des Bereiches der gesetzlich eingeführten sog. qualifizierten Mitbestimmung und vielleicht eines kleinen Kreises „partnerschaftlicher" Unternehmen stimmen alle Lohnarbeitsverträge darin überein, daß der Arbeitnehmer unter die einseitige Weisungsbefugnis des Arbeitgebers bzw. der einseitig von ihm bestellten Unternehmensleitung tritt. Diese Übereinstimmung hat ihren Grund nicht darin, daß die Arbeitnehmer es so wünschen, noch weniger darin, daß es aus sachlichen Gründen so sein müßte, sondern ausschließlich darin, daß Arbeitsgelegenheit nur unter dieser Bedingung angeboten wird. Die Eigentümer-Unternehmer wie auch die in kapitalgesellschaftlicher Rechtsform organisierten Unternehmen bzw. deren Anteilseigner sind offenbar stark genug, diese Bedingung durchzusetzen. Arbeitskräfte mit der Maßgabe einzustellen, daß sie und die Arbeitnehmer gemeinsam die Unternehmensleitung bestellen und diese ihnen gemeinsam verantwortlich sein soll, finden sie sich nicht bereit; sie haben es offenbar nicht nötig. Unter diesen Umständen hat der unselbständig Erwerbstätige keine freie Wahl, ob er sich dieser Fremdherrschaft unterstellt oder nicht; er steht unter dem faktischen Zwang. Der Eingriff des Gesetzgebers würde ihn von diesem Zwang freistellen und ihm die Wahlmöglichkeit eröffnen. Die Macht der Arbeitgeberseite würde durch diesen gesetzgeberischen Eingriff beschnitten werden; auf diese Macht hat die Arbeitgeberseite jedoch keinerlei Rechtsanspruch; daher ist es legitim, sie ihr zu nehmen, um dadurch der unselbständigen Lohnarbeit den letzten, heute ihr noch fehlenden Freiheitsgrad zu geben.

Um dieses Ziel zu erreichen, ist es nicht notwendig, die rein fremdbestimmte Lohnarbeit abzuschaffen und kraft gesetzlichen Zwanges ausnahmslos die mitbestimmende Lohnarbeit einzuführen; es genügt, daß eine ausreichende Zahl „mitbestimmter" Arbeitsplätze vorhanden ist, so daß diejenigen, die Wert darauf legen, unter einer Unternehmensleitung zu arbeiten, an deren Bestellung sie beteiligt sind und die auch ihnen gegenüber verantwortlich ist, an Arbeitsplätzen dieser Art Arbeitsgelegenheit finden, während andere, die entweder keinen Wert darauf

legen oder nur vorübergehend in ein Arbeitsverhältnis treten oder als Berufsanfänger erst die gehörige Berufserfahrung erwerben müssen, um berechtigten Anspruch auf Mitverantwortung im Unternehmen stellen zu können, die „nicht mitbestimmten" Arbeitsplätze einnehmen. – Man kann sich daher wohl vorstellen, daß eine voll ausgebaute Unternehmensverfassung nur auf Großunternehmen Anwendung findet, die ohnehin eine institutionalisierte Unternehmensleitung haben; die Rechtsstellung der Arbeitnehmer der großen Zahl mittlerer und kleiner Unternehmen kann dann auf andere, der Eigenart dieser Unternehmen besser angepaßte Weise gesichert und gestärkt werden. Über diese Frage ist hier nicht zu entscheiden; in diesem Zusammenhang kommt es nur darauf an, daß dem Freiheitsargument bereits durch Einführung einer Unternehmensverfassung bei Großunternehmen genügt wird.

Die öffentliche Diskussion um die Mitbestimmung kreist im allgemeinen um Nebenfragen großenteils technischer Art. Allerdings spielt auch eine Frage grundsätzlicher Art eine Rolle, nämlich ob durch die Mitbestimmung und insbesondere die Beteiligung der Gewerkschaften an ihr nicht unsere bestehende marktwirtschaftliche Ordnung aus den Angeln gehoben werden würde. Daß man diese Frage stellt und bei der Ausgestaltung der Mitbestimmung neben vielem anderem auch darauf achtet, Fehler zu vermeiden, die eine solche Gefahr heraufbeschwören könnten, ist gut und recht; die Art dagegen, wie diese Gefahr vielfach an die Wand gemalt wird, zeugt von einem abgrundtiefen Mißtrauen gegen die Gewerkschaften, denen unvorstellbare Torheit, verbunden mit Böswilligkeit, unterstellt wird. Manches würde sich korrigieren, wenn man bedenken wollte, daß die Gewerkschaften nicht wohl daran interessiert sein können, den Ast abzusägen, auf dem sie sitzen.

Der Sozialethiker wird eine andere Frage stellen: Gewährleistet eine Mitbestimmung wie vorstehend beschrieben, dem arbeitenden Menschen eine bessere Vitalsituation, d. h. bessere Gelegenheit, in der Arbeit zur Entfaltung seiner Persönlichkeit zu gelangen? Ist dafür die Situation an seinem Arbeitsplatz nicht viel wichtiger als die rechtliche Stellung, die er als Belegschaftsangehöriger im Gesamtunternehmen einnimmt? Zweifellos ist die Lage an seinem Arbeitsplatz, auf der einen Seite die Möglichkeit, die eigene Arbeit nach eigener Einsicht und in eigener Verantwortung zu gestalten, auf der anderen Seite das Verhältnis zum unmittelbaren Vorgesetzten, von ungleich größerer, unmittelbar erlebter Bedeutung. Daraus folgt aber nicht, die Mitbestimmung bedeute für seine Vitalsituation nichts. Mit ihr verhält es sich ähnlich wie im politischen Raum mit der (parlamentarischen Repräsentativ-)Demokratie. Auch die Demokratie „erleben" wir nicht täglich. Wir brauchen aber nur zurückzudenken an die Zeit des Nazi-Terror-Regimes, wo die völlige Rechtlosigkeit tägliches Erlebnis war, um uns bewußt zu werden, wie anders unsere Vitalsituation heute ist. Gewiß ist der Arbeiter in unseren Unternehmen nicht rechtlos und bestehen in unseren gut organisierten und erfolgreichen Großunternehmen im allgemeinen durchaus rechtlich geordnete Zustände. Nichtsdestoweni-

ger untersteht der Arbeitnehmer, soweit nicht seine persönliche Unentbehrlichkeit und Unersetzbarkeit ihn zu einer umworbenen und auf den Händen getragenen Persönlichkeit macht, ohne Mitbestimmungsrecht als bloßer Befehlsempfänger dem weitgehend diskretionären Ermessen der über ihm aufragenden Betriebs- und Unternehmenshierarchie. Im rechtsstaatlich geordneten Gemeinwesen unterliegt das behördliche Ermessen nicht nur der verwaltungsrechtlichen, sondern auch der politischen Kontrolle durch die Gewaltunterworfenen; etwas dem Vergleichbares sollte es auch im Herrschaftsverband des Unternehmens geben; das und nichts anderes will die Mitbestimmung oder richtiger ausgedrückt die Unternehmensverfassung verwirklichen.

Die geistige Vorbereitung des Abendlandes für den Dialog mit Asien

Heinrich Dumoulin SJ

Wir leben im Zeitalter, in dem sich die Einheit der Menschheit in der einen Welt konkret verwirklicht. Man kann dieses Zeitalter je nach dem Gesichtspunkt verschieden ansehen und verschieden charakterisieren. Man kann es das technische Zeitalter nennen, weil die Technik die ungeheuren Wandlungen in unserem Jahrhundert ermöglicht und bewirkt hat. Man kann auch die große Aufgabe des Weltfriedens in den Mittelpunkt rücken, weil allein die Wahrung des Weltfriedens das Fortbestehen und Wohlbefinden der Menschheit heute gewährleisten kann.

Deutlich zeichnen sich in unseren Tagen die Umrisse einer globalen Menschheitskultur ab, für die es gilt, die personal-humanen und organisatorischen Voraussetzungen zu schaffen. Dabei kommt der Begegnung des Abendlandes mit Asien besondere Bedeutung zu. In beiden Hemisphären entwickelten sich unabhängig voneinander Jahrtausende alte Hochkulturen, die heute in ihrer ganzen Breite zusammenkommen. Der Dialog zwischen Ost und West zählt zu den entscheidenden

* Der Aufsatz ist die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags im theologischen Seminar der Universität München am 11. 11. 1965. In Kürze wird im Alber-Verlag das neue Werk von Heinrich Dumoulin „Östliche Meditation und christlicher Glaube" erscheinen (Anm. d. Redaktion).

großen Ereignissen unserer Epoche. Der technische Fortschritt schuf, indem er das Hindernis der räumlichen Entfernung überwand und eine die ganze Welt umspannende Einheitszivilisation begründete, die Voraussetzungen für das allseitige Gespräch aller Völker und Rassen miteinander. Von den vielen Themen dieses Gesprächs kommt wegen seiner Würde und existentiellen Dringlichkeit dem religiösen Thema ein Vorrang zu. Wir gehen deshalb die Problematik des weltlichen Dialogs mit Asien vom religiösen Blickpunkt her an.

Verstehen in Brüderlichkeit

Das Studium der fernöstlichen Religionen und Kulturen schafft die Grundlage für den Kulturaustausch zwischen Ost und West, der täglich an Umfang und Tiefe wächst. Die technischen Errungenschaften, die die Menschen in engste Berührung miteinander bringen, erleichtern diesen Austausch außerordentlich. Doch wissen wir, daß kein technischer Fortschritt die wahre Einigung der Menschheit herbeiführen kann, wenn nicht ein neuer Geist universeller Brüderlichkeit in der Menschheit aufbricht.

Der große Papst Johannes hat die Bedürftigkeit und eigentliche Not der modernen Menschheit mit intuitivem Blick erkannt und mit seinem gütigen Herzen den Menschen überzeugend die Tugend der Brüderlichkeit vorgelebt. Er hat Menschen aller Religionen und Rassen, Juden, Afrikaner, Asiaten, herzlich empfangen und durch seine Güte unvergeßlich beeindruckt. Der Führer einer Gruppe buddhistischer Mönche, der japanische Zen-Abt Iwamoto, erzählte mir, wie Papst Johannes ihn und seine Begleiter durch Wort und Geste überrascht und beglückt hat. Der Papst sprach zu diesen Nichtchristen vom gemeinsamen Grund des Glaubens aller religiösen Menschen und drückte die Überzeugung aus, daß alle Menschen guten Willens zum Wohl der gesamten Menschheit im Guten zusammenwirken sollen.

Ähnlich erklärte Papst Paul VI. vor seiner historischen Reise nach Indien im Dezember 1964: „Es ist absolut notwendig, daß wir ein noch viel ausgesprocheneres Verlangen nach menschlicher Brüderlichkeit haben." Der gleiche Papst errichtete zur Förderung und Vertiefung der Kontakte mit den nichtchristlichen Religionen ein Sekretariat in Rom unter der Leitung des Kardinals Marella. Als Kardinal Marella im März 1965 Japan besuchte, konnte er in mehreren Empfängen in Tokyo, Kyoto und Hiroshima mit vielen Vertretern der nichtchristlichen Religionen zusammentreffen. Es war erstaunlich, mit welch aufrichtiger Freude diese angesehenen Buddhisten, Schintoisten und anderen Nichtchristen die Worte des Kardinals aufnahmen, der ihnen versicherte: „Gegenseitiges Verstehen, Brüderlichkeit und Herzlichkeit müssen an die Stelle von Mißtrauen und Bedrohung treten. Wie können wir dies besser erreichen, als durch das Einvernehmen und die gegenseitige

Unterstützung der Religionen, die die Menschen ja gerade durch ihre Herzen zum Sinn der Pflicht und Güte zu führen trachten?" Wie Papst Paul in Indien aus dem ehrwürdigen Schatz der Upanischaden, so zitierte Kardinal Marella ein Wort des buddhistischen Kaisers Ashoka aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert, das jüngst in einer Inschrift in Mittelasien aufgefunden wurde und lautet: „Der Sieg, den ich für den größten erachte, ist der Sieg des Erbarmens."

Wenn wir uns über die technischen Leistungen unseres Zeitalters freuen, so wissen wir zugleich, daß allein der Geist der Brüderlichkeit, des gegenseitigen Verstehens und der Liebe den wirklichen Fortschritt und das wahre Glück der Menschheit bringen kann. Nur in diesem Geist kann die Begegnung zwischen Ost und West glücken, kann eine wirkliche Einheit zwischen beiden Hemisphären herbeigeführt werden. Die Unterschiede und Gegensätze sind groß. „Ost und West können niemals zusammenkommen", schrieb ein zeitgenössischer Schriftsteller in einem viel gelesenen Asienbuch. Wir können die Unterschiede nicht übersehen, noch können wir sie verkleinern. Aber sind es nicht gerade diese Unterschiede, die zwei große, voneinander unabhängige Weltkulturen begründeten? Die technische Wissenschaft des Westens eroberte die Welt und bringt heute auch die Länder Asiens unter ihre Herrschaft. So entsteht eine gemeinsame materielle Weltzivilisation, aber die geistigen Abgründe zwischen den Kontinenten können durch materielle Mittel nicht überbrückt werden.

Die komplementäre Beziehung zwischen fernöstlichem und westlichem Denken

Alle fernöstlichen Kulturen sind in der Wurzel religiös. Selbst in unserem Zeitalter zunehmender Säkularisierung bewahrt der östliche Geist den wesentlich religiösen Ausblick. Zwar sind nicht wenige religiöse Einrichtungen und Organisationen in den östlichen Ländern im Niedergang begriffen, besonders in Japan, wo die Verwestlichung am weitesten vorangeschritten ist. Trotzdem sind die religiösen Kräfte lebendig und am Werk. Man hat die Einflußwirkungen der Tradition in Japan nicht zu Unrecht mit dem Wirken eines kollektiven Unbewußten verglichen. C. G. Jung machte auf den bemerkenswerten Parallelismus aufmerksam, der „zwischen der unbewußten Psyche des Westens und der manifesten Psyche des Ostens" besteht. Nach seiner Ansicht „verhält sich der Geist des fernen Ostens zum westlichen Bewußtsein wie das Unbewußte zum Bewußten oder wie die linke Hand zur rechten". Dieses Wort ist in vieler Hinsicht interessant, nicht zuletzt auch wegen der daraus zu ziehenden evidenten Schlußfolgerung, daß weder der östliche Geist noch der westliche Geist aus sich allein die Totalität der menschlichen Geistigkeit realisiert. Keine der beiden großen Kulturen ist in sich abgeschlossen und vollkommen; keine stellt die absolute Totalität der Menschheitskultur dar. Der öst-

liche Geist und der westliche Geist stehen in einer komplementären Beziehung zueinander. Zwischen beiden besteht eine Polarität. Deshalb kann die menschliche Kultur nur im Austausch zwischen beiden Hemisphären zur Vollendung gebracht werden, und beständige Bemühung um gegenseitiges Verstehen und echte Zusammenarbeit ist erforderlich.

Die fernöstlichen Religionen haben im Lauf dieses Jahrhunderts großes Interesse in der westlichen Welt hervorgerufen. In manchen europäischen Ländern und in Amerika entstand so etwas wie eine östliche Mode, ein Haschen nach asiatischer Religiosität, vergleichbar dem Aufblühen orientalischer Kulte im Rom der Kaiserzeit. Dabei fiel auf, daß gerade die dem Westen fremden Religionsformen wie Yoga und Zen-Buddhismus das stärkste Interesse erregten, während religiöse Haltungen, die eine Ähnlichkeit mit dem Christentum besitzen (wie z. B. die theistisch ausgerichtete indische Bhakti-Frömmigkeit und die Verehrung des Buddha Amida in Japan) kaum Beachtung fanden. Eine Erklärung oder ein Grund dieser Tatsache (nicht der einzige) mag wohl in der von Jung entdeckten komplementären Beziehung oder Polarität zwischen dem östlichen und westlichen Denken liegen. Die westlichen Menschen, insbesondere die modernen, neigen dazu, sich völlig äußerer Geschäftigkeit hinzugeben. Sie sind, psychologisch ausgedrückt, extrovertiert, während die östlichen Menschen dem introvertierten Typ angehören und, nach innen gewandt, das eigene Selbst und die Natur erleben. Die Spannung zwischen den beiden nach innen oder nach außen gerichteten menschlichen Grundtendenzen ist ein elementarer Faktor der menschlichen Existenz und spielt bei der Begegnung von Ost und West eine wichtige Rolle. Der östliche Geist kann in unseren Tagen dem Westen von seinem kontemplativen Erbe mitteilen, aber auch der Westen ist zur Mitteilung aufgerufen. Ein echter Austausch von beiden Seiten ist erfordert, wenn die Begegnung von Ost und West ihre vollen Früchte für die Menschheit bringen soll.

Der Kairos dieser Weltstunde

Es liegt in der besonderen Konstellation unserer heutigen Situation, das heißt: im Kairos dieser Weltstunde, daß die spezifischen Werte der fernöstlichen Geistigkeit heute wie nie zuvor im Westen verstanden und aufgenommen werden. Der Grund dafür liegt einmal in der schmerzlich gespürten Tatsache, daß diese Werte empfindliche Mängel des westlichen Menschen auszufüllen versprechen, dann aber auch in einem bemerkenswerten Zufall, wenn bei einer so geistigen Erscheinung überhaupt von Zufall gesprochen werden kann. Ich meine den Umstand, daß die neue christliche Theologie, die im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als eine menschheitsformende Kraft tätig wurde, gerade solche jahrhundertelang verlorene menschliche Urwerte und Grundhaltungen neu entdeckt, die

in Asien seit eh und je heimisch sind und zu hoher Blüte gelangten. Die Beziehung einiger solcher spezifisch östlicher Werte zur gegenwärtigen geistigen Situation des Abendlandes soll im folgenden erwogen werden.

Stille in der Bewegung, Bewegung in der Stille

Da sind zunächst die Werte der fernöstlichen Meditation, die als Vorbedingungen alles höheren geistigen Lebens gelten können. Gemäß einem alten chinesisch-japanischen Weisheitswort ist „Stille in der Bewegung, Bewegung in der Stille". Stille und Bewegung sind die zwei Pole aller menschlichen Lebenstätigkeit. Keiner der beiden Pole darf vernachlässigt werden. Erst wenn Stille und Bewegung in gegenseitiger Zuordnung zusammenwirken, kann der Mensch im Gleichgewicht seiner Kräfte seine volle Entfaltung erlangen.

In Asien dient vornehmlich die Meditation zur Integration des Selbst. Sie ist für alle der „große Weg", dem andere kleinere Wege der Wissenschaften und Künste untergeordnet sind. Die Meditation vollzieht sich im Schweigen und führt den Menschen in immer tiefere Räume des Schweigens hinein. Doch dabei aktiviert sie zugleich die inneren Energien im Menschen. In manchen Formen der östlichen Meditation, so z. B. in der Kôan-Übung des Zen-Buddhismus, ist die Anspannung ganz offensichtlich, aber auch das bloße Hinhocken im Meditationssitz ist von innen her belebt, der Übende befindet sich beständig in einem völlig wachen Zustand. Während er sich bemüht, den Geist von allen Regungen der Einbildungskraft, vom diskursiven Denken und den begrifflichen Vorstellungen zu entleeren, wird es in ihm stiller und stiller. Die Stille fällt dem Übenden nicht gleichsam von selbst in den Schoß. Wenn sie wie eine Blume im innersten Selbst aufsprießt, so ist dies die Frucht eines langen Wachstumsprozesses voller dynamischer Tätigkeit. Beide Pole, Stille und Bewegung, sind während der ganzen Übungszeit immer zugleich anwesend und aufeinander ausgerichtet.

Der moderne westliche Mensch, der in überbeschäftigter Hast von Leistung zu Leistung jagt, hat weitgehend die Harmonie seines Selbst und das innere Gleichgewicht von Stille und Bewegung verloren. Nur allzuoft und allzuweit klaffen bei ihm die beiden Pole der menschlichen Lebenstätigkeit auseinander. Oftmals verspürt er ein Heimweh nach Stille und Schweigen wie nach einem verlorenen Paradies. Le Corbusier verstand sein Kunstschaffen in einer Beziehung zur Not des modernen Menschen, wenn er an seinem Lebensabend dankbar feststellte: „Ich habe für das gearbeitet, was die heutigen Menschen am nötigsten brauchen: Stille und Frieden." Der moderne westliche Mensch wendet sich in seiner Notsituation gern den östlichen Meditationswegen zu, denen gerade deshalb eine besondere Zeitgemäßheit zu eigen zu sein scheint, weil in ihnen die Polarität von Stille und Bewegung in hervorragender Weise verwirklicht ist. Trotz der ebenso lächerlichen

wie gefährlichen Mode östlicher Dinge bleibt die Tatsache bestehen, daß die geistige Begegnung des Abendlandes mit Asien gut daran tut, von den fernöstlichen Meditationswegen ihren Ausgang zu nehmen.

Innen und außen, Leib und Seele

Wie der Rhythmus des Einatmens und Ausatmens, so fließen Stille und Bewegung aus der polaren menschlichen Lebenstätigkeit. Ebenso wurzelhaft mit der menschlichen Existenz verknüpft ist das polare Zueinander und Miteinander von innen und außen, Leib und Seele. Die Harmonie der menschlichen Person gründet im Zusammenstimmen der äußeren und inneren Fähigkeiten, in der Einheit von Geistigem und Leiblichem, von Seele und Körper.

Die Überzeugung von der Ganzheit des Menschen in der Einheit von Geist und Leib ist im fernen Osten besonders wach und lebendig. Die Besonderheit der östlichen Meditation beruht auf dieser Überzeugung. Wie die fernöstlichen Völker sie verstehen und üben, ist die Meditation nicht ein ausschließlich geistliches und inneres Tun, sondern wird in der Vereinigung mit dem Leib vollzogen. Leib und Geist wirken zusammen in enger Verbindung und gegenseitiger Beziehung. Die östlichen Menschen haben einen scharfen, in der Erfahrung erworbenen Sinn für das Zusammen der geistigen und leiblichen Seite in der menschlichen Tätigkeit. Sie sind keineswegs Materialisten. Der Geist hat die Führung inne, aber die menschliche Existenz ist eine, sie ist sowohl geistig als auch leiblich.

Im Zen-Buddhismus ist das Sitzen in Meditation in der Haltung des Lotos-Sitzes, das sogenannte „zazen", eine physisch-psychische Übung; sie gilt als eine schwer entbehrliche, wenngleich nicht unerläßliche Vorbedingung für die Erlangung der Erleuchtung. Die japanischen Zen-Meister drücken die Einheit von Geist und Leib bei der Zen-Übung durch das Wort „sugata" aus, das „Gestalt" bedeutet, und bezeichnen damit die ganzheitliche leib-seelische „Gestalt" des in Meditation hinhockenden Jüngers. Nach einem Wort des berühmten japanischen Zen-Meisters Dôgen drückt der in Meditation dasitzende Jünger in seiner Gestalt die Erleuchtung des Buddhas aus.

Das Abendland kann in der Begegnung mit Asien die auch in der westlichen Tradition anwesende Überzeugung von der Einheit von Seele und Leib und der fundamentalen Ganzheit des Menschen neu erfahren. Diese Überzeugung gehört zum Grundwissen des Menschen von seiner Existenzweise; sie ist im Abendland unter dem vorherrschenden Einfluß der griechischen Philosophie jahrhundertelang, zwar nicht völlig vergessen, aber doch nicht genügend in heller Bewußtheit erfahren worden. Eine Art von Dualismus, in extremer Form von Platon, in milderer Form von Aristoteles verfochten, hat im Westen weithin Kultur, Erziehung, Psychologie, Philosophie und auch die Religion beeinflußt. Platonischer und gnosti-

scher Dualismus sind in die christliche Lehre, tiefer noch in das christliche Leben, in die christliche Aszese und Spiritualität eingedrungen. Das ursprüngliche christliche Verständnis vom Menschen, das die Bibel lehrt, ist von der dualistischen griechischen Anthropologie verschieden. Gemäß der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments, sowie auch gemäß der semitischen Tradition, ist der Mensch ein Ganzes: Der Geist ist Mensch und der Leib ist Mensch. Deshalb ist es nicht richtig zu sagen, oder drückt zumindest nicht die volle menschliche Wirklichkeit aus, wenn man sagt: Der Mensch hat einen Leib. Die Wahrheit ist: Der Mensch ist Leib und der Mensch ist Geist, er ist Geist und Leib.

Ein jüdischer Gelehrter, mit dem ich über diesen anthropologischen Grundbefund diskutierte, meinte, sowohl die jüdische Religion als auch das Christentum möchten während des Mittelalters leicht die Überzeugung von der fundamentalen Einheit des Menschen verloren haben, hätten sie nicht den Glauben an die Auferstehung des Fleisches bewahrt. Dieser Glaube ist in der christlichen Lehre mit dem Glauben an die Auferstehung Christi und an die Inkarnation des Logos verknüpft. Die Auferstehung des Fleisches am Jüngsten Tag in der Nachahmung und in der Kraft der Auferstehung Christi bedeutet die vollkommene Integration des Menschen in seiner geistig-leiblichen Einheit. Der Menschenleib wird verklärt durch das Pneuma, den Geist, in Nachahmung des vollkommenen Menschen Christus.

Es ist leider wahr, daß die biblische Konzeption von der fundamentalen Einheit des Menschen die abendländische Tradition nicht in der Weise geformt hat, wie dies hätte geschehen sollen. Die christliche Theologie erfuhr seit früher Zeit eine starke Beeinflussung durch die dualistische Denkweise des Neuplatonismus, die den dualistischen Aspekt der menschlichen Existenz, der ebenfalls in einer menschlichen Grunderfahrung, nämlich der von Paulus im Römerbrief geschilderten und vom sündigen Menschen besonders schmerzlich empfundenen Geist-Leib-Spannung gründet, ungebührlich in den Vordergrund treten ließ. Trotzdem kann beispielsweise die thomistische Anthropologie, obgleich sie die biblische Lehre mittels der Kategorien der aristotelischen Philosophie erklärt, nicht einfachhin als dualistisch qualifiziert werden. In unseren Tagen erleben wir die Rückkehr der modernen katholischen Theologie zu den reinen Quellen der Offenbarung, vorab zur Heiligen Schrift. Wir dürfen von dieser Theologie, die die biblische Schau des Menschen in seiner Einheit, geschaffen nach Gottes Ebenbild als Geist und Leib, als Mann und Frau, zum Leitbild nimmt, die volle Überwindung des griechischen Dualismus erhoffen. Das Bestimmende im christlichen Menschenbild wie in der christlichen Lebenshaltung ist nicht die durch das Sündenbewußtsein akzentuierte dualistische Komponente, sondern der fundamentale Glaube an die totale Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Die Wiedergewinnung des biblischen Ausblicks bezüglich des Menschenbildes bedeutet eine Vorbereitung des Abendlandes für den Dialog mit Asien. Durch die Bibel belehrt, vermag der gläubige Christ die fernöstliche Geistigkeit besser und

tiefer zu begreifen, während der Kontakt mit der fernöstlichen Meditation zu einer volleren Realisation der biblischen Wahrheit verhelfen kann. Die neue Haltung zum Leib, die weder materialistisch die leiblichen Kräfte und die Schönheit des Leibes überschätzt, noch auch nach neuplatonischer oder gnostischer Art den Körper verachtet und vernachlässigt, ist durchaus biblisch und kann zugleich als ein kostbares Gut der Spiritualität Asiens betrachtet werden. Gemäß dieser Schau findet der Geist durch die Meditation seinen vollsten Ausdruck im Leibe, während der Leib fortschreitend in die totale, wache und klare Bewußtheit des Geistes hinein integriert wird.

Intuitives Erkennen

Mit dem ganzheitlichen Menschenbild verbindet sich in Asien die ganzheitliche Denkweise des intuitiven Erkennens. Auch hier bieten sich wichtige Ansatzpunkte für den Dialog. Es ist bekannt, daß die östlichen und westlichen Völker sich in ihrer Denkweise nicht wenig voneinander unterscheiden. Allerdings kann man nur mit Vorbehalt von einer typisch asiatischen Denkweise sprechen. Wer einmal die Länder Asiens durchreiste, wurde vom weiten Radius der zahlreichen asiatischen Volkskulturen beeindruckt. Trotzdem gibt es so etwas wie eine Grundeinheit, die nicht nur von Asien als einem Kontinent, sondern auch von einer typisch asiatischen Denkweise zu sprechen erlaubt. Wir kommen dieser Denkart vielleicht am nächsten, wenn wir in den mannigfachen Erscheinungsweisen der fernöstlichen Geistigkeit die intuitive Kraft aufspüren, mit der sich der fernöstliche Geist den konkreten und totalen Aspekten der Wirklichkeit zuwendet.

Den spezifisch japanischen Denkstil zeigt am reinsten die einzige originale japanische philosophische Richtung der Neuzeit, die nach dem berühmten Philosophen Kitarô Nishida, der in der alten japanischen Kulturstadt Kyoto wirkte, Nishida- oder auch Kyoto-Schule genannt wird. Die Denkweise dieser Schule ist als „Ganzheitsdenken" charakterisiert worden, weil dieses Denken von einer Ganzheitsschau ausgeht und die Ganzheit der Wirklichkeit in immer klarerem, vollerem Begreifen zu erfassen sucht. Überdies ist Subjekt dieses Denkens der Mensch in seiner Ganzheit, der mit allen seinen Geisteskräften die beim Japaner von starken Gefühlsaffekten begleitete intuitive Ganzschau anstrebt.

In Asien verbinden sich die Wege intuitiven Erkennens mit den Meditationswegen. Die Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit in der Meditation ist in einem sehr einfachen Wort, das die japanischen Zen-Meister viel im Munde führen, sprechend ausgedrückt. Dieses Wort lautet: „koto ni fureru" und bedeutet in wörtlicher Übersetzung: „die Dinge berühren". Gemeint ist, daß der Mensch im Erkennen die konkreten wirklichen Dinge, so wie sie sind, berührt, daß er sie sozusagen in ihrer Mitte (die Japaner würden sagen: in ihrem „hara", d. h. Bauch)

treffen muß. Und von der Seite des Menschen muß der innerste Kern der menschlichen Person die Wirklichkeit der Dinge berühren. Der Mensch, der so die Dinge berührt, wird in einem fort auf alle Reize antworten, die ihm von der Wirklichkeit her zukommen.

Dagegen hat das abendländische Denken eine unleugbare Vorliebe für abstrakte Begriffe entwickelt. Gewiß ist wahr, daß die westliche Wissenschaft auf Grund des abstrakten analytischen und methodischen Denkens durch die Technik die Welt verändert und die herrschende Weltzivilisation geschaffen hat. Dennoch ist die abstrakte, wissenschaftliche Denkart begrenzt und auf jeden Fall einseitig. Auch die andere Denkweise, nämlich das intuitive Erkennen, muß aktiviert werden, wenn die Menschheitskultur ihre totale Fülle erreichen soll.

Auch in der abendländischen Tradition gibt es in den mannigfachen Formen intuitiven Erkennens, symbolischen Ausdrucks, analoger und figürlicher Rede das, was man östliches Ganzkeitsdenken genannt hat. Ein starker Strom von Platonismus förderte im Abendland die intuitiven Kräfte des Menschen. Doch vor allem möchte ich an den Schatz von Ganzheitsdenken erinnern, der durch die Heilige Schrift den christlichen Völkern Europas geschenkt ist. Das Wort, das Gott zur Menschheit sprach, ist nicht in abstrakten „termini" und begrifflichen Definitionen überliefert, sondern in konkreter Rede, randvoll von Wirklichkeit und reich an Symbolen, Bildern und Gleichnissen. Der Mensch ist eingeladen, mit seiner ganzen Person, nicht bloß mit seinem Verstand, dem Gotteswort zu lauschen, diesem sein Herz und sein ganzes Wesen zu öffnen, um die göttliche Wirklichkeit in ihrer konkreten Fülle in sich aufzunehmen.

Frühere Generationen von Theologen haben, wie es scheint, öfters eine Art von Unbehagen, von geistiger Malaise wegen der vorwiegend bildlichen Sprechweise in der Bibel empfunden. Warum sprach Gott vorzüglich in Gleichnisworten zu den Menschen? Weshalb sprach er nicht deutlicher, klarer? Weshalb sprach er nicht in begrifflicher Sprache, in abstrakten Begriffen und Definitionen? Und dabei meinte man, daß abstrakte Begriffe eindeutiger und faßlicher als die konkrete Sprechweise der Bibel seien.

Solche Denkart rührt von einem verhängnisvollen Irrtum bezüglich des menschlichen Erkennens her. Sie verkennt die wesentliche Begrenztheit des abstrakten Denkens und begrifflichen Sprechens. Unser begriffliches Denken vermag weder die ganze Wirklichkeit zu begreifen noch sie auszudrücken. Die Seinswirklichkeit existiert über alle Begriffe und Worte hinaus.

Diese Überzeugung begründet den fernöstlichen Denkstil der Negationen, jene Vorliebe der großen Weisen Asiens für den negativen Weg, der durch Verneinung sich der Wirklichkeit anzunähern unternimmt. Der weise Lehrer der Upanischaden antwortet auf die Frage nach dem Wesen des höchsten Seienden, des Brahma, „neti, neti – es ist nicht so und es ist nicht so". Zur fast gleichen Zeit, nämlich rund 500 Jahre vor Christus, beschrieb der weise Laotse in China das „Tao" durch

lauter Negationen. Der Theravâda- Buddhismus nennt den als Ziel des Menschenweges erstrebten endgültigen Befreiungszustand „Nirvâna". Im Mahayana-Buddhismus ist Nâgârjuna der große Lehrer der negativen Theologie geworden, die später in der originalen Meditation des Zen-Buddhismus die paradoxen Kôan-Aufgaben inspirierte. Der negative Weg der fernöstlichen Religionen darf nicht als Nihilismus mißdeutet werden. Im Denken wie in der Meditation liegt der Sinn der Negationen darin, daß diese den denkenden und meditierenden Menschen zum Durchbrechen aller Kategorien des logischen Denkens und schließlich zur übergegenständlichen Erleuchtung anregen. All dem liegt die gleiche Überzeugung zugrunde, daß nämlich die höchste intuitive Erkenntnis, die der östliche Mensch vor allem in der Meditation zu erreichen hofft, nicht durch menschliche Worte und Begriffe ausgedrückt werden kann.

Weniger bekannt und weniger bedacht als die Vorliebe des fernöstlichen Menschen für den negativen Weg des Erkennens ist die Tatsache, daß auch die christliche Offenbarung, wie die Heilige Schrift sie lehrt, eine negative Theologie besitzt. Gott ist das unaussprechliche Geheimnis. Das Geheimnis Gottes, das den Wesenskern der göttlichen Offenbarung ausmacht, kann durch keine menschlichen Worte und Begriffe adäquat ausgedrückt werden. Und zwar gilt dies nicht nur für das Geheimnis des innergöttlichen, trinitarischen Lebens, sondern auch für die unendliche Wirklichkeit des Schöpfergottes. Die bildliche Sprache der Schrift, ihr Reichtum an Symbolen und Gleichnissen, ist vom unsagbaren Geheimnis Gottes angeregt. Das Wort Gottes, unendlich erhaben über Menschenworte, findet seinen reinsten und wahrsten Ausdruck nicht in scharfen Prägungen der wissenschaftlichen Theologie oder klargeschliffenen Konzilsformulierungen, sondern in den notwendig verschleierten Bildern der Schrift.

In diesem Zusammenhang ist die Hinwendung der modernen katholischen Theologie zu den Quellen, vor allem zu den biblischen Quellen, zu erwägen. Geistesgeschichtlich gesehen eignet dieser Hinwendung eine wahrhaft epochale Bedeutung in dieser historischen Stunde. Gottes Geist führt in der Stunde der Begegnung des Abendlandes mit Asien die theologische Wissenschaft in eine Richtung, wo sie mit dem östlichen Denken zusammentreffen kann. Wir können in dieser Vorbereitungsarbeit der modernen Theologie für den Dialog mit Asien eine gnadenvolle Führung der Vorsehung erkennen. Die christliche Theologie öffnet in unseren Tagen durch ihre Neuerschließung und ihr tieferes Durchdringen der Schrift einen Zugang zur Seele der fernöstlichen Völker.

Die Bedrohung der geistigen Kultur der Menschheit

Wir haben einige der bedeutsamsten Werte der fernöstlichen Tradition erwogen, nach denen der abendländische Mensch verlangt und für die sich das abendländische Denken vorzubereiten anschickt. Stille und Meditation, die menschliche

Ganzheit in der Einheit von Geist und Leib, intuitive Wahrheitsschau, die an das Geheimnis der Wirklichkeit rührt, – alle diese Werte liegen tief nach innen an den Wurzeln der menschlichen Existenz. Sie sind keineswegs der fernöstlichen Geistigkeit vorbehalten, sondern ebensogut auch Besitzgüter der abendländischen Überlieferung. Wir rühren hier an gemeinsamen menschlichen Grund.

Doch gerade diese Grundwerte, die Grundlagen aller höheren geistigen Kultur, sind heute durch die materialistische Weltzivilisation bedroht. Und zwar betrifft die Bedrohung beide Hemisphären in fast gleichem Umfang. Im Abendland wie in Asien werden geistige Güter verschleudert. Die akute Gefahr stellt die gesamte Menschheit vor schwere Probleme, die nur in Gemeinsamkeit und Brüderlichkeit gelöst werden können.

Die Bedrohung der geistigen Werte wuchs zugleich mit dem raschen Fortschritt der Naturwissenschaften empor. Die gewaltige Einflußmacht der Naturwissenschaften wird in unseren Tagen in Asien fast ebenso stark gespürt wie in den westlichen Ländern. Allerdings ist die Reaktion in den beiden Weltteilen nicht unbedingt die gleiche. Der östliche Mensch lebt seit früher Zeit in einzigartiger Verbundenheit mit der Natur. Er fühlt sich nicht so sehr von der Natur umgeben als vielmehr in die Natur hineingebettet und hineingepflanzt. Zutiefst erfährt er die durchgehende Entsprechung der zwei zentralen kosmischen Wirklichkeiten, nämlich des Mikrokosmos seines Selbst und des Makrokosmos des Weltalls. Auch der östliche Mensch spürt, wie sein westlicher Bruder, eine Verantwortung für die Welt. Aber wie kann er die Naturkräfte des Weltalls meistern, wie die Naturgesetze nutzen? Nach innen gekehrt, sucht er (und so hat er jahrtausendelang gesucht) die Natur durch die Kräfte der Meditation zu beherrschen, in der Überzeugung, daß, wer die Kräfte seines Selbst, des Mikrokosmos, meistert, eben dadurch auch die Kräfte des Makrokosmos und des gesamten Universums zu beherrschen vermag. Diese Überzeugung von der Allgewalt des Geistigen, so eindrucksvoll sie ist, kann den westlichen Menschen nicht befriedigen. (Auch der fernöstliche Mensch – dies muß beachtet werden – ist heute nicht mehr damit zufrieden.) Der abendländische Mensch wandte früh seine Aufmerksamkeit nach außen hin, erforschte die ihn umgebende Welt, begriff die Kräfte und Gesetze der Natur und vermochte sie in ungeahnter Weise zu benutzen. Durch methodisches Forschen erlangte er eine erschreckende Mächtigkeit über die kosmischen Kräfte: er eroberte die Natur. Was immer dieses Wort an wagemutiger Tat und drohender Gefahr einschließen mag, es bleibt die Tatsache, daß eine neue Welt und eine neue Zivilisation durch die Naturwissenschaften in unserem technischen Zeitalter geschaffen wurde.

Entbehrt diese neue Welt der Geistigkeit? Ist die neue technische Zivilisation notwendig materialistisch? Gibt es keine Verbindung zwischen dem Kosmos der modernen Naturwissenschaften und dem in hohem Maße vergeistigten Kosmos der fernöstlichen Kulturen? Diese Fragen berühren den Kern der heutigen Problematik. Sie dürften noch keine völlig befriedigende Antwort gefunden haben.

Besonderes Interesse verdienen die Versuche von Teilhard de Chardin, der wie kein anderer zu neuen Ufern vorzustoßen vermochte. Vielleicht besteht sein größtes Verdienst darin, daß er in einem Zeitalter allgemeiner Unsicherheit und wachsender Skepsis neues Vertrauen in die Möglichkeit echter Spiritualität für den naturwissenschaftlich denkenden modernen Menschen wecken konnte. Mögen auch seine Gedanken der theologischen und philosophischen Klärung bedürfen, als Philosoph und Naturforscher, mehr noch als geistlicher Mensch und europäischer Christ, der viele Jahre in Asien lebte, liefert Teilhard einen wichtigen Beitrag zu unserer Problematik[1].

Die Weltsicht Teilhard de Chardins und die fernöstliche Geistigkeit

Teilhard de Chardin ging das Problem einer neuen universalen vergeistigten Weltkultur als Mensch des Westens an. Er konnte die neue Weltsicht nicht als Ergebnis einer Synthese aus östlichen und westlichen Elementen auffassen, sondern war der Überzeugung, daß die Lösung nur vom Westen her kommen könne. Die Menschheit werde, so glaubte er, „auf der westlichen Straße" fortschreitend zu einer neuen, Ost und West umfassenden universalen Weltsicht gelangen. Alle Tendenzen der menschlichen Kultur, die östlichen sowohl als die westlichen, würden durch das Tor, das der westliche Geist öffnete, in die eine universale geistige Menschheitskultur einmünden.

Teilhard hat in einem posthumen, leider wenig bekannten Aufsatz „L'apport spirituel de l'Extrême Orient" (Der geistige Beitrag des fernen Ostens), der in der wissenschaftlichen Zeitschrift der Sophia Universität Tokyo „Monumenta Nipponica 1956 (Bd. XII, S. 1–11) erschienen ist, seine Ansicht über den Beitrag Asiens zum Aufbau der neuen Welt ausgedrückt. In diesem Aufsatz legt er dar, die fernöstliche Spiritualität habe „eine unentbehrliche Rolle und wesentliche Funktion" im Aufbauprozeß zu erfüllen, sie könne „die neue menschliche und christliche Mystik wesentlich stärken und bereichern". Teilhard schaute die neue Weltkultur in ihrem „Aufstieg vom Westen her" an. Seine allumfassende Konzeption der Entwicklung gipfelte bekanntlich in Christus. Das Universum erreicht gemäß seiner Schau, durch die Stadien der Kosmogenese, Biogenese und Noogenese sich entwickelnd, sein Ziel in der höchsten geistigen persönlichen Wirklichkeit: Christus. Diese christliche Interpretation des tiefsten Sinnes der modernen Naturerkenntnis, eine Interpretation, die, um Teilhards Worte nochmals zu wiederholen, „auf der

1 Einen umfassenden Überblick über die bis heute veröffentlichten Werke Teilhards und über die gesamte Literatur zu Teilhard gibt neuestens L. Polgár, Internationale Teilhard-Bibliographie 1955–1966. Freiburg: Alber 1965. 93 S. DM 9,50.

westlichen Straße" entwickelt ist, bleibt nicht auf den Westen beschränkt, sondern ist universal.

In diesem Zusammenhang muß noch ein Wort über die überraschende Ähnlichkeit der Teilhard'schen Weltsicht mit den fernöstlichen Denkweisen gesagt werden. Das Gefühl der kosmischen Verknüpfung, so charakteristisch für die religiöse Erfahrung Asiens, ist eine antreibende Kraft des Teilhard'schen Denkens. Er spürte in wahrhaft östlicher Weise die restlose allseitige Verknüpfung der Wirklichkeit. „Alles ist mit allem verknüpft." Beim Lesen seiner Texte kann man an das alldurchdringende Karmawirken denken, das in den religiösen Literaturen Asiens beschrieben ist. „Die Wurzeln unseres Seins?", so fragt Teilhard in seinem geistlich tiefsten Werk „Der religiöse Bereich". „Sie tauchen in die unergründlichste Vergangenheit hinab. Welch ein Geheimnis sind die ersten Zellen, die eines Tages vom Hauch unseres Geistes beseelt wurden! In welch eine niemals ganz zu entziffernde Synthese von sich fortsetzenden Einflüssen sind wir immer verflochten! Mag unsere Seele so selbständig sein, sie ist doch die Erbin eines Daseins, das vor ihr durch das Zusammenwirken aller irdischen Kräfte wunderbar bearbeitet wurde." „Wir leben mitten in einem Netz von kosmischen Einflüssen, wie inmitten der Menge der Menschen oder wie inmitten der Myriaden von Sternen, leider ohne uns der Unermeßlichkeit dieser Einflüsse bewußt zu werden."

Teilhard vermochte, durch eine ungeheure Anstrengung seines Geistes und seines Herzens alle Hindernisse überwindend, die allgegenwärtige Solidarität des Universums zu realisieren. Er lebte intensiv im menschlichen Bereich, aber erfaßte so den göttlichen Bereich, weil er die Heiligkeit und Göttlichkeit aller Wirklichkeit voll begriff und wußte, daß die Wirklichkeit vom Menschen die religiöse Antwort fordert. Das Göttliche ist nicht außerhalb der menschlichen Lebenssphäre, sondern allgegenwärtig, und der Mensch, begabt mit dem Sinn für das Heilige, kann das göttliche Licht durch alle wirklichen existierenden Dinge durchscheinen sehen. Teilhard nennt diesen Sinn, mit dem der Mensch die göttliche Gegenwart spürt, „den Geschmack für das Seiende" („le goût de l'être"). Der Geschmack für das Seiende ist eine natürliche Fähigkeit der Seele. Der Mensch kann durch diese Fähigkeit irregeleitet werden und einer der mannigfachen Formen des Pantheismus verfallen. Teilhard warnt klar und ausdrücklich vor solchem Irrweg. Der Geschmack für das Seiende ist nach seiner Ansicht ein kostbares Geschenk Gottes, da er den Menschen dazu einlädt und befähigt, die göttliche Gegenwart in allen Dingen wahrzunehmen.

Die Begegnung von Ost und West legt der ganzen Menschheit, ganz besonders aber der abendländischen Christenheit, in unserer gegenwärtigen Stunde eine schwere Verantwortung auf. Die Verantwortung ist groß, mögen wir nun an die geistigen Werte der fernöstlichen Traditionen oder an die drohende Gefahr für alle Religionen und alle höhere Kultur in unserer sich rasch wandelnden technisierten und säkularisierten Welt oder auch an die vitalen Entscheidungen denken, vor die heute die Menschheit gestellt ist. Vor allem die junge Generation ist zu

verantwortungsvoller Tat aufgerufen. Die Welt bedarf der jungen Menschen, die aus einer neuen Ganzsicht die engen Grenzen selbstischer Interessen zu durchbrechen und die wahren Nöte der Menschheit zu begreifen vermögen.

Doch soll das letzte Wort dieser Erwägungen nicht der ernste, beinahe bedrückende Gedanke der Verantwortung sein, sondern ein Wort der Hoffnung. Die Öffnung zur Welt, die Papst Johannes einleitete und die durch das Konzilsgeschehen bestätigt wurde, hat bis in die fernsten Gebiete Asiens hinein Widerhall geweckt. Darüber ließen sich viele Einzelheiten berichten. Vielleicht ist die bedeutsamste und tiefstgreifende Wirkung des Konzils in Japan der Wandel in der Atmosphäre und die neue Geöffnetheit vieler Nichtchristen für das Christentum. Die moderne katholische Theologie hat, wie wir an einigen wichtigen Punkten aufzeigen konnten, verheißungsvolle Ansätze für den Dialog mit Asien geschaffen. Diese neue Theologie ist daher in hohem Maß dazu geeignet, das Abendland für den Dialog mit Asien vorzubereiten.

Die Osterberichte zwischen Rationalismus und Irrationalismus

Günther Schiwy SJ

„Was ist die gegenwärtig populärste allchristliche Losung ‚Zurück zur Bibel' wert, wenn . . . die biblischen Jesus-Texte für die einen verpflichtende Wahrheit, für die anderen weithin Mythos, Legende und Anekdote sind", fragte kürzlich Rudolf Augstein provozierend, und den Blick von der Lage im Protestantismus, wo es „zumindest so viele Jesus-Gestalten wie Lehrstühle für das Neue Testament" gebe, dem Katholizismus zuwendend, stellte er nicht ohne Resignation die Frage: „Und wie weit sind eigentlich die katholischen Exegeten bei der Bibel-Kritik gekommen, deren Ergebnisse ja in Fachblättern eher versteckt als veröffentlicht werden?" Wie es „Spiegel"-Art ist, beließ es Augstein nicht bei Fragen und Feststellungen, sondern versuchte auf seine Art, den Stein ins Rollen zu bringen (und zwar in eine bestimmte Richtung!), indem er einige Kapitel aus Joel Carmichaels „Leben und Tod

des Jesus von Nazareth" abdruckte[1]. So fragwürdig dieses Werk auch ist – Augstein selbst distanziert sich von ihm – und so problematisch damit der Beitrag, den der „Spiegel" zur „zweiten Aufklärung" des christlichen Bundesbürgers leistet, – das sachliche Problem existiert, und auch in katholischen Kreisen setzt sich die Meinung durch, daß es „kurzsichtig" wäre, „die Gläubigen heute zur Bibellesung aufzufordern und sie nicht zugleich mit der Arbeitsweise und den festen Ergebnissen der modernen Bibelwissenschaft vertraut zu machen. Denn gerade das, was dem einfachen Leser der Heiligen Schrift an diesem Buch Schwierigkeiten macht (ob bewußt oder unbewußt), wurde von den Exegeten schon längst auf die Stufe der bewußten und methodisch reflektierten Frage erhoben"[2] und in einer wissenschaftlich exakten Weise zu beantworten versucht. Die Ergebnisse, soweit sie bisher vorliegen, nötigen uns nicht nur alle Hochachtung vor dieser Wissenschaft ab, sondern sind geeignet, den Glauben an Jesus von Nazareth als den auferstandenen Christus in neuer Weise zu stützen.

Aus dem Bewußtsein heraus, es müsse Klarheit geschaffen werden über die Gültigkeit des Pauluswortes: „Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, dann ist auch unsere Predigt leer, leer auch euer Glaube" (1 Kor 15, 14), hat sich nicht nur eine heftige Kontroverse über die von Paulus proklamierte zentrale Bedeutung des Auferstehungsglaubens für das Christentum entzündet – eine Diskussion, die vor allem von protestantischen Dogmatikern geführt worden ist[3] –, sondern auch und vor allem die Exegeten haben erneut nach der historischen Verifizierbarkeit des Tatbestandes der Auferstehung Jesu überhaupt gefragt. Den Stand der Diskussion unter dieser einen Rücksicht – wieweit führen die Aussagen des Neuen Testamentes an Christi Auferstehung als an ein „historisches Faktum" heran – anzudeuten, ist die Absicht dieses Aufsatzes. Das weitere theologische Verständnis

---

1 „Der Spiegel" Nr. 6/1966 ff. – Um das Buch von Carmichael in seiner Fragwürdigkeit zu entlarven, genügt es zu wissen, daß sich die entscheidenden Behauptungen Carmichaels über Johannes den Täufer und Jesus bis in Einzelheiten hinein schon in dem heute fast vergessenen Buch von Robert Eisler: „Jesus der König, der nicht König wurde" (2 Bde., Heidelberg 1929/30) finden, ohne daß Carmichael die Entlehnungen als solche kennzeichnete. Auf diesen verblüffenden Sachverhalt machte Ernst Haenchen vor kurzem aufmerksam (Evangelische Welt 4/1966, 101 f.). Eislers Buch wurde damals der notwendigen wissenschaftlichen Kritik unterzogen und dann mit Recht – vergessen. Denn W. Bauer sah sich in der „Theologischen Literaturzeitung" (1930, 558–63) zu folgendem Gesamturteil gezwungen, das mehr oder weniger auch Eislers „moderne" Epigonen Carmichael und dessen Propagandisten trifft: „Ich scheide von E.s Buch mit dem aufrichtigen Bedauern, daß es eigentlich keine geeignete Grundlage für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung abgibt. Man kann seinen Offenbarungen gläubig lauschen oder sie verstockt verwerfen, aber man ist – wenigstens von mir gilt das – außer Stande, mit einem Manne ernstlich zu verhandeln, der fortgesetzt Vermutungen mit Feststellungen verwechselt, Einfälle für Gründe hält, Ausreden zu Beweisen erhöht, bei dem eine Behauptung die andere, dieser Machtspruch jenen stützen muß und dem alles Gefühl für die Bedingtheit der bestenfalls zu erzielenden Resultate abgeht. Was ihm sicher, ja selbstverständlich vorkommt, erscheint mir höchst ungewiß, mindestens unbeweisbar. Wie sollte da eine Einigung möglich sein. Das auszusprechen fällt mir nicht leicht. Ich hätte diesem zähen Erkenntnisdrang, diesem ungeheuren Fleiß, diesem fast märchenhaften Einzelwissen ein erfreulicheres Ergebnis gewünscht. Aber offenbar mußten diese Vorzüge durch einen Mangel an Selbstkritik und philosophischer Exaktheit erkauft werden, über den man nur mit den gleichen Superlativen reden kann."

2 G. Lohfink, Paulus vor Damaskus (Stuttgarter Bibelstudien 4, 1965) 7 f. In dieser kleinen, für jeden erschwinglichen Studie führt Lohfink den Leser in vorbildlicher Weise in das von der modernen Exegese erarbeitete Schriftverständnis ein.

3 Dazu etwa U. Kühn, Das Problem der zureichenden dogmatischen Begründung der christlichen Auferstehungshoffnung, in: Kerygma und Dogma 9 (1963), 1–17.

dieser „Auferstehung" und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben bleiben vorerst außer Betracht.

Die Frage nach dem „historischen Faktum" der Auferstehung Jesu wurde nicht zuletzt von einer Seite neu gestellt, von der man es am wenigsten erwartete: Eine „neue Phase der protestantischen Exegese und Dogmatik" ist eingetreten, „die in der Hauptsache von Schülern Bultmanns inauguriert ist und als Versuch einer Rückbesinnung und Rückwendung auf den Jesus der Geschichte gewertet werden muß[4] in betontem Gegensatz zu Bultmann selbst, der Jesus lediglich „ins Kerygma auferstanden" sein läßt. „Seine Auferstehung ist kein historisches Ereignis. Als historisches Ereignis kann nur der Glaube der ersten Jünger an seine Auferstehung bezeichnet werden ... Paulus hat freilich gemeint, das Kreuz und die Auferstehung als zwei einander in der Zeit folgende Ereignisse unterscheiden zu müssen und die Auferstehung als ein historisches Ereignis durch Zeugenaussagen feststellen zu können (1 Kor 15, 3–8)"[5]. Das aber ist für Bultmann der Versuch einer Mythologisierung, deren Versuchung der moderne Theologe widerstehen müsse. Demgegenüber weisen Bultmanns Kritiker nach, wie sehr seine Position von der umstrittenen Philosophie Heideggers bestimmt ist, von der aber Bultmann sagt, sie sei „nur eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein"[6]. Es scheint indes kaum biblisch empfunden, wenn „der wahre Zweck historischer Forschung ... die Entdeckung neuer Dimensionen – nicht in der Vergangenheit, sondern im Historiker selbst (ist). Die Ergebnisse dieser Begrenzung des Bereiches des historischen Erkennens sind drastisch, besonders die, die sich aus ihrer Anwendung auf den historischen Jesus ergeben. Dieser wird zum sokratischen Lehrer. Diese Methode wendet Bultmann in der neutestamentlichen Theologie immer so an, als sei sie weiter nichts als der erste, dauernde Ausdruck des eigentümlich christlichen Bewußtseins. Der Kern der Frage nach der äußeren Geschichte dieses Bewußtseins wird dabei umgangen."[7] So mehren sich im protestantischen Bereich die Stimmen, die ein nur philosophisch begründetes dogmatisches Frageverbot nach der Historizität der neutestamentlichen Ostergeschehnisse ablehnen, weil man der Meinung ist, der christliche Osterglaube sei nicht nur eine Variation der allgemeinen menschlichen Mutmaßung, es gebe ein Weiterleben nach dem Tode, sondern präzise das Bekenntnis, in Jesus von Nazareth habe sich diese Menschheitserwartung in einer alle Ahnungen übersteigenden Weise historisch faßbar konkretisiert: in seiner leiblichen Auferstehung. „Aber weil sie eine geschichtliche Offenbarungstat war, weil hier dennoch Augen etwas gesehen und Ohren etwas gehört haben, Herzen getroffen worden sind, weil dieses Geschehen

---

4 E. Schick, Die Bemühungen in der neueren protestantischen Theologie um den Zugang zu dem Jesus der Geschichte, insbesondere zum Faktum seiner Auferstehung, in: Biblische Zeitschrift 6 (1962) 256.

5 R. Bultmann, Glauben und Verstehen III (Tübingen 1960) 204 f.

6 Kerygma und Mythos I (Hamburg ³1954) 33.

7 Richard R. Niebuhr, Auferstehung und geschichtliches Denken (Gütersloh 1960) 55.

in Form von historisierenden Berichten auf uns gekommen ist, darum muß diese der Geschichte zugewandte Seite der Offenbarungstat auf ihre Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit geprüft werden. Wer darauf verzichtet und hinter die vorliegende Form des Osterkerygmas nicht zurückgehen will, mag zusehen, daß ihm das Osterkerygma und schließlich Ostern selbst nicht zum geschichtslosen Mythos werden, wodurch jeder noch so schönen ‚Theologie der Auferstehung'[8] der Boden fehlt. Der Verzicht einer naiven Orthodoxie, hinter die Berichte zurückzufragen, weil sie meint, die Berichte einfach als Tatsachenberichte nehmen und dem Glauben zur gehorsamen Annahme empfehlen zu können, ist uns durch die kritische Bibelforschung und durch ein evangelisches Glaubensverständnis ein für allemal verwehrt."[9]

Diese innerprotestantische Auseinandersetzung, bei der deutlich geworden ist, wie eine rationalistische, von Kant und vom Historismus herkommende Bibelkritik in einen irrationalen Kerygma-Glauben mündet, der dann wiederum auf Grund immanenter Gesetzlichkeiten ins Rationalistische, nämlich in Existentialphilosophie umschlägt, – diese Entwicklung ist von katholischer Seite durchaus nicht mit dem Bewußtsein verfolgt worden, es ginge sie selbst nichts an; es sind auch ihre Fragen, die dort verhandelt wurden und noch werden, und denen sich die katholische „Fundamentaltheologie" immer wieder zu stellen hat. Denn spätestens seit dem II. Vatikanum ist die Haltung einer „naiven Orthodoxie", die nicht weiter hinter die biblischen Berichte zurückfragt, innerhalb des Katholizismus zwar noch nicht überwunden, aber sie kann sich nicht mehr mit dem orthodoxen kirchlichen Bewußtsein identifizieren. Denn der Auftrag des Konzils lautet eindeutig: „Um aber die Absicht der Hagiographen zu ermitteln, muß man neben anderem auch die ‚literarischen Gattungen' beachten. Denn die Wahrheit wird in Texten von unterschiedlich geschichtlicher Art oder in prophetischen oder dichterischen Texten oder in anderen Redegattungen auf je andere Weise dargelegt und ausgedrückt. Weiterhin hat der Erklärer nach dem Sinn zu forschen, den der Hagiograph auf Grund einer ganz bestimmten Lage, seiner Zeit und Kultur entsprechend, mit Hilfe der damals üblichen literarischen Arten hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat. Will man nämlich richtig verstehen, was der heilige Verfasser hat aussagen wollen, so muß man auf jene angestammten Weisen des Empfindens, Sprechens und Erzählens achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten und die damals im menschlichen Zusammenleben allgemein üblich waren."[10]

Nimmt man zu diesen Richtlinien jene hinzu, daß man „auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achte"[11], dann ergibt sich für die Frage nach der Historizität des Ostergeschehens als erstes, daß es – so sehr es in seiner Art einzigartig

---

8 Anspielung auf W. Künneth, Theologie der Auferstehung, ein seit 1933 wiederholt aufgelegtes Standardwerk.
9 H. Graß, Ostergeschehen und Osterberichte (²1962) 13.
10 Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung vom 18. November 1965, Nr. 12. 11 Ebd.

ist – dennoch nicht nur im Horizont des gesamtbiblischen Glaubens an ein leibhaftiges Weiterleben nach dem Tode gesehen werden muß (obzwar auch dieser Glaube seine innerbiblische Geschichte und Entfaltung gehabt hat), sondern darüber hinaus im Horizont der menschlichen Überlebenshoffnung überhaupt. Die Vorstellung von einer Art leibhaftiger Auferstehung – für wann und wie man das auch immer verstanden haben mag – ist eine historisch faßbare Größe und als solche die Vorbedingung dafür gewesen, daß die Zeugen der Erscheinungen Christi diese auf Auferstehung hin interpretieren konnten. Es wird schwer fallen, nachzuweisen, dieses Vorverständnis sei nur ein zeitgebundenes gewesen, gehöre dem mythologischen Zeitalter an und sei heute nicht mehr möglich, weshalb sich die Verkündigung der Auferstehung erübrige, da sie keine Chance habe, „anzukommen". Wahrscheinlicher ist, daß wir es bei dem Selbstverständnis des Menschen als eines Wesens, das selbst den Tod noch „überleben" möchte, mit einer Grunderfahrung des Humanen überhaupt zu tun haben, die zwar zeitweilig zurückgedrängt und überdeckt werden kann, aber nicht gänzlich verschwindet. Dafür, daß es sich so verhält, spricht nicht zuletzt das Interesse, mit dem gegenwärtig die Auferstehungsfrage diskutiert wird. Es ist nicht zuerst ein christliches, sondern ein allgemein menschliches Problem. Moderne Skeptiker sind kein Gegenbeweis, sie hat es bereits zu biblischer Zeit gegeben, wie die Sadduzäer oder jene Kreise, gegen die Paulus 1 Kor 15 polemisiert und denen wir seine uns unersetzlich gewordene „Osterpredigt" verdanken.

Doch was das Christentum begründet hat, ist nicht eine vielleicht besonders intensive, aber doch bloße Hoffnung auf Auferstehung, sondern die Erfahrung einer bereits geschehenen. Daß die Urkirche sich so versteht, nämlich ganz von den Erscheinungen des Herrn her, die einigen zuteil geworden sind, wird von keinem Exegeten bestritten. Das Neue Testament ist, weil von Ostern her, so auch auf Ostern hin geschrieben worden, und es ist angesichts dieses Tatbestandes nicht recht zu begreifen, wenn sich Theologen noch darüber streiten, inwieweit das Auferstehungskerygma ins Zentrum der christlichen Botschaft gehöre[12]. Eine andere Frage ist, ob hinter diesem Auferstehungsglauben eine Auferstehungstatsache steht, oder ob wir in der Geschichte von der Auferstehung Jesu nur die legendenhafte Konkretisierung einer Idee sehen dürfen, wie Bultmann das etwa im Hinblick auf das Johannesevangelium ausführt: „Daß mit dem Kreuz Jesu Werk abgeschlossen ist und keiner Ergänzung durch eine körperliche Auferstehung bedarf, sagt das letzte Wort, das Johannes dem am Kreuz Sterbenden in den Mund legt: ‚Es ist vollbracht!' (19, 30). Wenn er nachher, der Tradition folgend, noch Ostergeschichten bringt, so mag man darüber streiten, ob oder wie weit er an die objektive Realität der erzählten Ereignisse glaubt; jedenfalls sind sie ihres Charakters als historischer, die Auferstehung Jesu beglaubigender Ereignisse entkleidet worden durch das letzte Wort des Auferstandenen: ‚Heil denen, die nicht sehen und doch glauben!'

12 Über die Kontroverse s. U. Kühn a.a.O.

(20, 29)." [13] Wie ein, was biblische Textanalysen angeht, sonst so kritischer Wissenschaftler den Evangelisten Johannes in diesem Punkt so mißverstehen kann, ist nur aus einem Vorurteil gegen die Möglichkeit einer historisch lokalisierbaren Auferstehung Jesu zu erklären. Hans Graß, ein im übrigen durchaus „liberaler" und kritikfreudiger Exeget, erwiderte Bultmann: „Hätte Johannes (Kritik) in Bultmanns Sinne üben wollen, dann hätte er sein Evangelium besser mit einem kerygmatischen Epilog, ähnlich dem Prolog, geschlossen, nicht aber mit dieser Kette von Ostergeschichten. Die Kritik des abschließenden Herrenwortes trifft Thomas, nicht aber das Wunder der leibhaftigen Präsenz, die der Herr Maria wie den anderen Jüngern anstandslos gewährte. Sie trifft Thomas, weil er das Wunder forderte, und sie trifft in Thomas alle Zweifler, die sich nicht daran genügen lassen wollen, daß sie nicht zu dem Kreis gehören, dem sich der Auferstandene leibhaftig darbot, und die nun glauben sollen auf Grund des Zeugnisses: Wir haben den Herrn gesehen!" [14]

Zugegeben, daß die Tendenz des Neuen Testamentes und vor allem der Osterberichte eindeutig ist, nämlich die leibliche Auferstehung Jesu zu verkündigen – welche Garantie gibt es, daß es mehr ist als nur eine Tendenz? Überzeugen uns etwa die Osterberichte der Evangelien in sich genommen? Im Gegenteil, auf den ersten Blick weisen sie soviele Ungereimtheiten und Widersprüche im Detail auf, daß diese Unstimmigkeit auch auf das abzufärben scheint, was die Erzählungen uns nahelegen wollen und worin sie übereinkommen: „Ihr sucht Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden" (Mk 16, 6; Mt 28, 6; Lk 24, 7). Hätten wir nur die Grabes- und Erscheinungsgeschichten der Evangelisten, wir täten uns im Zeitalter der historisch-kritischen Bibelforschung schwer, in ihnen das persönliche Bekenntnis von einem Augenzeugen der Auferstehungswirklichkeit Christi zu vernehmen. Aber die moderne Exegese hat uns nicht im Stich gelassen. Sie erst hat uns den Wert jenes Textes schätzen gelehrt, der mit völliger Sicherheit von einem Manne stammt, der von sich behauptet, er habe jenen Totgeglaubten auch noch gesehen, nachdem der zuvor „dem Kephas (Petrus) erschienen ist, danach den Zwölf; danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten bis jetzt geblieben sind, einige sind aber auch entschlafen; danach erschien er dem Jakobus, darauf allen Aposteln; zuletzt von allen, wie der Fehlgeburt, erschien er auch mir" (1 Kor 15, 5–8). Angesichts dieses Zeugnisses, das aus dem Jahre 56/57 stammt, gibt es keine Ausflüchte. „Fatal" hat Bultmann dieses paulinische Bekenntnis genannt; denn daß Paulus ein historisches Ereignis meint, daran ist nicht zu zweifeln; bleibt nur anzunehmen, Paulus sei einer Täuschung zum Opfer gefallen (womit aber der ganze Paulus fällt, hätte er doch dann sein Lebenswerk auf „Täuschung" gebaut), oder er habe einfachhin geschwindelt (was seinem Charakter, soweit ihn seine Schriften spiegeln, völlig entgegensteht). Doch

---

13 A.a.O. 205. 14 A.a.O. 72.

selbst wenn das paulinische Selbstzeugnis Glauben verdient, wie steht es mit den Erscheinungen der anderen, von denen er uns berichtet? Beruhen diese Kenntnisse auf zuverlässiger Information, so daß sie das Selbstzeugnis des Paulus zu stützen vermögen und die Täuschungshypothese immer unwahrscheinlicher machen (schwindet deren Chance doch mit der Zahl der zu verschiedener Zeit und an verschiedenen Orten „Getäuschten")? „Vor allen Dingen habe ich euch überliefert, was ich selbst überkommen habe", hebt Paulus feierlich an, und was er nun anschließt, ist nichts anderes als ein bereits zur Formel erstarrtes urchristliches Auferstehungsbekenntnis, dessen aramäische Formulierung im griechichen Paulustext noch durchscheint, wie Wort- und Stilanalysen gezeigt haben. Hans Graß bemerkt dazu: „Die Bekehrung des Paulus wird im allgemeinen auf das Jahr 33 oder bald danach angesetzt, der Tod Jesu auf das Jahr 30. Übernahm Paulus schon bald nach seiner Bekehrung die kerygmatische Formel, so war diese schon im ersten Jahrfünft nach Jesu Tod vorhanden. Und selbst wenn sie erst später geprägt und von Paulus übernommen worden wäre, dann kann sie doch nicht der Kunde widersprechen, die Paulus bei seinem ersten Besuch in Jerusalem drei Jahre nach seiner Bekehrung von Petrus und Jakobus empfing. Wir kommen also mit dem Auferstehungszeugnis des Paulus ganz nahe an die Ereignisse heran. Die im Kerygma enthaltenen geschichtlichen Angaben sind damit aufs beste gesichert . . . Das älteste uns erreichbare Auferstehungskerygma hat demnach wahrscheinlich gelautet: ‚Christus ist für unsere Sünden gestorben nach der Schrift und wurde begraben und ist auferstanden am dritten Tage nach der Schrift und wurde gesehen von Kephas, dann von den Zwölfen.' " [15]

Wie auch die Erscheinungsweise des auferstandenen Jesus im einzelnen zu interpretieren ist, ob massiv-realistisch, wie es uns die Evangelienberichte nahelegen, oder mehr im Sinne einer „objektiven Vision" [16], wie Lukas uns die Erscheinung vor Paulus in der Apostelgeschichte darstellt[17], eine Interpretation des Osterkerygmas wollen alle Texte des Neuen Testaments mit Vehemenz ausschalten: die der „subjektiven Vision" (der Einbildung) und die der mythologischen Redeweise, die den damaligen Gebildeten schon durchaus bekannt war (man denke nur an die Angriffe der hellenistischen Skeptiker gegen die Religionsmythen). Gerade weil die neutestamentlichen Autoren, hinter denen von Aposteln und Apostelschülern geleitete Ortsgemeinden mit entsprechender Tradition stehen, „entmythologisieren-

---

15 A.a.O. 95/96.

16 „Insofern mit ihr die Tatsächlichkeit der Auferstehung geleugnet wird, der Leichnam Jesu im Grabe verbleibt oder mit den Erscheinungen nur eine unbestimmte Lichtwirkung und nicht der Herr selbst gemeint ist, ist diese Theorie unzureichend und abzuweisen. Als objektive Visionen kann man jedoch die Erscheinungen bezeichnen, insofern es der wirkliche Herr ist, der ihnen eben ‚erscheint'. Er muß, um von menschlichen Sinnen erfaßt werden zu können, eigens sichtbar werden, wie Petrus sagt: Gott ‚gewährte ihm, sichtbar zu werden' (Apg 10, 40)." W. Trilling, in: Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in 39 Thesen, hrsg. v. W. Kern, Fr. J. Schierse und G. Stachel (Würzburg ²1963) 237.

17 Wobei allerdings zu beachten ist, daß Lukas die Tendenz hat, die Erscheinung vor Paulus nicht mehr als Ostererscheinung zu charakterisieren. Dazu Lohfink a.a.O. 85 ff.

den" Interpretationsversuchen bereits in ihrer Zeit begegnen, sind sie – für unsere Begriffe – bis hart an die Grenze des Erträglichen gegangen, um solchen das Osterkerygma aushöhlenden Tendenzen ebenso tendenziös entgegenzuwirken, nur mit dem wesentlichen Unterschied, daß die Evangelisten sich von der historischen Tatsache dazu gezwungen fühlten, während man sich heute zu häufig nur auf sein eigenes Selbstverständnis beruft, das man für das moderne überhaupt hält und zum Maßstab für das erhebt, was vor zweitausend Jahren möglich war oder nicht.

Die Tendenzen nun, mit der die Evangelisten (Markus etwa zehn, Matthäus vielleicht fünfzehn, Lukas wohl zwanzig und Johannes etwa vierzig Jahre nach dem 1. Korintherbrief, 56/57 n. Chr.) ihre Berichte zusammengestellt haben, indem sie Lokaltraditionen darüber, „wie es wirklich gewesen ist", sammelten, verglichen, ausschieden, überarbeiteten; indem sie voneinander abschrieben und gewisse vage Andeutungen szenisch ausgestalteten, wobei sie keine Bedenken hatten, die sowieso im einzelnen nicht so verläßlichen Geschichten einer theologischen, pädagogischen oder apologetischen Absicht zuliebe abzuändern und frei zu gestalten, – die Haupttendenzen dieser urkirchlichen, im Dienst am Osterkerygma stehenden Schriftstellerei sind von den Exegeten herausgearbeitet worden: „Grundmotiv aller Geschichten ist das Zeugnis, das die Urchristenheit von Anfang an verkündigte: Er ist wahrhaftig auferstanden. Dieses Grundmotiv entfaltet sich in verschiedenen Einzelmotiven: a) Die Ostergeschichten aller Evangelien wollen nicht nur die Realität, sondern die Leibhaftigkeit der Auferstehung beweisen. Nicht ein Geist, sondern einer, der ‚Fleisch und Bein' hatte, erschien . . . Die Geschichten vom leeren Grabe werden nicht aus einem historisierenden Interesse erzählt, sondern um die Leibhaftigkeit der Auferstehung zu unterstreichen . . . b) Der urchristliche Schriftbeweis für die Notwendigkeit des Leidens, Sterbens und Auferstehens Christi wird durch den Auferstandenen selbst legitimiert. In der christologischen Erschließung des Alten Testaments und seiner Heilsgeschichte will die Gemeinde nur seinem Vorgang gefolgt sein. c) Die Weltmission soll durch den direkten Auftrag des Auferstandenen legitimiert werden. d) Einzelne Züge der liturgischen und kultischen Praxis werden auf den Auferstandenen zurückgeführt, so der trinitarische Taufbefehl. Die Gegenwart des Herrn beim Abendmahl wird durch die österlichen Mahle dargestellt und bestätigt. e) Bestimmte kirchliche Vollmachten und ‚Ämter' werden durch die Osterereignisse begründet. f) Zu den kerygmatischen Motiven kommen apologetische und polemische. Die Betonung der Leibhaftigkeit der Auferstehung ist antidoketisch, antispiritualistisch, bloßen Visionstheorien abhold. Natürliche und verleumderische Erklärungen der Auferstehung werden abgewiesen, zufällige Leichenentfernung und bewußter Leichenraub werden ausgeschlossen. g) Deutlich, wenn auch meist wohl unbewußt, wirkt die Tendenz, die Jünger zu entschuldigen." [18]

---

18 H. Graß a.a.O. 92.

Kommt man von Paulus her und liest die Osterberichte der Evangelien kritisch, wird man inne, daß sie uns weniger neue historische Einzelheiten über das Ostergeschehen mitteilen. Sie können uns vielmehr in plastischer Weise vor „Aufklärern" warnen, die rationalistische Bibelkritik treiben, ohne zu merken, wie sie dazu durch Irrationales, durch Ressentiment oder unaufgearbeitetes falsches philosophisches Apriori getrieben werden.

ZEITBERICHT

Misereor und Adveniat in Brasilien – Priesterausbildung für Südamerika in Spanien – Die Kampftruppe der Sowjetpresse – Zum achten Mal Aktion Misereor

Misereor und Adveniat in Brasilien

Die deutschen Hilfswerke Misereor und Adveniat sind bei Christen und Nichtchristen wohl bekannt. Man spricht von ihnen mit Achtung und Dankbarkeit. Sicher ist, daß die Spenden der vergangenen Jahre eine geistliche und geistige Wirkung hatten, die den Wert der materiellen Gaben weit übertrifft.

Die Tatsache großzügiger Hilfe aus Deutschland hat der Geistlichkeit in Brasilien die Verbundenheit mit der Weltkirche ganz konkret bewiesen. Daß man sich für die kirchliche Arbeit in Brasilien so sehr interessierte und freiwillig derartige Opfer brachte, hatte man dort kaum erwartet. Da die Seelsorgsgeistlichen an eine ziemliche Isolierung in ihrer Arbeit gewöhnt waren, hat sie die Hilfsbereitschaft der deutschen Katholiken zunächst überrascht. Allein das Wissen von der Existenz solcher Werke hat das Gefühl der Isolierung gelockert und vielen in ihrer Arbeit Mut gemacht. So wurde zunächst ein geistlicher und unschätzbarer Erfolg erzielt.

„Misereor" und „Adveniat" haben auch das Bild vom deutschen Wirtschaftswunder in vorteilhafter Weise korrigiert. Die Berichte von Zeitungen und Reisenden über die wirtschaftlich leistungsfähige Bundesrepublik waren dazu angetan, diese im Licht des materiellen Wohlstandes zu verzeichnen und das Gefühl des eigenen Mangels hervorzuheben. Die Initiative deutscher Katholiken zu großzügiger Hilfe hat aber nachhaltig demonstriert, daß neben wirtschaftlichen auch andere Interessen in Deutschland lebendig sind. Die Wirkung dieser stillen und ungewollten Demonstration ist groß. Sie hat das Ansehen der Bundesrepublik in kirchlichen und außerkirchlichen Kreisen gefördert und den deutschen Geistlichen, die in Brasilien tätig sind, moralische Unterstützung geboten. Diese haben außerdem das Gefühl, in stärkerer Verbindung mit ihrer deutschen Heimat zu bleiben. In Brasilien wurde der Wunsch geäußert, die geistige und geistliche Wirkung von

Misereor und Adveniat den Katholiken in Deutschland besser bekannt zu machen. Der Wunsch entspricht einer tief empfundenen Dankbarkeit.

Die gewährten Zuschüsse betreffen die verschiedensten Formen kirchlicher Arbeit. Sie gelten Schulen, Kirchen und Krankenhäusern, Seminarien, Bildungszentren, landwirtschaftlichen und technischen Einrichtungen. Bei guter Planung und der in den Missionen im allgemeinen üblichen Bescheidenheit kann mit relativ geringen Mitteln ein ziemlicher Effekt erzielt werden. Projekte, die der finanziellen Mittel wegen nicht realisierbar waren, werden nun in Angriff genommen, oder liegengebliebene Bauten werden rasch durchgeführt. Zwei Beispiele:

Die philosophisch-pädagogische Fakultät der Kapuziner in Ijui mußte wegen des Ausbleibens finanzieller Hilfen drei Jahre lang still liegen. Adveniat-Gelder machten die Fortsetzung des Studienbetriebes möglich. Das Kapuziner-Seminar in Veranopolis wurde in siebenjähriger Arbeit von nur einem Maurer und einem Zimmermann erbaut. Eine Adveniatspende erlaubte nun die rasche Fertigstellung des ersten Bauabschnitts und die Unterbringung von 400 Schülern.

Die Misereor- und Adveniatgelder sind zu einem wichtigen Faktor im kirchlichen und sozialen Aufbau Brasiliens geworden. Man rechnet damit, daß die großzügige Hilfe der deutschen Katholiken in Zunkunft nicht ausbleibt. Planungen für den Ausbau der Seelsorge und die wirtschaftliche Erschließung des Nordostens sollen den Zentralen in Deutschland demnächst vorgelegt werden; sie wären nur mit Hilfe von Misereor bzw. Adveniat zu verwirklichen. Hervorgehoben wird die Tatsache, daß es dank des Einsatzes und der Kenntnis der dortigen Bischöfe, Priester und Ordensleute bei Misereor und Adveniat nur selten zu Fehlinvestitionen kommt. Größere Sicherheit wäre wohl noch zu erreichen, wenn die Zentralen der beiden Hilfswerke sich mehr als bisher der Erfahrung der in Brasilien ansässigen deutschen Katholiken und ihrer Seelsorger bedienen wollten.

Im übrigen haben diese Werke so sehr beeindruckt, daß man beschlossen hat, den Geist der Unternehmung fortzuführen. Es wurde eine „Campanha da Fraternidade", ein „Feldzug der Brüderlichkeit" ausgerufen. Vermögende Bistümer und Gemeinden sollen den ärmeren durch freiwillige Abgaben zur Seite stehen. „Wir wären glücklich", sagte ein Bischof, „wenn wir Deutschland auf diese Weise nachahmen könnten."

Priesterausbildung für Südamerika in Spanien

Schon unter dem Pontifikat Pius' XII. wurden Initiativen ergriffen, um dem unbeschreiblichen Priestermangel in Lateinamerika zu steuern. Es sollte, wenn irgend möglich, ein innerkirchlicher Lastenausgleich erstrebt werden. Der Blick richtete sich auf Spanien, das viele Priester und einen zahlreichen Priesternachwuchs besitzt und durch Geschichte und Sprache mit dem südamerikanischen Kontinent verbunden ist. Die spanischen Priester schienen besonders geeignet, sich in die Seelsorge Südamerikas einzuarbeiten und die Besonderheiten der Bevölkerung zu verstehen.

Im Jahr 1950 wurde in Spanien ein Priesterhilfswerk für Südamerika (Obra de Cooperacion Sacerdotal Hispanoamericana) gegründet. Die Organisation, die zur Zeit unter der Leitung von Erzbischof Morcillo arbeitet, besitzt in Madrid zwei Häuser, in denen sich Priester und Priesteramtskandidaten für den Einsatz in Südamerika rüsten. Diese Priester bzw. Priesteramtskandidaten werden einen zeitlich begrenzten Einsatz in Südamerika leisten, allerdings erst nach gründlicher theoretischer Vorbereitung und möglichst mehrjähriger Erfahrung in der Seelsorge ihres Heimatlandes. Um die besonderen Belastungen der Seelsorge in Südamerika zu überwinden, haben sich die spanischen Priester auf den Einsatz in einer priesterlichen Gemeinschaft (Equipe) eingestellt. Im Rahmen des Hilfswerkes haben bestimmte spanische Diözesen ein Patronat für eine oder

mehrere Diözesen Lateinamerikas übernommen. Jedes Jahr werden mehrere hundert Priester – 1963 waren es 300 – nach Lateinamerika entsandt.

Alle mit dem Priesteraustausch zusammenhängenden Fragen werden vom Hilfswerk gründlich geregelt, nachdem die Organisation über eine mehrjährige Erfahrung verfügt. Es hat sich eine Organisation entwickelt, die an Bedeutung und Großzügigkeit innerhalb der Weltkirche ihresgleichen sucht. Das deutsche Hilfswerk Adveniat und das spanische Hilfswerk scheinen sich zu ergänzen, denn die Ausbildungsgelder für die spanischen Priester werden zu einem beachtlichen Teil von „Adveniat" aufgebracht.

Die Kampftruppe der Sowjetpresse

Im Jahr 1965 wurden in der Sowjetunion einige neue Zeitungen und Zeitschriften ins Leben gerufen. Die neue Monatschrift „Genetika" z. B. erhielt die Aufgabe, sich mit den überholten Ansichten Lyssenkos auseinanderzusetzen. Von Stalin und Chruschtschow gefördert, hatte Lyssenko durch seine Theorien der sowjetischen Landwirtschaft erheblichen Schaden zugefügt. Seit dem 1. Januar 1966 erscheint für die fast zwei Millionen Sowjetdeutschen als dritte deutschsprachige Zeitung zweimal wöchentlich „Freundschaft" (Erscheinungsort Alma Ata in Kasachstan).

Viel wichtiger ist jedoch die Förderung der Rayon-Zeitungen (der Rayon kann etwa mit unserem Landkreis verglichen werden). Das Parteiorgan „Prawda" berichtete in seinem Leitartikel (4. 4. 1965) „Kampftruppe der Sowjetpresse", daß zu diesem Zeitpunkt 1700 Rayon-Zeitungen in einer Auflage von mehr als zehn Millionen Exemplaren existierten.

Ende 1964 gab es in der Sowjetunion – nach offiziellen Angaben – 1666 Rayon- und Kolchos-Sowchos-Zeitungen mit einer Auflage von mehr als zehn Millionen Exemplaren. Zahlenmäßig hatte sich also bis April 1965 nicht viel geändert. Seit Ende 1964 wurden jedoch die Kolchos-Sowchos-Zeitungen in Rayon-Zeitungen verwandelt, d. h. stärker der Parteiorganisation untergeordnet.

In der Augustnummer 1965 teilte das Fachorgan „Sowjetskaja petschaty" (Sowjetpresse) mit: „Zur Zeit erscheinen im Lande mehr als 2300 Rayon-Zeitungen und mehr als 100, die gleichzeitig Rayon- und Stadtzeitungen sind. Die Rayon-Zeitungen werden, wie bekannt, seit dem Frühjahr dieses Jahres herausgegeben. Der Prozeß ihrer Gründung ist noch nicht überall abgeschlossen, ihre Zahl wird wachsen."

Die Förderung der Rayon-Zeitungen geht auf einen Beschluß des März-Plenums 1965 des Zentralkomitees der KPdSU zurück. Dieses Plenum beschäftigte sich mit den „unabdingbaren Maßnahmen zur Weiterentwicklung der Landwirtschaft". Dem März-Plenum war das November-Plenum 1964 des Zentralkomitees der KPdSU vorausgegangen. Das Novemberplenum machte die Zweiteilung des Parteiunterbaus (Industrie und Landwirtschaft), die Chruschtschow herbeigeführt hatte, wieder rückgängig. Im Rayon wurde die territoriale Parteiorganisation wiederhergestellt.

Völlig folgerichtig mußte sich das auch im Pressewesen auswirken. Einmal wurden die Gebiets-Zeitungen angewiesen, die Parteiorganisationen entschiedener zu unterstützen. Der Hauptakzent lag und liegt jedoch bei der Rayon-Presse. In mehreren Leitartikeln beschäftigten sich „Prawda" und „Iswestija" mit diesen Organen, die vor allem der Landwirtschaft beistehen sollen.

Eine nicht abreißende Kette von Parteikonferenzen und Journalistentagungen befaßte und befaßt sich mit folgenden Themen: Ausbildung geeigneter Journalisten, Herstellung lebendiger Zeitungen, atheistische Propaganda, enge Zusammenarbeit der Rayon-Zeitungen mit den Partei-

organisationen usw. Es erscheint keine Ausgabe der „Sowjetskaja petschatj", die nicht auf die Rayon-Presse eingeht.

Die Auflagenhöhe der einzelnen Rayon-Zeitungen liegt unter 5000 Exemplaren. Zugegebenermaßen verhindert der Papiermangel eine Auflagensteigerung. Die Redakteursposten werden durch die Parteiorganisationen besetzt, die auch den Inhalt prüfen, wie aus dem Leitartikel der „Prawda" vom 4. 4. 1965 hervorgeht.

Der Mangel an Zeitungspapier konnte bisher nicht überwunden werden.Trotzdem erscheint die „Iswestija" seit dem 1. Juli 1965 nicht nur am Sonntag, sondern auch am Donnerstag mit sechs Seiten. „Prawda" erscheint seit dem 1. Oktober 1965 am Sonntag, Mittwoch und Freitag mit je sechs Seiten. Die „Prawda" hat 1965 mehrfach auf den Mangel an Zeitungspapier hingewiesen. Die Schuld wird teilweise veralteten technischen Einrichtungen gegeben.

Trotzdem wurde am 1. September 1965 mit einer Werbeaktion für alle Zeitungen und Zeitschriften begonnen. Die „Prawda" (27. 8. 1965) forderte in einem Leitartikel alle Parteiorganisationen auf, sich für die Abonnentenwerbung einzusetzen.

Einzelne Organe haben „kühne" Werbeexperimente gemacht. Die Gebiets-Zeitung „Leninskij putj" (Lenischer Weg) verwendete als Blickfang das Foto eines weinenden Kindes, um im Begleittext das Abonnement zu empfehlen. Ein Überblick über den Erfolg der Werbeaktion ist noch nicht möglich. Voraussichtlich werden die Zentralorgane ihre Auflage weiter steigern können. Einem Hinweis der Zeitschrift „Nauka i schisn" (September 1965) kann man entnehmen, daß die durch die Werbung erreichte Auflage für das Jahr 1966 konstant bleiben soll. Eine Verschiebung durch neu hinzukommende Abonnenten wäre dann nur durch die Verringerung der Kiosk-Exemplare auszugleichen.

Zum achten Mal Aktion Misereor

Die Aktion Misereor wurde als Fastenopfer der deutschen Katholiken „gegen Hunger und Krankheit in der Welt" im August 1958 von der Fuldaer Bischofskonferenz auf Vorschlag von Kardinal Frings beschlossen und in der Fastenzeit 1959 zum ersten Mal durchgeführt. Seitdem wird jährlich am Passionssonntag in allen katholischen Kirchen der Bundesrepublik und Westberlins in den Gottesdiensten das Fastenopfer eingesammelt. Die Sammlung, der jeweils ein gemeinsamer Aufruf der Bischöfe vorausgeht, obliegt den einzelnen Diözesen. Das bisherige Aufkommen beträgt 330 Millionen DM. Aus diesen Mitteln wurden bis zum 14. Oktober 1965 rund 3829 Projekte verschiedener Größenordnung mit einem Gesamtvolumen von 330 Millionen DM bewilligt. Damit sind alle eingegangenen Spendenmittel in voller Höhe den verschiedensten Projekten zugewiesen worden. Die darüber hinaus angefallenen Verwaltungs- und Werbekosten wurden aus Zinsen gedeckt. Zu diesen Projekten gehören u. a. 196 landwirtschaftliche und 294 handwerkliche Ausbildungsstätten, 529 Krankenhäuser und Krankenstationen, 49 Krankenpflegeschulen, 209 Haushaltungsschulen , 110 Wasserbeschaffungsprogramme und 31 Aussätzigenzentren. Von diesen Mitteln entfielen auf Asien und Ozeanien rund 107 Millionen DM, auf Lateinamerika rund 98 und auf Afrika rund 88 Millionen DM. Für Stipendien und internationale Institutionen wurden rund 25 Millionen, für Ausbildungshilfen für Übersee knapp 12 Millionen DM ausgegeben.

Auch für das Fastenopfer 1966 erreichte die Geschäftsstelle Misereor in Aachen wieder eine große Anzahl Hilfegesuche aus den Notstandsgebieten der ganzen Welt, genau 2138 neue Projektanträge mit einem Antragsvolumen von über 250 Millionen DM. Davon wurden 810 Projekte in

die engere Wahl genommen. Dazu gehören 20 Trinkwasser- und Bewässerungsprogramme, 121 Krankenhäuser, Behandlungsstationen und Pflegeschulen, 127 landwirtschaftliche und handwerkliche Ausbildungsstätten und 542 Projekte, bei denen in den unterschiedlichsten Notsituationen die Voraussetzungen zu einer gewissen Selbsthilfe geschaffen werden sollen. Der Bedarf für die vordringlichsten Projekte beträgt etwa 22 Millionen DM. Die von der Fuldaer Bischofskonferenz eingesetzte Bischöfliche Kommission wird schon am 16. Mai zusammentreten, um die Verteilung der eingegangenen Fastenspenden vorzunehmen.

Die Bischöfliche Kommission, der die oberste Leitung des Werkes obliegt, steht unter dem Vorsitz von Kardinal Frings, und besteht aus Erzbischof Schäufele von Freiburg, Bischof Hengsbach von Essen, Bischof Pohlschneider von Aachen und Bischof Schröffer von Eichstätt. Sie tritt in der Regel vier- bis sechsmal im Jahr zusammen. Die Entscheidung über Hilfsmaßnahmen unter 30 000 DM erfolgt im schriftlichen Verfahren, über Hilfsmaßnahmen in Katastrophenfällen telegrafisch oder telefonisch. Zu Gesuchen, die einen Betrag von 30 000 DM übersteigen, wird vor der Entscheidung der Beirat des Werkes gutachtlich gehört. Dem Beirat gehören an: Generalvikar Krautscheid von Essen als Vorsitzender, Prälat Mund als Vertreter der päpstlichen Werke der Glaubensverbreitung, Generalsekretär Hüßler als Vertreter des Deutschen Caritasverbandes, Frau Lücker als Vertreterin des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, Rechtsanwalt Knott als Vertreter des Bischöflichen Hilfswerkes, ferner je ein Experte für die verschiedenen Fachgebiete wie Genossenschaftswesen, Gesundheitswesen, Landwirtschaft oder Wirtschaftsfragen.

UMSCHAU

Gilot-Picasso: Die Zerstörung eines Mythos

Pablo Picasso ist wohl der bedeutendste Maler des 20. Jahrhunderts. „Er malt die Legende von unserem Dasein im Hier und Jetzt. Er hebt die Kunst zu nie erreichten Höhen." So lesen wir bei Werner Haftmann. Er sucht „in seinem Inneren die Abbilder von Wahrheiten", die noch „die Frische einer ersten Offenbarung haben". So schreibt Maurice Raynal. Diese einzigartigen Qualifikationen, die den Maler geradezu mit einem Mythos umgeben, rechtfertigen es, sich auch für das Leben und die Arbeitsweise des großen Spaniers zu interessieren. Deshalb wurde das Buch von Françoise Gilot „Mein Leben mit Picasso" zu einem solchen Erfolg[1]. Es versprach einen Schlüssel zu dieser von Geheimnissen umwitterten Künstlerpersönlichkeit. Von den einen wurde das Buch nach Intimitäten, von den andern nach Geheimrezepten der Kunst abgesucht. Sicher finden wir darin ausgezeichnete Beiträge zum künstlerischen Schaffen Picassos. Wer glaubt, gewisse Eskapaden dort eingeblendet zu sehen wie in einem schlechten Film, wird weniger auf seine Rechnung kommen. Der eigentliche Wert dieses – übrigens sehr gut gearbeiteten – Buches liegt auf einem ganz anderen Gebiet: Hier wird ein moderner Mythos zerstört. So hat das Werk und das Leben, das in ihm sichtbar wird, für jeden von uns eine besondere Bedeutung.

---

1 Françoise Gilot und Carlton Lake: Leben mit Picasso. München: Kindler 1965. 362 S., davon 28 Bildseiten. Lw. 24,50.

Das Leben des Künstlers

Françoise Gilot war ungefähr 21 Jahre alt, als sie sich 1942 entschloß, zu dem sechzigjährigen Picasso zu gehen. Die Schwierigkeiten in der Familie haben nicht wenig zu diesem Entschluß beigetragen. So hatte das Mädchen vorher die Beziehungen zu ihrem Vater, der sie von Psychiatern behandeln ließ, abgebrochen. Andrerseits wußte Françoise schon damals von den wechselnden Verhältnissen Picassos zu Frauen. Bei einer ersten Begegnung mit Picasso im „Catalan", einem Restaurant bei Notre Dame in Paris, saß Dora Maar noch mit dem Spanier zusammen (11).

Picasso war damals schon ein alter Mann. Er mußte damit rechnen, daß ein junges Mädchen eine solche Verbindung vielleicht nicht durchhalten könnte. Was ihn trotz dieser Einsicht zu der Liaison gebracht hat, war – wenn man von der Jugend und Schönheit des Mädchens absieht – die geradezu schrankenlose Anerkennung und Förderung seiner Kunst, die Françoise ihm entgegenbrachte. Bei ihr war es – wenn man ihre persönliche und gesellschaftliche Note nicht in Rechnung setzt – die Größe des Werkes, die sie zu diesem nicht eben gewöhnlichen Schritt veranlaßte. Der Ruhm des Künstlers, nicht der Mensch oder gar der alte Mann, zog sie zu Picasso. Beide wurden also von sachlichen Beweggründen bestimmt. Diese objektiven Bezüge rechtfertigen es, über die Intimsphäre der beiden Menschen zu sprechen. Wenn gewisse Vorgänge im Leben des Künstlers anhand der vorliegenden Publikation geschildert werden, sollen keine moralischen Qualifikationen ausgeteilt werden. Ein Urteil über gut und böse bei anderen überläßt man besser einer höheren Instanz. Dazu kommt, daß wir, trotz des Hinweises auf das „absolute Gedächtnis" von Françoise Gilot durch Carlton Lake (7), die Historizität der Vorgänge und Aussprüche nicht völlig kontrollieren können. Hier sollen deshalb nur die für uns und unsere Zeit wesentlichen Motive herausgearbeitet werden. Diese den Zeitgeist bestimmenden Motive finden wir im Leben und Werk Picassos auf Schritt und Tritt. Es ist die Sorge um die Sache, die den Spanier treibt. Sein Werk und seine Kunst stehen hinter allen seinen Unternehmungen. Ein solches Tun ist groß. Allein bei Picasso überschreitet es jene Grenze, die dem Leistungsstreben des Menschen gesetzt ist. So konnte Françoise Gilot schon bei ihren ersten Besuchen kritisch bemerken: Sein Atelier war „der Tempel einer Art Picasso-Religion" (15). Und ein Ausspruch des Malers selbst zeigt den totalitären Charakter seiner Kunstauffassung: „Alle Menschen haben das gleiche Potential an Energie. Der Durchschnittsmensch verschwendet die seine in einem Dutzend Kleinigkeiten. Ich verschwende die meine auf eine einzige Sache: meine Malerei. Alles andere wird ihr geopfert – du und jeder andere – einschließlich meiner selbst" (336). Überträgt man diese Axiome ins Politische, ins Nationale oder Sozialistische, so kommen sie den Ansichten von Hitler und Stalin erschreckend nahe.

„Für mich gibt es keinen Unterschied zwischen einer bezaubernden Frau und einem Frosch" (260). Diese Situation der Frauen im Leben des Künstlers charakterisiert Gilot in erschütternder Weise: „Marie-Thérèse war sehr wichtig für ihn, solange er mit Olga lebte; sie war sein Traum, während eine andere die Wirklichkeit war. Er liebte sie beständig, weil er nicht wirklich von ihr Besitz ergriffen hatte: Sie lebte anderswo und war die Zuflucht aus einer Realität, die er als unerfreulich empfand. Doch als er schließlich Olga fortgeschickt hatte, um von dem Bild, nach dem er so unaufhörliches Verlangen hatte, endgültig Besitz zu ergreifen, vertauschte die Realität plötzlich ihre Seiten. Was Phantasie und Traum gewesen war, wurde Wirklichkeit, Abwesenheit wurde Gegenwart, eine doppelte Gegenwart, weil Marie-Thérèse ein Kind erwartete. Dann wurde nach Pablos Logik aus Marie-Thérèse an Stelle Olgas diejenige, der er entfliehen mußte. Da kam Dora Maar, um Pablo zu fotografieren, und Marie-Thérèse sah sich in Olgas Lage" (225). „Ein anderes Mal schmeichelte er mir weniger: ‚Du warst eine Venus, als ich dich kennenlernte. Jetzt bist du ein Christus – und zwar ein romanischer Christus, bei dem man alle Rippen zählen kann. Du begreifst doch

hoffentlich, daß du mich so nicht interessierst.' Ich sagte, natürlich sei ich sehr dünn geworden, er wisse aber doch, daß ich mich seit Palomas Geburt nicht recht wohlgefühlt habe. ‚Das ist keine Entschuldigung, es ist noch nicht einmal ein Grund. Du solltest dich schämen, dich so gehenzulassen, deine Figur und deine Gesundheit so zu vernachlässigen, wie du es getan hast. Jede andere Frau würde nach der Geburt eines Babys schöner werden – aber nicht du. Du siehst aus wie ein Besenstiel. Denkst du, ein Besenstiel kann jemanden reizen? Mich nicht!' " (323). „All diese Geschichten und Erinnerungen um Olga, Marie-Thérèse und Dora Maar, auch ihre dauernde Gegenwart hinter den Kulissen unseres Lebens, brachten mich allmählich zu der Überzeugung, daß sie der Ausdruck eines Blaubart-Komplexes waren, der ihn wünschen ließ, diese Frauen, die er gesammelt hatte, in seinem kleinen privaten Museum auszustellen. Er schnitt ihnen die Köpfe nicht ganz ab. Er zog es vor, daß das Leben weiterging. Diese Frauen, die sein Leben irgendwann einmal geteilt hatten, sollten immer noch schwache Piepser der Lust und des Schmerzes von sich geben und ein paar Bewegungen machen, wie zerbrochene Puppen, genug, um zu beweisen, daß noch ein Hauch von Leben in ihnen war, das an einem Faden hing, dessen anderes Ende er in der Hand hielt. Von Zeit zu Zeit gaben sie den Ereignissen einen heiteren, dramatischen oder tragischen Schein, und das war Wasser auf seine Mühle" (229).

Françoise Gilot konnte zur Ansicht gelangen: „Grundsätzlich ist Pablo Atheist" (220). Doch derartige letzte religiöse Beziehungen sind noch schwerer zu durchschauen als die gewöhnlichen ethischen Haltungen eines Menschen.

Dagegen sind bei einer solchen Geringschätzung der personalen Würde der Frau die „fetischistischen Neigungen" und der Aberglaube des Künstlers bemerkenswert (221). Es scheint, daß er seine Haare, die für ihn wohl nach uralten mythologischen Vorstellungen Inbegriff des Lebens waren, nach dem Besuch des Friseurs verschwinden ließ (221). Von seinem Sohn Claude behielt er immer wieder Kleidungsstücke, Hut, Mantel oder Krawatte bei sich zurück, denn durch solche Gegenstände des Kindes glaubte er sein Leben verlängern zu können. Vor einer Reise mußten sich alle Familienmitglieder im Raum niedersetzen und zwei Minuten schweigen, damit die Fahrt gut vonstatten gehe (220/221). „Eines Tages, im Verlauf eines kleinen Scherzes, den wir miteinander trieben, einer Art Sketch, öffnete ich im Zimmer einen Schirm. Wir mußten, den dritten Finger jeder Hand über den Zeigefinger gekreuzt, im Zimmer umhergehen, dabei die Arme schwingen und ‚Largato' ‚Largato'! rufen, um das Unglück (das durch den aufgespannten Regenschirm drohte) schnell zu verjagen, bevor es einen von uns erwischen konnte" (220).

Merkwürdig erscheint auch die Pseudohochzeit, die Picasso mit Françoise Gilot in der kleinen Kapelle neben dem Museum von Antibes durchführte: „Er führte mich durch das Innere, und als er nach hinten, in die Nähe des Taufsteins kam, zog er mich in eine dunkle Ecke und sagte: ‚Du wirst hier schwören, daß du mich immer lieben wirst.' Ich war verdutzt. ‚Das kann ich doch überall schwören, wenn ich mich schon so feierlich verpflichten soll', sagte ich. ‚Warum gerade hier?' ‚Ich glaube, es ist besser hier als anderswo?' antwortete Pablo. ‚Hier oder anderswo, das ist doch egal', sagte ich. ‚Nein, nein', sagte Pablo. ‚Na schön, es ist natürlich gleich, aber das ist schließlich so eine Sache. Man kann nie wissen. Es kann ja etwas dran sein an all dem Unsinn mit den Kirchen. Dadurch wird die Sache vielleicht ein wenig sicherer. Wer weiß? Ich finde, wir sollten diese Möglichkeit nicht verwerfen. Es könnte helfen.' Also schwor ich, er schwor, und er schien zufrieden" (131/132).

„Seit Claude geboren war, sprach Pablo von ihm mit einer Freudschen Fehlleistung, die sehr amüsant war. Immer wenn er l'enfant, das Kind, sagen wollte, sagte er l'argent, das Geld. In der Rue des Grands-Augustins schlief Claude im Zimmer neben dem unseren. Wir gingen etwa um ein oder zwei Uhr morgens zu Bett, wenn Pablo mit seiner Arbeit fertig war. Eines Morgens, etwa um drei Uhr, setzte sich

Pablo plötzlich im Bett auf und sagte: ‚Das Geld ist tot. Ich höre es nicht mehr atmen' (241). „Auch tagsüber dauerten seine Ängste an. Oft, wenn er nach Hause kam, sagte er: ‚Wo ist das Geld?' Manchmal antwortete ich darauf: ‚Im Koffer', weil Pablo immer einen alten roten Lederkoffer von Hermès mit sich trug, in dem er fünf oder sechs Millionen Francs verwahrte, damit er ‚den Preis für ein Päckchen Zigaretten' bei sich habe, wie er es nannte. Doch wenn ich angenommen hatte, daß es sich auf eines der Kinder bezog, sagte er oft: ‚Nein, ich meine das Geld, im Koffer. Ich möchte es zählen" (242). In einer Art von Ritual zählte er dann stundenlang sein Geld.

Mit diesem Geldzählritual kommen wir noch mehr als mit dem Fetischismus in den Schatten moderner Geistigkeit. Die Personen, die Menschen, namentlich die Frauen werden nach Bedarf benutzt, während die Sache, das Material und das Geld, kultischen Rang erhält. Diese Prädominanz der Sachen veränderte nicht nur das Verhältnis des Spaniers zu den Frauen, sondern auch zu den übrigen Persönlichkeiten seiner Umgebung, namentlich zu den Künstlerfreunden. Seine Freunde gingen mehr und mehr auf Distanz, wenn Picasso kam. Braque ließ lieber das Essen anbrennen, als Pablo dazu einzuladen (140). Nach André Gide fehlte Picasso das Verständnis für geistige Werte (239). Der Dichter Paul Eluard, dessen erste Frau Nush eine Zeitlang Picassos „Lieblingsmodell" (134) war, warf dem Spanier sein „Spatzengehirn" vor (297). André Breton gab Picasso wegen seiner politischen Haltung in der Frage der Säuberung unter den Intellektuellen nach dem Krieg nicht mehr die Hand (136). Man fürchtete seine Ironie und seinen Klatsch, aber auch seine rücksichtslose Übernahme fremder Ideen. „Wenn es etwas zu stehlen gibt, stehle ich es", sagte Picasso oft (302). Tatsächlich hat der Spanier in seinem Werk zahllose Anregungen von anderen Künstlern übernommen.

Üppig ins Kraut schießende Abstrusitäten und merkwürdige Formen des Aberglaubens sind also die eine Kehrseite eines absoluten Lebens für die Sache der Kunst. Die andere Seite bestand in der Geringschätzung der Personen, namentlich der Frauen.

Man könnte meinen, es ginge hier nur um die Schrullen eines alten Mannes. Aber Picasso steht auch in seinen privaten Äußerungen für die Epoche. Der Vorgang der Versachlichung und Entpersonalisierung wird nämlich durch sein Werk in einzigartiger Weise bestätigt.

Formprinzipien der Kunst Picassos

Es gibt wohl kaum einen Betrachter der Bilder dieses Malers, der nicht durch ihre Formen schockiert wurde. Der überlieferte klassische Kanon der Figur – den übrigens Picasso beherrscht wie kaum ein Künstler – wurde von ihm schon früh durchbrochen. Ein aufschlußreiches Beispiel dafür bildet „Die Akrobatin auf der Kugel" oder „Der Athlet" aus dem Jahr 1905 (jetzt Petersburg). Im Vordergrund dieses Bildes sehen wir einen Mann, im Mittelgrund ein Mädchen. Der Mann – ein Athlet – sitzt auf einem Kubus. Das Mädchen – eine Akrobatin – tanzt auf einer Kugel. Die Wirkung des Bildes beruht auf dem Gegensatz von Mann und Frau, Kugel und Kubus, Ruhe und Bewegung. Diese thematische und kompositionelle Spannung bestimmt in vielfältigen Variationen auch das spätere Werk Picassos. Merkwürdig ist jedoch auf diesem Bild der Kanon der männlichen Figur. Die Schultern des massigen Mannes sind nämlich in die Fläche gewendet wie bei den Gestalten der ägyptischen Kunst, während das Gesicht des Athleten im Profil erscheint. Damit ist der klassische Kanon aufgegeben und eine archaisierende Form bevorzugt. Diesen ägyptischen Kanon hatte Paul Gauguin in die moderne Malerei eingeführt. Der Symbolist erklärte, „der grobe Irrtum ist das Griechische, so schön es sein mag". Seine Ansicht blieb nicht auf die Symbolisten beschränkt. Der Gegensatz zum Klassischen oder besser Klassizistischen und zum Akademismus

erfaßt im Fauvismus und Expressionismus die führende moderne Malerei. Die Gestalten wurden deformiert und verfremdet.

Picasso gab dieser Verfremdung gegen 1906 in seiner negroiden Epoche einen eigenen Ausdruck. Schon vor ihm waren der deutsche Expressionist Kirchner und der französische Fauvist Matisse auf die Negerkunst aufmerksam geworden. Die Negerplastiken – totemistische, pfahlartige Formen – wurden auch Picasso zum Vorbild. Diese exotischen Idole und Marionetten machten die menschliche Gestalt in der Kunst noch mehr zur Sache und zum Ding. Die Idole gaben aber auch dem Kleistschen Problem „Gott oder der Gliedermann" neue Aktualität. Nicht das Persönliche und Bewußte, sondern das große Gesetz anonymer Kräfte und das Unbewußte sollten hier sichtbar gemacht werden. Der Vorgang ist sehr bedeutend, denn gerade jetzt – fast 60 Jahre danach – zieht das Totem auch in den modernen Kirchenraum ein. Kreuzwegfiguren und Christusgestalten werden heute in der kirchlichen Kunst oft nur mehr pfahlartig gebildet.

In besonderer Weise wurde im Kubismus die Sache zum Formprinzip der menschlichen Gestalt. Diesen Kubismus, der noch heute neben dem Surrealismus und der abstrakten Kunst zur charakteristischen künstlerischen Bewegung der Moderne gehört, hat Pablo Picasso im Jahr 1906/07 mit seinem Bild „Les Demoiselles d'Avignon" (New York) erfunden. Das Bild mit seinen Frauenakten spielt wohl auf ein Bordell in der Avignonstraße in Barcelona an. Ein Mann mit Totenkopf, der sich in einer Vorzeichnung erhalten hat, trug diesem Bild den Titel eines „memento mori" ein. Die Akte selbst sind geometrisch und stereometrisch aufgebaut, wobei archaisch-iberische Plastiken und die schon erwähnten Negerskulpturen mit als Vorbild gedient haben. Die Dinge – um nicht zu sagen Maschinenteile – werden zum Formprinzip der menschlichen Gestalt.

Es scheint, daß zwei gegensätzliche Grunderfahrungen der Moderne dieses Bild bestimmen: die überstarke Rationalisierung, Entpersönlichung und Versachlichung und eine intensive Erotisierung. Dazu ruft das starke Erleben der Sexualität den Tod ins Bewußtsein (Mann mit Totenkopf). Beide Erfahrungen bringen die Deformation und den Aufbau eines neuen, von unpersönlichen Kräften geprägten Figurenraumes mit sich.

Derain soll gesagt haben, man werde Picasso einmal hinter diesem Bild aufgehängt finden. Sicher ist, daß derartige Werke nicht aus ästhetischem Spiel oder gar um Geld zu verdienen gemacht wurden; denn mit so einem Fragment war 1907 kein Geld zu machen. Vielmehr handelt es sich hier wie auch bei den anderen Bildern, die die Wende der Malerei vor dem ersten Krieg markieren (man denke etwa an Kandinskys erstes abstraktes Aquarell oder Chagalls Kreuzigung von 1912) um einen Einbruch in die Seele der Künstler, der erschütternd ist. Die künstlerische Bedeutung dieses Leitbildes des Kubismus ist oft genug analysiert worden. Hier soll nur auf die Spannung von Erotisierung und Verdinglichung oder Technisierung hingewiesen werden, die in dem Werk zum Ausdruck kommt. Der Siegeszug des Kubismus ist wohl kaum aus ästhetischen und geschmacklichen Gründen allein zu erklären. Selbst Braque, der nach Picasso zu den führenden Kubisten gehört, hatte sich zunächst über das Bild des Spaniers lustig gemacht. Doch schon 1907 schuf er in dem „Frauenakt" (Paris Slg. Mme Cuttoli) sein erstes kubistisches Bild. 1909/10 malte Fernand Léger seine „Akte im Walde", die geradezu aus Maschinenteilen aufgebaut sind. Heute prägt der Kubismus die gesamte moderne Gesellschaft in ihren künstlerischen Äußerungen.

Die Bilder der modernen Maler – man kann zu den Kubisten noch die Surrealisten zählen – zeigen in erschreckender Weise, wie die Intimsphäre des Menschen versachlicht, rationalisiert und technisiert wird. Selbst Mädchenakte werden zu einem anonymen Ding. Bei fortschreitender Rationalisierung, Technisierung und Merkantilisierung wächst auch die Sexualisierung der Gesellschaft. Diesen Vorgang belegen auch die erotischen Kunstwerke des Hellenismus und des Rokoko, die ebenfalls mit einer Rationalisierung und Aufklärung zusammengehen. Das sollte zu denken geben.

Die Unmoral der Moderne und die Ursachen der Sexualisierung liegen nicht im Erotischen oder in der Schlechtigkeit der Menschen, sondern in der Rationalisierung, Verdinglichung, Technisierung, Merkantilisierung und Entseelung des Lebens. Gegen diese a-humane Existenz steht der Eros auf; denn wo der Geist des Menschen versagt, übernimmt die Anliegen Gottes hart und aufdringlich der Trieb. Die Erotisierung und Sexualisierung zwingt die moderne Gesellschaft, von einer uneingeschränkten Politisierung und einem absoluten Robotertum Abstand zu nehmen und sich daran zu erinnern, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht. So wird der Kubismus in seinem Leitbild, den „Mädchen von Avignon", zu einem prophetischen „memento mori", das die moderne Malerei der Industriekultur uns zuruft.

An einer Fülle von Motiven der Kunst Picassos, die z. T. in die Zeitgeschichte hineinführen, wird diese Problematik und Formgebung variiert und vervollständigt. So wird in der „Katze mit Vogel" (1939) der Kopf des Tieres aus Maschinenteilen gebildet. Auf dem Kopf trägt das Biest eine Soldatenmütze. Die Bestie, die mit der Maschine multipliziert wird, ist für den Maler der moderne Militarismus. Postkarten dieses Bildes verkaufte Picasso den deutschen Soldaten während der Besatzungszeit als „souvenir". Im Guernicabild (1937) wird die leidende Kreatur als Opfer des ersten Bombenangriffs auf eine zivile Ortschaft kubistisch dargestellt. Im „Leichenhaus" (1944–47) wird die Situation der Konzentrationslager in gleicher Weise wiedergegeben. Von den vielen Motiven dieser Art soll hier nur das „Massaker von Korea" (1951. Im Besitz des Künstlers) näher betrachtet werden, weil es die geschilderte Problematik noch intensiver zusammenfaßt.

Das Bild gibt – wohl in Anlehnung an Goyas „Erschießung vom 3. Mai" – eine Hinrichtungsszene. Die hingerichtet werden, sind ausschließlich Frauen und Kinder. Die Hinrichtenden sind Männer. Auf der Seite der Frauen werden zugleich die Lebensalter charakterisiert. Ein Kind sucht nach Blumen, ohne sich der schrecklichen Situation, in der es sich befindet, bewußt zu werden. Das heranwachsende Mädchen steht in idealer Haltung neben den Läufen der Maschinenpistolen. Es hat noch die Kraft, am Tod verklärt vorbeizusehen. Die reife Frau leidet, hält aber, trotz der Einsicht in das unaufhaltsame Schicksal des Todes, die Angst aus. Die Alten brechen in der Katastrophe zusammen.

Schon diese differenzierte Charakterisierung der Lebensalter im Anblick des Todes macht das Bild zu einem einzigartigen Kunstwerk.

Die Männer auf der anderen Seite verstärken den Zug ins Anonyme, den schon Goya seinem Erschießungskommando gegeben hat. Ihre Köpfe sind nicht so sehr als Ritterhelme aufzufassen, wie man gelegentlich lesen kann, sondern sie sind aus Maschinenteilen gebildet wie der Kopf der oben erwähnten Katze. Dazu treten die irrational geformten Maschinenwaffen in ihren Händen. Ein völlig unverantworteter Vorgang spielt sich hier ab. Ein aus Männern gebildeter Automat vollstreckt ein Todesurteil. Nur die Gestalt im Hintergrund, die mit einem Schwert das Zeichen zur Hinrichtung gibt, zeigt Initiative. Aber auch sie ist ein Gegenstand, ein maschinelles Monument mit technoidem Kopf, Marionette des Anonymen.

Es ist wenig wahrscheinlich, daß dieses Bild rein historisch, narrativ, aufzufassen ist. Es berichtet nicht nur von einem Vorgang in Korea, bei dem man Frauen und Kinder erschossen hat. Sicher kommen im Krieg auch solche Greueltaten vor. Hier aber wird der Vorgang zum Gleichnis der geistigen Situation der Gegenwart. Der Gegensatz zwischen Mann und Frau, der schon im Petersburger Bild sichtbar wurde und das ganze Werk Picassos durchzieht, wird hier ins Extrem gesteigert. Der Spanier hat ihn im Gegensatz von Pferd (= Frau) und Stier (= Mann) oft variiert. Aktive und passive Kräfte stehen einander gegenüber. Die Frauen leiden, zeigen Ausdruck und werden so zum Symbol der Seele. Die Männer handeln, als Marionetten der Arbeit, Leistung und Maschine, und werden so zum Inbegriff der Sache. „Das Massaker von Korea" ist nicht nur die Anekdote eines Feldzugs, sondern Spiegel der Geistigkeit unserer Zeit. Der Mythos des großen Mannes und einer Zeit der Leistung und des Fortschritts wird hier ebenso

demaskiert wie in Gilots Buch, das ein absolutes Leben für die Kunst in Frage stellt. Dieses Buch und das Werk des Spaniers zeigen in bemerkenswerter Übereinstimmung, daß es nicht nur um das abseitige Verhalten eines modernen Künstlers geht, auf den wir mit dem Finger zeigen könnten, sondern daß wir selbst durch die Vorgänge betroffen sind; denn wir alle sind im Begriff, die Werte der Seele zugunsten der Sache aufzugeben.

Herbert Schade SJ

Weltgeschichte der Philosophie

Soll eine Weltgeschichte der Philosophie[1] weder im Stoff ertrinken, noch ein bloßes Nebeneinander von Aufsätzen sein, so muß der Verfasser sich nach einem Leitfaden für die Darstellung umsehen, der sich aus der Sache selbst ergibt. Schilling sieht diesen in dem Ablauf der philosophischen Entwicklung in den vier Hochkulturen, die überhaupt eine Philosophie hervorgebracht haben, China, Indien, Griechenland und das Europa der Neuzeit. Sie zeigen bei äußeren Unterschieden alle den gleichen Gang der Entwicklung. „Im Mittelpunkt steht überall ein strenger Kern von ‚menschlicher Weisheit'. Sie ist ausgezeichnet durch die in der Reflexion verwirklichte Unterscheidung dessen, was ich wissen und nicht wissen kann. Dieser strenge Begriff findet sich im Grund in jeder Kultur nur an einer Stelle. Rings herum liegt zeitlich vorher und nachher ein engerer und weiterer Vorhof, der durchaus auch noch ‚Philosophie' (im weiteren Sinn) genannt werden muß. In ihm wird das strenge Kriterium trotz eines bestehenden mehr oder weniger klaren Wissens darum doch wieder überschritten. Und zwar weil er der Begrenzung als Grundlage gilt, deren Voraussetzung ist, obschon er nicht aussprechbar ist. Der weiteste Vorhof der Philosophie besteht vorher in Kult, Kunst und Mythos, die das Leben autoritär prägen und disziplinieren, die erziehen. Der engere Vorhof ist die Weisheit, die sich vom alltäglichen Leben der Menschen entfernt und das, was Kult, Kunst und Mythos gewesen sind, trotz aller Paradoxie der Sprache auszusagen unternimmt. Wenn das alles bereits abgelebt ist und von der Skepsis bedroht wird, erst dann erscheint die Philosophie selber in ihrer strengsten methodischen Form als Wissen um Wissen und Nichtwissen. Nach ihr aber kommt wieder eine Weisheit, die als autoritäre Weltanschauung dem Menschen das Heil verkündet, sich zwar auf die strenge Philosophie bezieht, aber in der Not der Zeit ihre Grenzen doch wieder überschreiten muß. Deshalb gibt es auch überall mehrere Weltanschauungen in der Zeit nach der Philosophie, und ihr Streit untereinander ist unaufhebbar. Aus diesem Streit aber geht einerseits wiederum eine Skepsis hervor, die, wenn sie konsequent sein will, nur mit dem eigenen Leben Schluß machen kann. (Meistens tut sie das nicht, sondern entwickelt ihre Argumente ohne Bedenken der eigenen Bodenlosigkeit als Theorie.) Anderseits aber mündet die Philosophie dann in eine neue Religion, die sie ganz durch den Glauben ersetzt oder sie mindestens dem Glauben unterordnet" (6 f.). „Die Bedeutung der Philosophie als solcher liegt überall in der Radikalität der Beschränkung auf das Menschliche unter Offenhaltung des transzendenten Horizonts" (141). „Diese Geschichte des Menschen in den Hochkulturen (im Unterschied zur ‚Vorgeschichte') hat nicht nur einen Anfang, sondern ebenso eindeutig ein vorbestimmtes Ende in jeder einzelnen Hochkultur. Und zwar wie jede Pflanze, jedes Tier, jeder einzelne Mensch einen Anfang hat in Zeugung und Geburt und ein Ende im Tod. Geschichte als unentwegter Fortschritt, nachdem sie einmal angefangen hat, ist nichts wie ein Aberglaube der Aufklärung" (19). Ihr Gang ist im wesentlichen notwendig: „Wollten wir annehmen, daß Konfuzius, Buddha, Sokrates und Kant schon als Kinder gestorben wären, so hätte die Weltgeschichte der Philosophie in keiner Weise einen andern Gang genom-

[1] Kurt Schilling, Weltgeschichte der Philosophie, Berlin: Duncker & Humblot 1964. VIII, 579 S. Lw. 58,–.

men. Sie war vorher wie nachher prädestiniert. Andere hätten die gleiche Aufgabe an Stelle dieser Männer, historisch zwar unter anderem Namen und mit individuell abweichendem Ausdruck, aber doch letztlich dem philosophischen Gehalt nach ebenso, gelöst" (16). Die eigentlichen Philosophen sind die oben genannten vier. Was vorher kam, ist Weisheit; nachher kommen die großen Systeme, die sich der Grenzen der menschlichen Erkenntnis nicht mehr bewußt sind.

Aus den angeführten Texten ergibt sich schon, daß zwei Philosophen einen großen Einfluß auf diese Auffassung ausgeübt haben, was dann im Verlauf des Buches auch bestätigt wird, Oswald Spengler und Kant. Von jenem stammt die Lehre von dem notwendigen Ablauf der Hochkulturen. Nun ist zuzugeben, daß in jeder menschlichen Kultur ein Faktor, das Biologische des leiblichen Lebens, in dieser Richtung wirksam ist. Aber da menschliche Geschichte vor allem durch das Geistige zustandekommt, dieses aber den Gesetzen des Biologischen nicht unterliegt, so durchkreuzen sich in der Geschichte die beiden Einflüsse und lassen keine strenge Regelmäßigkeit aufkommen[2]. Allerdings ergibt sich auch daraus, daß die Philosophie immer um die gleichen grundlegenden Probleme kreist, die das Leben überall dem Menschen stellt, eine Ähnlichkeit auch im Wesentlichen der verschiedenen Philosophien. Daß die Lehre vom stetigen Fortschritt auf einem Wunschdenken beruht und von dem wirklichen Verlauf der Geschichte in keiner Weise bestätigt wird, dem kann man nur zustimmen[3].

Der Einfluß Kants zeigt sich vor allem in der Definition der Philosophie als Kritik, als Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch wissen kann, und dem, was zu wissen unmöglich ist. Dies ist gewiß eine der Aufgaben der Philosophie; aber sie ist eher negativ. Auch hat Kant die Grenzen zu eng gezogen, weil seine „Kritik der reinen Vernunft" sich an den neuen Naturwissenschaften ausrichtet und die Voraussetzung für diese, die Erkenntnis der Mitmenschen als Menschen, der menschlichen Geistigkeit, vollkommen außer acht läßt, obschon doch seine Schriften sich an verstehende Menschen wenden und ohne dieses Verständnis sinnlos wären. Seine Kritik beginnt also nicht mit dem Anfang der Erkenntnis, sondern mit einer abgeleiteten Form. Es ist gewiß richtig, daß die Naturwissenschaft wie überhaupt die menschliche Erkenntnis über das Ansich des Stoffes nichts aussagen kann; hier ist die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich am Platze, außer daß die subjektunabhängige Existenz des Stoffes außer Frage steht. Hingegen besitzen wir eine unmittelbare und eigentliche Erkenntnis der menschlichen Geistigkeit auf Grund einer unmittelbaren Schau dieser Wirklichkeiten, mag diese auch durch die notwendige Beteiligung der Sinnlichkeit eingeengt und oft getrübt sein. Diesen Einfluß der Sinnlichkeit und damit des bloß menschlichen Standpunktes aufzuheben, um das reine Ansich zu erkennen, das ist die Aufgabe der Philosophie[4]. Weil die Trennung nicht überall gelingt, ist die philosophische Erkenntnis in vielem abstrakt und allgemein; damit bleibt sie auf dem Standpunkt eines endlichen Geistes und versucht nicht, was Schilling mit Recht dem deutschen Idealismus vorwirft, sich das göttliche Wissen anzueignen, indem man die Gesamtheit der menschlichen Erkenntnisbewegung diesem göttlichen Wissen gleichsetzt.

Da Schilling sich in seiner Darstellung aber nicht auf das einschränkt, was er strenge Philosophie nennt, sondern auch das Vorher und Nachher einbezieht, das auch nach ihm mit ihr in einem wesentlichen Zusammenhang steht, so zeigt sich der Einfluß dieser Definition mehr an der Setzung der Akzente als im Inhalt selbst. So ist es dieser Definition zuzuschreiben, wenn Buddha zum eigentlichen Philosophen der indischen Philosophie erklärt wird nur deswegen, weil er alle metaphysischen Fragen als für das Heil unwichtig abgelehnt haben soll. Übrigens gibt die neuere Erforschung des Buddhismus in manchem ein anderes Bild von Buddha als die

2 Vgl. A. Brunner, Geschichtlichkeit (Bern, München 1961).

3 Vgl. diese Zschr. 176 (1965) 241–253: Der Fortschrittsglaube.

4 Vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie (Köln 1948) Teil IV: Die Wissenschaft.

frühere, die sich einseitig am Palikanon ausrichtete, während man heute glaubt, daß in den Schriften des Mahayana nicht weniger als im Hinayana ursprüngliche Überlieferung enthalten ist und letzteres ebensowenig ein getreues Bild von Buddha gibt[5].

Die Darstellung ist von einer erfreulichen Klarheit. Wie Spengler und auch schon Dilthey sucht Schilling die Philosophie einer Zeit von ihren kulturellen und sozialen Vorbedingungen her zu verstehen, und es ergeben sich interessante Zusammenhänge und Durchblicke. Am Schluß kommt er auf die Aussichten der Philosophie unter der Weltherrschaft des Industrialismus und der Konsumgesellschaft zu sprechen. Diese neue Welt bedeutet den tiefgehendsten Umbruch in der Geschichte der Menschheit seit dem Übergang des Menschen zum Ackerbau und zur Seßhaftigkeit. „Alle Philosophie der vier genannten Hochkulturen ist die Wort gewordene Lebenslehre seßhaft lebender und auf diesen Entscheidungen fußender Ackerbauern, so sehr auch die Sozialformen bald feudal und städtisch werden" (22). In der Einebnung alles Persönlichen durch die allseitige Abhängigkeit aller von allen und durch die Massenmedien, in der Überforderung der freien Berufe – „Es ist sozusagen ein Treppenwitz der Weltgeschichte dabei, daß heute und in Zukunft durch Arbeit ‚ausgebeutet' und gar nicht mehr zu einem menschlichen Leben fähig nicht mehr Arbeiter sind, sondern Ärzte, Krankenschwestern, Anwälte, Ingenieure, Hausfrauen, auch Unternehmer, Manager" (492) – sieht Schilling eine unmittelbare Bedrohung des Geistigen, der Kultur wie der Philosophie, und eine fortschreitende Aushöhlung des Sinnes des menschlichen Lebens, auch des Konsums. Die Philosophien von Schopenhauer, Marx und Nietzsche versteht er als einen ersten, aber gescheiterten Versuch, dem Menschen das Leben in der neuen Atmosphäre zu ermöglichen; sie mißglückten, weil sie alle noch auf den Voraussetzungen der Ackerbaukultur beruhen und, besonders Nietzsche, aber im Grunde auch Marx, die Naturverbundenheit und die kontemplative Haltung des griechischen Menschen als Ideal verkündeten. Beide „sind im Grund mit der technischen Physik des Industriezeitalters gar nicht vereinbar. Sie sind immer noch Rudimente früherer agrarischer Hochkulturen" (499). Schopenhauer könnte eher dem einzelnen den Rückzug aus der Übermacht des neuen Zeitalters ermöglichen. In allen drei sieht Schilling aber nachphilosophische Erscheinungen, die mehr den Charakter von Heilslehren haben. „Eine neue Philosophie würde also ein echtes Heimischwerden des Menschen: nicht mehr, wie Nietzsche meinte, auf der Erde, sondern in Industrie und Technik, voraussetzen. Es fehlt aber noch völlig die innere Vermenschlichung dieser Tätigkeiten, die nicht einen sinnlosen und eingebildeten Fortschritt ins Absurde, sondern Dauerhaftigkeit und Bestand verbürgen könnte" (25 f.). Konstantin hat das Christentum zur Reichsreligion gemacht, weil er für das Riesenreich eine „Seele" brauchte. „Vermutlich wird die Erde, wenn sie einmal unter einheitlicher Herrschaft steht, in gleicher Weise eine einheitliche Seele brauchen. Es muß aber wirklich eine Seele sein wie in der Antike das Christentum als Gegenbild zu dem bloß äußerlich auferlegten und – ähnlich wie die moderne Konsumgesellschaft – wirtschaftlichen Kaiserfrieden des Römerreichs ... So genügt auch heute nicht etwa der Ausblick auf ein ständig sich steigerndes Wohlstandsparadies, weder Benthams ‚größtes Glück der größten Anzahl von Menschen', denn Wohlleben ist in Wahrheit kein Glück, der Mensch kann es nicht einmal auf die Dauer ertragen, noch die bloße ‚Verkürzung des Arbeitstags' im ‚Reich der Notwendigkeit' aus der zitierten Marxstelle. Weder der heute säkularisierte amerikanische Puritanismus, noch der dialektische Materialismus haben vermutlich eine Zukunft" (553 f.). Aber es wäre vermessen, darüber hinaus Aussagen über die Zukunft machen zu wollen. Jedoch: „Der Mensch als solcher ist nicht nur in den Manieren seiner Bedürfnisbefriedigung heute, sondern auch im Ursprung seines Lebens zu allen Zeiten gleich" (554).

August Brunner SJ

5 Vgl. „Christus und die Religionen der Erde", Bd. 3 (Freiburg 1951): C. Regamey, Der Buddhismus Indiens, 229–305.

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

ADOLPH, Walter: *Hirtenamt und Hitlerdiktatur.* Berlin: Morus 1965. 183 S. Kart. 8,80.

Die einen weiteren Leserkreis ansprechende Schrift des Berliner Generalvikars will eine vertiefte Hintergrundskenntnis von der Lage der deutschen Katholiken bei Hitlers Machtantritt vermitteln, um darauf die Möglichkeiten des Einspruchs und Widerstandes abzumessen, die dem bischöflichen Hirtenamt unter der NS-Diktatur offenstanden. Unter den Kräften, die das damalige katholische Bewußtsein stärker prägten, hebt Adolph neben dem antikatholischen Affekt der Liberalen und der Bedrohung von Rechts namentlich die gehässige Agitation der sozialistischen und kommunistischen Freidenkerverbände hervor. Die Rückwirkung der aggressiven Gottlosenpropaganda auf Bischöfe und Kirchenvolk erfordert gewiß eine stärkere Beachtung, als sie bisher gefunden hat. Nach einer Skizze des Kirchenkampfes anhand bereits gedruckter Quellen und eigenen Erlebens wendet sich der Verfasser zwei Bischofsgestalten zu, um an ihrem Verhalten den Spielraum zu verdeutlichen, der individueller Entscheidungsfreiheit innerhalb der durch den Polizeistaat gezogenen Grenzen noch verblieben war. Für die Ermittlung der Grenzwerte erweist sich die Gegenüberstellung des Berliner Bischofs Konrad v. Preysing und des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz Kardinal Bertram als besonders fruchtbar. Kam es doch zwischen beiden Oberhirten zuerst 1937 und noch schärfer 1940, wo der Breslauer Erzbischof ohne vorherige Befragung im Namen des Gesamtepiskopats einen Geburtstagsglückwunsch an Hitler richtete, zu erheblichen Spannungen. Daß die Meinungen der Bischöfe über die situationsgerechte Führung der weltanschaulichen Auseinandersetzung verschiedentlich einander widersprachen, das dokumentarisch zu belegen, ist das eigentlich Neue und Fesselnde an Adolphs Bericht. Er ist zur Schilderung des Ringens um die angemessene Taktik um so berufener, als er, was man allerdings zwischen den Zeilen erschließen muß, die härtere Position Preysings mitformulieren half und in der glücklichen Lage ist, den Briefwechsel Berlin-Breslau durch persönliche Aufzeichnungen zu ergänzen. Indem er den Blick auf gegensätzliche Strömungen und auseinanderstrebende Gesichtspunkte freigibt, überwindet er den Schein einer nach außen gewahrten Einmütigkeit der Bischofsversammlung und verleiht den beiden Kontrahenten ein schärferes Profil. Es spricht für die Fairneß des damaligen Mithandelnden wie für seine Verehrung gegenüber dem Breslauer Kardinal, wenn er sich die naheliegende Kritik versagt. Als ebenso persönlich muß allerdings der Vorschlag gelten, aus der vermuteten Gleichheit des Endergebnisses auf die innere Gleichwertigkeit von Bertrams und Preysings Abwehrhaltung zu schließen.

L. Volk SJ

FRANZ-WILLING, Georg: *Die bayerische Vatikangesandtschaft 1803–1934.* München: Ehrenwirth 1965. 284 S. Lw. 38,–.

Die Untersuchung Franz-Willings fügt nach langer Pause den Schlußband zu einer Trilogie, die sich die Geschichte der Vatikanmissionen von Österreich (A. Hudal), Preußen (F. Hanus) und Bayern zum Ziel gesetzt hatte. Ihr Erscheinen ist insofern zu begrüßen, als sie für die Beziehungen zwischen Bayern und dem Hl. Stuhl wichtige Vorgänge zwischen 1803 und 1934 übersichtlich zusammenfaßt und lesbar darbietet. An kirchenpolitisch hervorragenden Ereignissen umschließt diese Epoche neben dem Vaticanum I den Abschluß der bayerischen Konkordate von 1817 und 1924. Von der Dienstzeit der insgesamt zehn Gesandten, die ausnahmslos adeliger Abkunft waren, empfängt die Studie ihre natürliche Gliederung. Vier Diplomaten konnten auf eine mehr als zwanzigjährige Wirksamkeit an der Kurie zurückblicken. Zu ihnen zählt auch der letzte bayerische Vertreter beim Vatikan, Otto Freiherr von Ritter zu Groenesteyn (1909–1934), dem der Verfasser nicht weniger als zwei Drittel des Bandes gewidmet hat. Um die kaum organisch zu nennende Raumverteilung zu rechtfertigen, empfiehlt das Vorwort Ritter als „die wohl stärkste Persönlichkeit in der Reihe der zehn bayerischen Gesandten" und spricht seiner „Tätigkeit das größte Gewicht in der Geschichte

der bayerischen Vatikanvertretung" zu. Die mangelhafte Proportionierung würde weniger stören, wäre sie für die dringend erwünschte Darstellung der Verhandlungsgeschichte des Konkordats von 1924 genützt worden. Da sich aber die Schilderung fast ausschließlich auf dem Geleise von Äußerungen Ritters voranbewegt, verleiht ihr kein Standpunktwechsel das unentbehrliche Relief. Es wird zuviel referiert und zu wenig analysiert. Infolgedessen kommt die kritische Durchleuchtung von Ritters Aktionen und Argumentationen über erste Ansätze nicht hinaus. Daß der Autor die kühnen Anstrengungen des Gesandten, für die bayerische Vatikanmission gegen den Wortlaut der Weimarer Verfassung eine staatsrechtliche Grundlage zu konstruieren, eine „pia fraus" nennt, ist das Äußerste, was er sich an Einwänden gestattet. So sucht Franz-Willing hinter Ritters Beschwörungen, die Gesandtschaft nach dem ersten Weltkrieg unter keinen Umständen aufzugeben, nur den reinen Eifer des bayerischen Föderalisten und erspart sich die Frage, ob in solchem Konservierungsdrang nicht auch persönliche Gründe stecken konnten, etwa eine private und durchaus verständliche Anhänglichkeit an die römische Sinekure. Die wunschlose Zufriedenheit des Chronisten mit seinem Helden, die man allenfalls einer Familiengeschichte nachsehen würde, wirkt in einer Studie mit wissenschaftlichem Anspruch enttäuschend. Über Seiten hinweg muß sich der Leser in Ritters Redestrom allein behaupten, der aufgeblähte Nichtigkeiten vom Korridorgerücht bis zum Routineempfang die Menge mit sich führt. Namen huschen vorüber, denen weder Anmerkung noch Register genauere Züge geben. Mit überlangen Auszügen aus den vatikanischen Gesandtschaftsberichten erweist man Ritter einen schlechten Dienst. In ihrem Kontrast von Wortreichtum und Bedeutungsarmut lesen sie sich wie unbeabsichtigte Plädoyers für die Entbehrlichkeit eines Diplomatenpostens, dessen Unersetzlichkeit der Berichterstatter mit aller Beredsamkeit zu erweisen sucht. *L. Volk SJ*

MADRE, Alois: *Nikolaus von Dinkelsbühl Leben und Schriften.* Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte. Münster: Aschendorff 1965 .XVI, 429 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. XL. 4.) Kart. 56,–.

In die weißen Flecken auf der Landkarte der Geschichte, die Forscher wie E. Gilson oder W. Stammler bedauernd feststellen, in die Geistesgeschichte des späten Mittelalters bahnt vorliegende Arbeit des Freiburger Kirchenhistorikers einen neuen Weg. Die Bedeutung des schwäbischen Gelehrten Nikolaus von Dinkelsbühl (1360–1433) liegt weniger in seiner Originalität als in dem Typischen, das er für seine Zeit repräsentiert. Den Ehrennamen als zweiten Gründer der Wiener Universität hat er sich sowohl auf disziplinärem wie wissenschaftlichem Gebiet verdient. Höhepunkte seines Lebens waren das Rektorat der Wiener Universität und das dreimalige Dekanat an ihrer theologischen Fakultät, die Teilnahme am Konstanzer Konzil (als Abgesandter Herzog Albrechts V,. aber ganz im Sinn der konziliaristischen Universitätsrichtung) und die mehrmaligen römischen Missionen. Doch höher als diese offiziellen Aufträge ist die Vermittlerstellung zu bewerten, die er bei den verschiedensten Streitigkeiten und Spannungen einnahm. Am wichtigsten aber ist seine Rolle im Geistesleben der damaligen Zeit. So hat der Verf. vorliegende Arbeit nach einem reich belegten und auf selbständiger Forschung beruhenden Abriß des Lebens (5–43) die Hauptarbeit der Feststellung des Schrifttums (45–340, mit anschließenden vielfältigen Indizes, 341–430) gewidmet. Die über 1400 erfaßten Handschriften, deren Verbreitung im mitteleuropäischen Kulturraum eine Faltkarte demonstriert, sind wohl einmalig für einen Autor dieser Zeit; dabei könnte ihre Zahl ohne große Mühe durch weitere lateinische (z. B. sind die Trierer Hss. nicht vollständig erfaßt) und besonders deutsche Abschriften und Übersetzungen, die Madre leider aus seinen Forschungen ausklammert, vermehrt werden. Grund für diesen Einfluß ist nicht zuletzt die pastorale Ausrichtung Nikolaus' von Dinkelsbühl; auch seine abstrakttheologischen Werke lassen sich leicht lesen; viele Schriften, wie die zahlreichen Predigten, zeugen von dem Bemühen, die Volksfrömmigkeit zu heben, abergläubischen Exzessen entgegenzuwirken, dem Reformgedanken größeren Einfluß zu gewähren usw. Hierher gehört auch seine wohl bedeutendste Leistung, der formende Einfluß auf die Melker Reformbewegung, die weit über die benediktinischen Kreise

ausstrahlte. Es ist nur zu wünschen, daß vorliegende saubere Arbeit, die ihre Aufgabe in der äußeren Untersuchung von Lebensdaten und Werken sieht, recht bald eine Fortsetzung findet, die auch die theologisch-spirituelle Gestalt und Bedeutung (Gabriel Biel schätzte ihn hoch) eines der wichtigsten Männer des deutschen Spätmittelalters darzustellen versucht.

J. Sudbrack SJ

Literaturwissenschaft

SOMM, Walter: *Hermann Broch.* Geist, Prophetie und Mystik. Freiburg/Schweiz: Universitätsverl. 1965. 127 S. Kart. 15,–.

H. Broch gehört nicht zu den Bevorzugten der deutschen Literaturbörse. Gegen eine breitere Rezeption scheint sich sein Werk zu sperren. Der bibliographische Nachweis literarischer Beschäftigung verrät die Distanz der Leser. Einem jungen Unbekannten fällt die Ehre zu, vierzehn Jahre nach Brochs Tod erstmals Leben und Werk monographisch dargestellt zu haben (Th. Koebner: Hermann Broch. Leben und Werk. Bern, München: Francke 1965. Sammlung Dalp. 380). Auf biographische Einzelheiten und den philosophiegeschichtlichen Hintergrund – beides Desiderate der Broch-Forschung – wollte und konnte Koebner nicht eingehen.

Die vorliegende Studie von W. Somm entstand als literarhistorische Dissertation. Sie versteht sich als „Versuch, im Durchblick durch das Gesamtwerk einen der Ausgangspunkte zu einer künftigen Gesamtdeutung dieses vielschichtigen Werkes zu gewinnen". Vom „Tod des Vergil" her, der nach Wesen, Bedingungen und Funktion nicht nur der dichterischen, sondern der schöpferischen Existenz überhaupt fragt, verweist S. auf Ort und Horizont des Broch'schen „Innenraum des Geistes". Er beschreibt in einem ersten Teil diesen spiritualisierten, neuplatonisch orientierten Innenraum mit präexistentem Sündenfall (des Geistes in die Materie) und (platonisch) eschatologischer Heimkehr. Brochs Nicht- und Mißverstehen des christlich Inkarnatorischen und Sakramentalen ergibt sich von dieser Grundposition notwendig. Die tiefere Erkenntnis des schöpferischen Menschen quillt für Broch aus dem Traumgrund, der „erkenntnistheoretischen Unbewußtseins-Sphäre". Das Ahnungsvermögen des Geistes weiß um den „Ursprung", die „Urheimat", die „Seinsganzheit". Es sichert den so begabten Menschen durch ein „apriorisches Wissen um das Ziel". In einem zweiten Teil weist Somm die aktuell-bewußtseinsmäßige Ausfaltung dieser seinshaften Verfaßtheit des Geistes in Prophetie und Mystik auf. Er interpretiert den von Broch als platonischen Weisen umstilisierten Moses und die blinde Sehergestalt aus den „Schuldlosen" als prophetisch-menschlich-mystischen Idealtyp. Begabt mit „präexistentialem Gedächtnis" findet dieser im Abstieg den Aufstieg, an der Schwelle zum Tod die ekstatische Form der „Rückfindung zur Präexistenz", im Überstieg des reinen Geistes die platonisch-erlösende Heimkehr.

Es ist das Verdienst dieser Arbeit, die neuplatonisch-prophetisch-mystische Grundposition Brochs aus Dichtung und Essay aufgezeigt zu haben. Damit ist zugleich dem Broch'schen Vokabular der Horizont des Verstehens eröffnet. Ob und wie weit in Brochs Grundposition mit dem Christlichen Deutscher Idealismus (Kant, Hegel, Nietzsche), Freud'sche Psychoanalyse und C. G. Jung'sche Archetypik, nicht zuletzt Jüdisch-Chassidisches und Buddhistisches ausdrücklich oder unterschwellig eingeflossen sind, hätte ausdrücklicher und auch methodisch differenzierter gefragt werden können. Den vorausgesetzten Nicht-Unterschied von dichterischer und essayistischer Aussage Brochs hätte man gerne reflektiert gesehen. Ein einleitender Fragehorizont, eine stärkere Berücksichtigung des Textes als dichterische Form und des biographisch-historischen Phänomens (Welche Autoren las Broch? Wie nahm er ihre Einflüsse auf?) hätten den Wert der Arbeit erhöht. Nach dem Verhältnis von rationalem und irrationalem Erkennen, von Prophetischem und Ethischem (Werttheorie), von Logos und Mythos, Mystik und Mythos wäre ausdrücklicher und problembewußter zu fragen. Wie verhält sich der Zentralwert des späten Broch, „das irdisch Absolute", zu Geist und Mystik? Müßte nicht die mögliche und tatsächliche Entwicklung Brochs von vornherein berücksichtigt werden? Ob Broch mit seinem Essay „Trotzdem: Humane Politik, Verwirklichung einer Utopie" (NRs 1950, in die Ges. Werke nicht aufgenommen) „eindeutig im Raum der Paulinischen Theologie steht", wie Somm meint (20 ff.), bezweifeln wir. Das „Heilige", das „Göttliche", die „Gna-

de", die „Wiedergeburt", der „Geist" bei Broch unterscheidet sich u. E. von der „Paulinischen Einwohnungslehre" und dessen Pneuma-Verständnis strukturell. Sonst müßte Christus als Mittlergestalt einen Ort im mystischen Denken Brochs gewinnen. Trotz mancher noch zu gewinnender Sichtlinien leistet die Studie innerhalb der Broch-Forschung Pionierarbeit.

P. K. Kurz SJ

Verbannung. Aufzeichnungen deutscher Schriftsteller im Exil. Hrsg. von Egon SCHWARZ und Matthias WEGNER. Hamburg: Wegner 1964. 319 S. Lw. 19,80.

Diese Zusammenstellung dokumentarischer Texte – denn um solche handelt es sich, nicht um „Wortkunst" – umfaßt 70 Beiträge von insgesamt 49 Autoren, viele von ihnen bekannt und berühmt, manche nur dem Fachmann geläufig, einige sonst unbekannt. Schriftsteller sind sie in einem weiten Sinn des Wortes, obschon die „Literaten" überwiegen. Die Beiträge sind gegliedert in sechs thematische Gruppen: Der Aufbruch, Zeichen der Not, Im neuen Land, Der Sinn dieser Emigration, Der Schriftsteller und das Exil, Ausblick. Angeschlossen sind – freilich sehr karge – biographische Hinweise zu den einzelnen Autoren und Quellenvermerke.

Wie man dem Vorwort der Herausgeber entnimmt, hatten sie die Absicht, mit diesem Buch dazu beizutragen, „die Wirklichkeit des Lebens im Exil zu veranschaulichen" durch Zeugnisse derer, die „dabeigewesen" sind (10). Leben im Exil nicht nur der exilierten Schriftsteller soll nahegebracht werden, sondern auch der großen Zahl jener, „die das Erlebnis der Heimatlosigkeit und des Ausgestoßenseins nicht schriftlich fixiert haben" (ebd.). Solche Veranschaulichung sei nötig, um das hartnäckige Vorurteil vom geruhsamen Leben der Emigranten in den „kleinen Badeorten am Golf de Lyon" und den „kleinen Hotels von Zürich, Prag und Paris" (Gottfried Benn) zu erschüttern und den Vorgang der Selbstbesinnung zu fördern, „der nun seit nahezu zwei Jahrzehnten das geistige Leben Deutschlands charakterisiert" (9).

Man wird dem Buch nicht schlankweg absprechen, daß es seine Absichten erfüllt. Aber gerade es selber macht deutlich, daß die für erforderlich angesehene Veranschaulichung von Büchern seiner Art immer nur ungefähr und in groben Strichen zu leisten ist. Es gab nämlich den Verbannten und das Leben im Exil nicht. Soviele Persönlichkeiten, soviele Schicksale und soviele, oft abgründig verschiedene Deutungen dieses Exils bei diesen, die es erlitten. „Wir finden viele Deutsche in der Verbannung, aber nicht Deutschland", sagt der Junge Deutsche in Heinrich Manns Gespräch mit ihm, und: „Wir finden tausend und abertausend Emigranten, aber wir finden nicht die deutsche Emigration" (169 f.). Das ist einer der stärksten und mannigfach nachdenklich stimmenden Eindrücke, die dieses Buch vermittelt. Nur die „Marxisten" unter den Exilierten – auch sie sind gerechterweise vertreten – schienen zu wissen, was sie erlitten und wozu dieses Schicksal sie herausforderte.

Es versteht sich, daß die Beiträge nicht von gleichem Gewicht sind. Berühmte Stücke wie Thomas Manns „Brief an den Dekan der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn", Stefan Zweigs „Abschied von Wien" oder Karl Wolfkehls ergreifende Absage an die Heimat, die ihn „auswarf" (300), stehen neben allzu Privatem, allzu Menschlichem, auch hohl Pathetischem wie Zuckmayers „Aufruf zum Leben" oder Wieland Herzfeldes „Wir wollen deutsch reden". Aber das Gewichtige, Betroffenheit oder wenigstens Interesse und Mitgefühl Auslösende überwiegt. Daß die beiden Themengruppen „Der Sinn dieser Emigration" und „Der Schriftsteller und das Exil", wie uns scheint, die übrigen an Relevanz übertreffen, erklärt sich aus der Affinität der Themen zum Beruf der Schreibenden. Insofern ist die Stellvertretung, die man den Schriftsteller hier für die gesamte Emigration übernehmen läßt, eben doch unvollkommen. Das wird aber niemand hindern, diese Dokumentation als handlich informierend und Vor-urteile korrigierend zu begrüßen.

H. Wutz SJ

REHM, Walther: *Späte Studien.* Bern, München: Francke 1964. 472 S. Lw. 36,–.

Zwischen Interpretation und Geistesgeschichte methodisch hin- und hergerissen finde sich die deutsche Wissenschaft von der Literatur, so hört und liest man. Betritt man die Werkstatt eines meisterlichen Philologen, so wird man schnell gewahr, wie unvernünftig es wäre, die Literaturwissenschaft auf das eine oder andere fest-

zulegen, wie wenig man in ihr das eine wie das andere vermissen möchte, wird es nur meisterhaft betrieben – ganz abgesehen von der Frage, ob sich denn das eine vom anderen in der Sache überhaupt trennen lasse.

Walther Rehm, der 1963 verstorbene Freiburger Germanist, war ein meisterlicher Philologe. Er hat sich – gelegentlich expressis verbis – geweigert, Literatur zu betrachten aus dem „Elfenbeinturm oder der Kavaliersschau werkimmanenter ästhetischer Interpretation". Seine Arbeiten sind geistesgeschichtlich engagiert und brauchen dennoch den Vorwurf interpretatorischen Unvermögen nicht zu scheuen. In der Nachfolge seines verehrten und feinsinnig begriffenen akademischen Lehrers Heinrich Wölfflin und dessen großem Vorbild, Jacob Burckhardt, betreibt er eine „philosophische" Literaturbetrachtung, die Literatur vordringlich versteht und deutet als sprachliche Gebärde, in der sich eine Seele darstellt, die „Stimmungslage und Erlebnisweise" eines Menschlichen. Was Rehm vom Kunstverständnis Jacob Burckhardts sagt, gilt von ihm selbst und seiner Betrachtung der Literatur: sie enthüllte sich schließlich „als Geschichte des kunstschaffenden Menschen und seiner nach Deutung und Ausdruck verlangenden Seele". Literaturgeschichte als Sprachphysiognomik der geschichtlichen Verwandlungen des einen, aber labilen, sich durchsetzenden oder bedrohten Humanen. Dieses Humane aber wurde von Walther Rehm – wahlverwandtschaftlich – begriffen, Standort und Richtmaß zugleich, als die „vernunftvolle Menschlichkeit" des europäischen Humanismus. Von der griechischen Antike über Rom und das Mittelalter, über Klassik und Romantik und das europäische 19. Jahrhundert bis Borchardt, Rilke und Thomas Mann, aber bezeichnenderweise nicht darüber hinaus, reicht die Provinz des Geistesgeschichtlers Walther Rehm im doppelten Sinne des Wortes: als Bereich intimer Vertrautheit und – als Begrenzung.

Der Band „Späte Studien" vereinigt acht, schon früher einzeln und an verschiedenen Orten erschienene Arbeiten: Jean Pauls vergnügtes Notenleben; Rumohrs Geist der Kochkunst und der Geist der Goethezeit; Prinz Rokoko im alten Garten. Eine Eichendorffstudie; Mottostudien. Kierkegaards Motti; Jacob Burckhardt und Goethe; Jacob Burckhardt und Eichendorff; Thomas Mann und Dürer; Heinrich Wölfflin als Literaturhistoriker. Abgeschlossen wird der Band durch eine Bibliographie aller Veröffentlichungen des Verfassers.

Das Buch, gewissermaßen der Nachlaß von Walther Rehm, genügt, um mit dem kenntnisreichen, ungemein belesenen, elegant und wortgewaltig schreibenden Gelehrten und seinem heute sehr vereinsamten Anliegen bekannt zu machen. So beziehungsreich wie deutlich zeichnet er uns Seelen- und Geisteslandschaften, die er hellsichtig erschaut aus ihren Spiegelungen im Wort, das er sich nicht beschränken ließ auf die strikt so genannte dichterische Äußerung. Vorgefaßte Thesen werden nicht illustriert, Folgerungen aus den historischen Befunden nicht gezogen. Die Sache, meisterlich zur Sprache gebracht, sollte für sich selbst sprechen. Sie hat es sicherlich für Walther Rehm getan. Ob sie es auch tut für solche, die seinen Glauben nicht mehr teilen, sein Maß nicht mehr besitzen? *H. Wutz SJ*

Frye, Northrop: *Analyse der Literaturkritik.* Aus dem Amerikanischen von E. Lohner und H. Clewing. Stuttgart: Kohlhammer 1964. 380 S. (Sprache und Literatur 15.) Kart. 14,80.

Der deutsche Titel dieser Übersetzung aus dem Amerikanischen führt in die Irre. Das Buch des Kanadiers Frye, Ordinarius für Englisch am Victoria College der Universität Toronto, nennt sich im Original (erschienen 1957) eine „Anatomy of Criticism". Criticism aber ist nicht, was man hierzulande unter „Literaturkritik" versteht. Ob man sich an eine engere oder weitere Definition des Begriffs hält, in jedem Fall umfaßt er mehr als das deutsche Wort.

Was Frye einer „Anatomie" unterzieht, ist die wissenschaftliche Untersuchung von Literatur schlechthin. In vier „Essays", die er mit einer „Polemischen Einleitung" situiert und einem „Vorläufigen Abschluß" zusammenfaßt, wird eine „Synopsis von Umfang, Theorie, Grundsätzen und Technik der Literaturkritik" erwogen, wie Frye sie versteht (9). Als „wissenschaftliche" oder „echte Kritik" trennt er sie von Anfang an scharf von einer „öffentlichen Kritik", die unserem Begriff von Literaturkritik entspricht. Mit ihr will Frye nichts zu tun haben. Er erklärt sie mit ihren von Vorurteilen bestimmten Wertungen für „Rhetorik", weist sie einer „Geschmacksgeschichte" zu und kurzer-

hand aus der Wissenschaft hinaus. Skrupel plagen ihn dabei nicht, denn er glaubt, daß „die Geschichte des Geschmacks in keinem organischen Zusammenhang mit der Kritik" stehe, wie er sie versteht (25). – So leicht es sich der methodologisch zur Naturwissenschaft hinüberschielende Verfasser in diesem Punkt macht – René Wellek hat ihn dafür kompetent getadelt –, ganz von der Hand weisen läßt sich sein Dringen auf Wissenschaftlichkeit deshalb nicht. Nicht grundlos beklagt Frye den Mangel einer umfassenden Theorie wissenschaftlicher Literaturforschung, der einen kontrollierbaren Fortschritt in dieser Disziplin verhindere. Er bricht Lanzen für „kritische" Grundsätze und Kategorien, die er für wichtiger hält, „als die eleganten Leistungen irgendeiner Mandarinenkaste" (35). Seine Essays, deren vorläufigen und unfertigen Charakter Frye betont, sind Versuche, die „rhetorisch" angekränkelte Wissenschaft von der Literatur zu kurieren.

Veritable Versuche in der Tat. Unter den vier Titeln „Historische Kritik: Theorie der Aussageformen", „Ethische Kritik: Symboltheorie", „Archetypische Kritik: Theorie der Mythen" und „Rhetorische Kritik: Theorie der Gattungen" versammelt Frye alle seiner vorläufigen Ansicht nach möglichen Standpunkte und Methoden wissenschaftlicher Literaturbetrachtung. Ihre Vielfalt und Verschiedenartigkeit fesselt. Mit scharfen Augen und einer versatilen Intelligenz umkreist Frye das Phänomen der Literatur detektivisch. Entdeckungen die Menge fallen denn auch an: Perspektiven und Zusammenhänge, Einsichten, Bezüge, Konfrontationen. Frye's Synopse ist erstaunlich verständig und entwaffnend tolerant, verschlossen nur gegen engstirnige Dogmatiker und die „Deterministen", die „Marxisten, Thomisten, Humanisten, Klassizisten ebenso wie Freudianer, Anhänger Jungs oder Existentialisten" (13), die von außen freibeuterisch sich an die Literatur heranmachen und durch ihre sachfremde Begrifflichkeit die „Kritik" sich selbst und der Literatur entfremden. Denn für Frye ist die Literatur eine Welt eigenen Rechts, ein Universum „hypothetischer Wortstrukturen", ein „Keil zwischen die Antithese von Sein und Nichtsein" (351), ähnlich dem Zeichensystem der reinen Mathematik. In archetypischen Bildern schlage sich in ihr der totale Wunsch-Traum des Menschen „wörtlich" nieder, woraus der wissenschaftlichen Erforschung der Literatur eine letzte und umgreifende Aufgabe erwachse: eine Sprache zu finden, die fähig wäre, „die Einheit dieses höheren intellektuellen Universums auszudrücken" (354). Mit diesem sehr spekulativen Ausblick, mit dem das Buch schließt, verrät Frye seine eigene Vorliebe für das, was man in der anglo-amerikanischen Literaturforschung „Myth Criticism" nennt und zugleich den Blickpunkt seines imponierenden synoptischen Unternehmens.

Es ist mißlich, daß Frye sich nicht genug Mühe gibt, den häufigen Wechsel seiner Syn-Optik gewissenhaft zu markieren und seine überaus angestrengte und eigenwillige Begrifflichkeit besser zu definieren. Die illustrierenden Beispiele, die eine ungewöhnliche Belesenheit bezeugen, helfen dem deutschen Leser wenig, da sie zum größten Teil aus der anglo-amerikanischen Literatur genommen sind. Das Ergebnis ist, trotz aller Sorgfalt der Übersetzer, die man loben muß, ein sehr störrisches Buch, das seine Einsichten nicht preisgibt ohne geduldige Belagerung. *H. Wutz SJ*

WELLEK, René: *Grundbegriffe der Literaturkritik.* Aus dem Amerikanischen von E. und M. Lohner u. a. Stuttgart: Kohlhammer 1965. 276 S. (Sprache und Literatur. 24.) Paperback 14,80.

Den Titel dieses Buches so zu übersetzen, wie es geschehen ist, wäre zur Zeit der Brüder Schlegel in Ordnung gewesen, heute ist es verwirrend. Begriffliche Manipulationen allein werden nichts daran ändern, daß es bei uns nicht mehr und noch nicht wieder gibt, was in den angelsächsischen Ländern von berühmten Wissenschaftlern an berühmten Universitäten bereits betrieben wird: eine kritische, das heißt wertende Wissenschaft von der Literatur. Man mag es bedauern, beklagen, tadeln: Literaturkritik in Deutschland bedeutet immer noch „weniger Wissenschaft als vielmehr eine Form der Publizistik", die einem „unmittelbaren Reagieren auf literarische Reize entspringt". So die neue Auflage des ehrwürdigen „Reallexikons für deutsche Literaturgeschichte". – Die Grundbegriffe, die René Welleks Buch bedenkt, sind die einer in der deutschen Literaturwissenschaft erst wieder zu etablierenden Disziplin.

René Wellek, 1903 in Wien geboren, 1926 in Prag promoviert, Sterling Professor für ver-

gleichende Literaturwissenschaft an der Yale University, Ehrendoktor von Harvard, Oxford und Rom, Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hat von Anfang an so entschieden wie sachlich daran gearbeitet, den positivistischen und historistischen Sündenfall der Wissenschaft von der Literatur zu korrigieren, der die deutsche Literaturkritik das akademische Ansehen gekostet hat. Mit großer Verzögerung ist 1959 seine zusammen mit Austin Warren geschriebene „Theorie der Literatur" und die erste Hälfte seiner monumentalen „Geschichte der Literaturkritik" nach Deutschland gekommen. Daneben erschien in der edition suhrkamp nur noch ein kleines Bändchen von „Konfrontationen" deutscher mit anglo-amerikanischer Romantik. Man muß Edgar Lohner und seinem Übersetzerteam danken, daß sie uns verhältnismäßig rasch nun auch „Concepts of Criticism" (Erscheinungsjahr 1963) vermittelt haben.

Das Buch ist eine Sammlung von elf Aufsätzen, die z. T. schon an anderer Stelle veröffentlicht wurden. Wir haben hier nicht den Raum, über sie einzeln zu referieren. Das Einleitungsstück „Literaturtheorie, Kritik und Literaturgeschichte" wiederholt und begründet erneut die aus der „Theorie der Literatur" bekannte Überzeugung des Verfassers, daß die gesamte Wissenschaft von der Literatur diese drei Grunddisziplinen umfassen müsse, von denen keine ohne die andere auskommen kann. Der zweite Aufsatz gibt eine kurze Geschichte von „Wort und Begriff der Literaturkritik" von den Griechen bis zur Gegenwart. Die folgenden fünf Untersuchungen (mit zwei Nachträgen) bedenken und klären kritische und literarhistorische Grundbegriffe: Evolution, Form und Struktur, Barock, Romantik, Realismus. Drei wissenschaftsgeschichtliche Essays: „Die Auflehnung gegen den Positivismus in der neueren europäischen Literaturwissenschaft", „Die Krise der vergleichenden Literaturwissenschaft" und „Hauptströmungen der Literaturkritik im 20. Jahrhundert", schließen den Band ab. Anmerkungen und ein Namensregister sind angehängt. Die Bibliographie der Arbeiten Welleks aus dem Original wurde leider nicht mitübersetzt. Ebenso fehlen zwei Aufsätze, die sich mit der amerikanischen Literaturforschung und -kritik speziell beschäftigen.

René Wellek erweist sich auch in diesen Arbeiten als der außerordentliche Gelehrte, als den wir ihn aus seinen früheren Werken kennen. Die Weite seines Horizonts, seine Kenntnis aller wichtigen primären und sekundären Literaturen unseres Kulturkreises, die Ausgewogenheit und Sachlichkeit seiner Ansichten, seine methodische Bewußtheit und Gewissenhaftigkeit und nicht zuletzt der ordnungsstiftende Elan seiner Intelligenz sind gegenwärtig unübertroffen. Ich halte seine theoretische Arbeit für den konstruktivsten Beitrag zur Überwindung jener „unglaublichen Verwirrung der Sprachen" in der heutigen Literaturwissenschaft, die er selbst so beklagt hat. Wenn angesehene deutsche Literaturwissenschaftler immer noch die Meinung vertreten können, daß „Grundsatzerörterungen zwar vergnüglich sein können für den, der sie durchführt, der Sache selbst aber weniger dienen als der sorglose Empirismus und Pragmatismus, mit dem die Angelsachsen unfruchtbaren (!) Problemen aus dem Weg zu gehen pflegen" (Horst Rüdiger), dann muß man freilich befürchten, daß manche es sehr unwissenschaftlicherweise noch immer vorziehen, an dem „veritablen babylonischen Turm" (Wellek) einer Wissenschaft weiterzubauen, die noch nicht einmal einen allgemein anerkannten Namen besitzt. *H. Wutz SJ*

Lyrik

GREIFFENBERG, Catharina Regina von: *Gedichte.* Ausgewählt und mit einem Nachwort hrsg. von Hubert Gersch. Berlin: Henssel o. J. (1964). 101 S., Lw. 11,–.

Die herausragende Lyrikerin des deutschen Barock, Catharina Regina von Greiffenberg, ist bis heute fast unbekannt geblieben. An Können, Bedeutung und Rang ist sie die protestantische Droste des 17. Jahrhunderts. 1633 auf Schloß Seyssenegg in Niederösterreich geboren, kam sie 1663 nach Nürnberg, wo sie von 1679 bis zu ihrem Tod, 1694, lebte. Durch ein privates Gelübde hatte sie sich dem Sohn Gottes zu „Dienst und Ehre aufgeopfert und verlobet". Gegen ihren eigentlichen Willen, doch gedeuteter „himmlischer Fügung" sich fügend, fand sie sich 31jährig zur Heirat bereit. Sie war eine betrachtend-mystische und, in ihrem späteren Leben, zugleich politisch engagierte Lyrikerin. Formal gesehen hat sie starke Einflüsse der

Klangmalereien und Metaphorik der Nürnberger Pegnitz-Schäfer aufgenommen. Eines ihrer bedeutendsten Mitglieder, Sigmund von Birken, war ihr literarischer Vertrauter. Doch ruht, im Gegensatz zu den Pegnitz-Schäfern, ihre Artistik niemals ästhetisch in sich selbst. Sie dient als Ausdrucksmittel ihres ekstatischen Schauens und Glaubens. Ihre künstlerisch noch einfacheren „Geistlichen Sonette, Lieder und Gedichte" von 1662 tragen sogar den Probatum-Vermerk der Gesellschaft Jesu. Sie kannte, liebte und kritisierte (aus ästhetischen Gründen) Spees „Trutznachtigall". Von ihrem 1672 erschienenen Passionsbüchlein konnte sie aus Österreich S. von Birken mitteilen, daß es sogar von Katholischen, Geistlichen und selbst Jesuiten, gern gelesen werde. Aus ihren Versen und Betrachtungen spricht, von wenigen Spitzen abgesehen, im Jahrhundert des Glaubensstreites das Gemeinchristliche. Zur Zeit der Türkengefahr versteht sie ihr Betrachten und Dichten als heilsgeschichtliche Kraft. In politisch-religiösem Sendungsbewußtsein wollte sie Kaiser Leopold I. für den Protestantismus gewinnen. Mit der Bitterkeit des Lebens rang sie wie wenige. Eine unerhört konzentrierte christliche Existenz spricht aus jedem Vers.

Abgesehen von Anthologien waren die Gedichte der Greiffenberg bislang in keinem Neudruck zugänglich. Verlag und Hrsg. legen hier eine Auswahl mit gediegenem Nachwort vor. Daß ein so berühmtes Sonett wie „In äußerster Widerwärtigkeit" nicht aufgenommen wurde, verwundert. Auf Ort und Datum der Erstveröffentlichung wurde leider verzichtet.

P. K. Kurz SJ

Kurz, Paul Konrad: *Gegen die Mauer.* Verse zu Passion und Ostern. München: Ehrenwirth 1966. 47 S. Kart. 7,80.

Nicht mehr ganz unbekannt ist Paul Konrad Kurz als Lyriker „am Rande des Evangeliums". 1963 erschien „Denn Er ist da. Verse zu Advent und Weihnacht", 1964 „Wer bist Du? Verse des Anfangs". Nun schließt der Verfasser seinen thematischen Bogen mit diesem dritten schmalen Bändchen von rund dreißig Gedichten.

Keine neuen Pflänzchen für geistliche Blumengärtlein sind – man hat es schon gesagt – Kurz' Verse, trotz oder ungeachtet ihrer religiösen Thematik. „Vielleicht", hieß es in „Wer bist Du?", „bauen wir ihn nie, den Trägerleib der gültigen Zeile". Kurz ist nicht gesonnen, es sich lyrisch leicht zu machen, auch diesmal nicht. „Vorstellung", „Passion", „Geist" heißen die drei Stichworte, unter die er sie gruppiert, seine Verse, die sich selten reimen, weder aufeinander noch auf die Erwartungen, die der durchschnittlich gedankenlose Leser der Frohen Botschaft an sie heranbringt. Dennoch oder gerade deshalb dürften sie angetan sein, ihn „zu schwächen mit Staunen", mit dem Staunen, das anfällig macht für das „große Reale" dieser Botschaft.

Daß es sich bei diesen Texten nicht um „reine" Lyrik, sondern um thematisch gebundene handelt, dürfte das Bändchen zugänglich machen auch für den in moderner Lyrik Ungeübten. Ausdrücklich bezieht Kurz (im Inhaltsverzeichnis) seine Gedichte – die man Meditationen nennen könnte – auf Personen, Worte, Vorfälle der Evangelien. Diese sind der Schlüssel, der dem Nachdenklichen erschließt, was ihn sonst „modern", sprich hieroglyphisch, anmuten möchte. Es gibt hier die Freude dessen, der weiß, worum es geht, und dennoch die Bereicherung erfährt einer erstaunlichen Übersetzung des ewig Wahren ins Idiom zeitgenössischer Betroffenheit. Ein schönes österliches Geschenk für Leser.

H. Wutz SJ

Kunstgeschichte

Studien zur Geschichte der europäischen Plastik. Festschrift Theodor Müller. Hrsg. von Kurt Martin, Halldor Soehner, Erich Steingräber u. Hans R. Weihrauch. München: Hirmer 1965. 344 S. mit 353 Abb. 56,–.

Eine Festschrift trägt ein doppeltes Gesicht: sie vertritt eine Sache und repräsentiert eine Person. Die Sache, die hier geboten wird, sind die Studien zur Bildhauerkunst. Die Person, die durch diese Studien repräsentiert werden soll, ist der Generaldirektor des Bayerischen Nationalmuseums, Prof. Dr. Theodor Müller. Müller ist ein hervorragender Kenner der europäischen Plastik. Dafür zeugen die 124 Nummern seiner Bibliographie. Er ist aber auch ein Museumsdirektor, dem es gelungen ist, aus den Trümmern des Krieges heraus nicht nur das Bayerische Nationalmuseum in München zu er-

neuern, sondern vielen anderen Museen Anregung und Leben zu geben. Dazu hat der Lehrer eine Reihe hervorragender Kunsthistoriker und Museumsmänner herangebildet, die ihrerseits sein Erbe weitertragen. Es scheint zum Wesen der Persönlichkeit zu gehören, daß Müller unter den Künsten die Plastik bevorzugt. Die Plastik wendet sich an den Tastsinn und ist deshalb die elementarste Kunstart. Gesicht und Gehör kann der Mensch verlieren, ohne seine Existenz aufzugeben. Der Verlust des Tastsinns kommt dem Tode gleich. So ist der Gott der Genesis auch kein Maler, sondern ein Bildhauer, und die griechische Geistigkeit basiert auf der Plastik bis in die philosophische Begrifflichkeit hinein.

Die Herausgeber haben die Thematik des Werkes auf dieses Forschungsgebiet des Jubilars konzentriert und so eine Geschichte der europäischen Plastik in Einzelstudien geschaffen. Diese Geschichte der Plastik beginnt mit Mütherichs Untersuchungen der Reiterstatuette aus der Metzer Kathedrale, in der uns „das Bild des karolingischen Herrschers schlechthin" (15) entgegentritt, und schließt mit R. und L. Kriss-Rettenbecks Arbeit über Kreuz und Kruzifixus bei dem zeitgenössischen Bildhauer Fritz Koenig, wo Form und Gestalt „in gewissem Sinne amorphen Tendenzen ausgeliefert" (332) werden. Ein zentrales Problem des Mittelalters – die Einheit von Bild und Schrift – zeigt Oberhammer am Kelch aus St. Peter in Salzburg auf. Vielleicht sollte man dort Tetra Mors nicht T(a)etra ergänzen (= häßlich), sondern vom Griechischen her verstehen und den Topos des vierfachen Todes (Adams Sündenfall, persönliche Sünde, Tod und Verdammung) darin wiedererkennen.

Die Beziehungen der mittelalterlichen Werkstätten zueinander untersuchen Sauerländer und Salvini. Während der erste Gislebert von Autuns Werk mit den Malereien von Berzé-la-Ville zusammensieht, zeigt der andere Verbindungen zwischen dem Poitou und Sizilien auf. Solche europäischen Bezüge erkennt auch Weihrauch zwischen Italien und Deutschland im Manierismus und Barock. In überzeugender Weise ergänzt von Einem zu dem Bamberger Reiter als Gegenstück einen reitenden Herrscher oder Georg an der anderen Seite des Triumphbogens der Kirche. Unmittelbar in die höfische Welt der Ritter führen uns die Untersuchungen der Ehrenstatue Karls von Anjou (Weinberger) und des Ritters im Heergewäte (v. Reitzenstein). Die spätmittelalterliche Frömmigkeit interpretieren die Arbeiten über den Schmerzensmann aus Gressan (von der Osten), über die Beweinungsgruppe aus Boston (H. Swarzenski) und über den Flügelaltar als Reliquienschrein (H. Keller). Mit Heydenreich folgen wir Leonardos Projekten zu einem Reiterdenkmal und erkennen in den „Reflexionen über eine unverwirklicht gebliebene ‚Idee'" (189) den Geist der Renaissance. Imperium, Familie und Splendor sind nach Halm die treibenden Kräfte der künstlerischen Unternehmungen des deutschen Renaissancefürsten Kaiser Maximilian I., die auch in den Epitaphien der Augsburger Dominikanerkirche lebendig werden. Den Manierismus vergegenwärtigt Möllers Untersuchung über die makabre Liegefigur eines Toten im Museum für Kunst und Gewerbe in Hamburg. Die labile Form der „Weltallschale" Rudolfs II., die uns Schönberger deutet, repräsentiert die Gesamtschau dieser Epoche. Schädler zeigt uns in David Heschler einen Ulmer Elfenbeinschnitzer des 17. Jahrhunderts, „dem seinesgleichen Bildhawer villeicht im ganzen Deutschland nit möchte gefunden werden". In der „Aeneas und Anchises"-Gruppe von Bernini erkennen wir mit Kauffmann die Einheit von Vergangenheit und Zukunft, die das Zeitalter des Barock noch einmal zu schaffen vermochte. In Barberis Altarentwürfen, die Berliner untersuchte, geht die Einheit des Kunstwerks verloren. „Borrominisch", d. h. bizarr stehen Gesims und Krone gegen die Nische im Aufbau des Altars. In der klassizistischen Bildniskunst eines Danneker zeigt uns Fleischhauer, wie Idealform und Wirklichkeit einen Kampf führen, der bis zur Gegenwart fortdauert.

So haben die Herausgeber und Mitarbeiter der Festschrift in einer Fülle von Untersuchungen, von denen hier nur einige erwähnt werden konnten, eine Geschichte der Plastik geschrieben und uns in die Welt und das Werk eines verdienten Gelehrten eingeführt.

H. Schade SJ

WITTKOWER, Rudolf und Margot: *Künstler – Außenseiter der Gesellschaft.* Aus dem Englischen von G. Kaufmann. Stuttgart: Kohlhammer 1965. XII u. 320 S. Lw. 28,–.

Dieses bedeutende Buch stellt die Frage nach dem Wesen des Künstlers. Es beantwortet diese Frage jedoch nicht psychologisch, sondern historisch. Die Zeitspanne, die hier untersucht wird, reicht vom Mittelalter bis in das ausgehende 18. Jahrhundert. Zunächst wird jedoch auch die Situation des Künstlers im Altertum und im frühen Mittelalter skizziert. Künstler und Auftraggeber, Künstler und Werk, Genie und Wahnsinn, Selbstmord, Tugend und Laster, Geiz und Ehrgeiz, Ruhm und Ruin heißen einige Stichworte der Arbeit. Dabei wird der jeweilige Problemkreis mit wichtigen Dokumenten belegt und ein überzeugender Einblick in den Sachverhalt gegeben. Schließlich werden in einem letzten Kapitel die Interpretationen der Psychologen von Lombrose über Kretschmer und Freud bis zu Jones und anderen scharf kritisiert: „Die Psychologie machte aus der künstlerischen Persönlichkeit ein groteskes Schreckbild und beförderte die Entfremdung der Künstler" (275). „Magische Worte wie Neurose, Komplex, Verdrängung wurden unter anderem als Sesam-öffne-dich zu den verborgenen Quellen künstlerischer Schöpferkraft angenommen, obwohl Freud selbst in seinen Zielen unendlich bescheidener war" (279). Die historische Maßarbeit der Autoren zeigt, wie unwissenschaftlich – „magisch" – im Grunde selbst eine der hervorragendsten Wissenschaften der Moderne sein kann.

Allein dieses Forschungsergebnis der Wittkower wird zum Bumerang. Die Kunstwissenschaft wird dadurch genauso getroffen wie die Psychologie.

Zunächst haben die Untersuchungen gerade die Moderne ausgelassen. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. beginnen jedoch erst die tragischen Künstlerschicksale. Der Zerfall des Gesamtbewußtseins hat auch die Künstler aus der Gesellschaft herausgelöst und in eine erschütternde Einsamkeit verwiesen. Die großen künstlerischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrh. entstanden alle im Gegensatz zur offiziellen Gesellschaft und ihrer Auffassung von Kunst. Die psychischen Gefährdungen, Zusammenbrüche und Künstlerselbstmorde stiegen an. Ursache dafür ist nicht so sehr die Psychologie, sondern die mit dem ausgehenden 18. und 19. Jahrh. sich bildende und emanzipierende Kunstwissenschaft, die oft rein ästhetisch orientiert von Winkelmann bis Wölfflin die klassische Kunst zur Norm erhob. Die Kunstwissenschaft hat mit der „architecture parlante" die Renaissance zum Diesseitsstil und die Gotik zum Jenseitsstil erklärt. Seit Winkelmann und Kant galt „die Kunst" als absoluter quasi metaphysischer und autonomer Bereich, dem dann die Psychologen nur zu konsequent „den Künstler" als konstitutionellen Typus hinzugesellten. Es ist zwar durchaus richtig, aber nicht ganz entsprechend, wenn man einer modernen Wissenschaft wie der Psychologie eine Analyse des Künstlers vom Mittelalter bis ins 18. Jahrh. entgegensetzt. Denn die bei allen Eigenheiten, psychischen Abormitäten und Lastern vergleichsweise normale Situation des Künstlers in dieser Zeit beruht auf einer religiös verstandenen Welt und einem gemeinsamen weltanschaulichen Bewußtsein. Die Kunstwissenschaft selbst hat von diesem religiösen Bewußtsein, das der Künstler und die Kunst vom 10. bis 18. Jahrh. besaßen, soviel oder sowenig wie die anderen Wissenschaften auch. Sie kann ebenso positivistisch oder idealistisch, subjektiv oder weltanschaulich wertfrei sein – um von Wittkowers Vorwurf der „Magie" zu schweigen – wie die Psychologie, und hat mit ihren aus der Geschichte gewonnenen Normen das Schicksal der modernen Künstler in viel tragischerer Weise bestimmt als die Psychologie. – So zwingt dieses sehr empfehlenswerte Buch uns, unseren eigenen Standpunkt kritisch neu zu überprüfen.

H. Schade SJ

Rapp, Urban: *Konzil, Kunst und Künstler.* Zum VII. Kapitel der Liturgiekonstitution. Frankfurt: Knecht 1966. Kart. 5,80.

Dieses Büchlein ist ein ebenso ruhiger wie zurückhaltender Kommentar über das ein wenig dürftig ausgefallene Kapitel der Liturgiekonstitution zur sakralen Kunst. Theologie der Kunst, Kirchenbau, Wortgottesdienst, Altar, Bilder, Priester und Künstler lauten einige seiner Abschnitte. Der Verf. bewundert die Unerschrockenheit, mit der das Konzil von manchen gewohnten Vorstellungen Abschied genommen hat (76). Er wertet das Abrücken von der alten Symbolik im Kirchenbau (26) und die Neuorientierung am Gottesvolk positiv (14). Dazu werden einige Dinge mutig beim Namen genannt. So wird die „reichlich materialistische Kunstvorstellung" (50), die in die Konstitution eingegangen ist, kritisiert. Der „Kunstkardinal" Costantini wird apostrophiert (74). Rapp

kommt sogar zur Auffassung: „Man braucht aber wohl nicht den Beweis zu führen, daß der Begriff der ‚Christlichen Kunst' ein unkünstlerischer Begriff ist, daß es eine solche Kunst als eigene Kunst nicht gibt" (12). Er nimmt es der Liturgiekonstitution übel, daß hinter ihren Formulierungen die „Vorstellung von einer ‚Christlichen Kunst' als einem klar umrissenen und abgegrenzten Komplex" steht (ebd.). Aber der Kunstbegriff, mit dem der Verf. den „abgegrenzten Komplex" des Konzils von „Christlicher Kunst" angreift und ohne Beweisführung abtut, ist der seit Ende des 18. Jahrhunderts geläufige: Kunst als unbestreitbare, absolute Größe. Schon die Collagen und Montagen der Kubisten und Surrealisten kann man mit diesem Begriff nicht mehr fassen, geschweige denn die Werke von Jackson Pollock, Arshile Gorky, Henri Michaux oder Wols, um nur einige zeitgenössische Künstler zu nennen. Mit der Konstitution und den modernen Strömungen ist der Rezensent der Meinung, daß der Begriff der Kunst jeweils differenziert werden muß und daß auch das Christliche ein bestimmendes Merkmal der Malerei, Plastik und Architektur sein kann.

Die vielen anregenden und kritischen Bemerkungen des Verf. bereichern die Diskussion und zeigen die Problematik der sakralen Kunst heute deutlich auf. *H. Schade SJ*

Soziologie

Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Band III u. IV. Mannheim: Pesch-Haus Verlag 1964 u. 1965. 238 u. 244 S. Lw. 27,50 u. 29,50.

Wie die beiden ersten Bände des Jahrbuches bringen auch Band III und IV in einem Rahmen weitgespannter Thematik Beiträge aus den verschiedenen Bereichen der modernen Sozialwissenschaften. Die Bände sind in Abhandlungen, Berichte und Besprechungen gegliedert. Neben Untersuchungen mehr philosophisch-grundsätzlicher Natur stehen solche über konkrete Fragen der deutschen Staats- und Wirtschaftsordnung. Die Probleme der Entwicklungsländer, vor allem der jungen afrikanischen Staaten, werden in mehreren Arbeiten berücksichtigt.

In Band III unternimmt Hans Wulf SJ in dem Beitrag „Theologie und Naturrecht" im Anschluß an Gedankengänge von Karl Rahner und in kritischer Auseinandersetzung mit der Philosophie der sog. „Neuscholastik" den Versuch einer theologischen Ortsbestimmung des Naturrechts. Unter dem Titel „Gedanken zur Strafrechtsreform" befaßt sich der Saarbrückener Strafrechtler Arthur Kaufmann mit dem gegenwärtig dem Bundestag vorliegenden Strafgesetzentwurf. Der Verfasser macht dabei viele Änderungsvorschläge hinsichtlich einzelner Strafbestimmungen und bezweifelt, ob der Entwurf „als Gesamtwerk gegenüber unserem jetzigen Strafgesetzbuch einen so eindeutigen Fortschritt bedeutet, daß man ihn in Kraft setzen und seinetwegen die doch trotz aller Auseinanderentwicklung noch in so mancher Hinsicht bestehende Rechtseinheit in West und Ost opfern sollte" (23). Daß die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts wesentlich dazu beigetragen hat, im Staatsbewußtsein der Bundesrepublik die empfindliche Lücke der fehlenden demokratischen Tradition auszufüllen, zeigt Heinz Laufer, München, in seiner umfassenden Abhandlung: „Die freiheitliche Demokratie. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Verfassungsgrundsatz des demokratischen Staates." Aus der Feder von Prof. A. Marx, Mannheim, stammt ein Beitrag über den betrieblichen Bildungsauftrag in der Gegenwart. Am Beispiel Kameruns zeigt Heinrich Krauss in seinem detaillierten Bericht „Eherecht in Afrika. Zur Beratung einer Gesetzesvorlage im Parlament von Kamerun", welchen Problemen sich die afrikanischen Staaten bei der Kodifizierung des Ehe- und Familienrechts der einzelnen Eingeborenenstämme zu einem einheitlichen Gesetzbuch gegenübersehen. Peter Molt, Bonn, bietet in seinem Literaturbericht „Gegenwartsprobleme Lateinamerikas" eine Einführung in die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse dieses Subkontinents. Unter dem Thema „Auf dem Wege zu neuen Strukturen im Welthandel" berichtet Alban Müller, Mannheim, über die am 23. März 1964 nach Genf einberufene „Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung" und die dort zutage getretenen gegensätzlichen Standpunkte der Entwicklungsländer und der westlichen Nationen. Den Abschluß des Bandes bilden Sammelrezensionen von Prof. Hans Maier, München, über Neuerscheinungen zum Thema

„Gegenwart und Geschichte der christlichen Demokratie", Peter Haungs, Heidelberg, über „Öffentliche Meinung und Meinungsbildung", und Franz Pöggeler, Aachen, über „Lebensprobleme der Gesellschaft in der Sicht der Schul- und Jugendforschung".

Mit Grundfragen der modernen Demokratie befassen sich in Band IV der Freiburger Privatdozent Manfred Hättich mit einer Arbeit über „Das Toleranzproblem in der Demokratie", und Peter Haungs, Heidelberg, mit einer Abhandlung über „Innerparteiliche Demokratie im parlamentarischen Regierungssystem". Besonderes aktuelles Interesse darf für sich in Anspruch nehmen der Aufsatz von Prof. Clemens-August Andreae, Innsbruck: „Formierte Gesellschaft und Gemeinschaftswerk". Gerhard Elschner, Bonn, berichtet unter dem Thema „Zwanzig Jahre Christlich-Demokratische Union" über die Ausgangslage, den gegenwärtigen Status, Führungsprobleme, Öffentlichkeitsarbeit sowie die organisatorische und finanzielle Schwäche der CDU. Mit den vielfältigen Aspekten der deutschen Sozialpolitik befaßt sich ein Beitrag von Paul Becher, Bad Godesberg, „Bilanz unserer Sozialpolitik. Wandlungen und Initiativen". Mehrere Abhandlungen haben sozialwissenschaftliche und politische Fragen des außerdeutschen Raumes zum Gegenstand, wie die informative Untersuchung von Prof. Iring Fetscher, Frankfurt, „Die ideologische Eigenart des chinesischen Kommunismus", die Darstellung Franz Ansprengers, Berlin, „Quellen und Programme des afrikanischen Sozialismus" und der Beitrag des Mitherausgebers Jean-Yves Calvez SJ, Paris, „Zur Politisierung der Gewerkschaften in den Entwicklungsländern". Über „Community Development in seinen entwicklungspolitischen und psychologischen Dimensionen" referiert Bernhard Wilpert, Washington. Den Abschluß auch dieses Bandes bilden drei Sammelrezensionen über eine Reihe neuerschienener Werke sozialwissenschaftlichen Schrifttums. Theo Stammen, München, bespricht Literatur über „Die Politische Wissenschaft und ihre Tradition", Franz Ansprenger über „Zeugnisse der Neubesinnung aus dem französisch geprägten Afrika" und Gabriel Tegyey, Mannheim, über „Kommunistische Theorie und Praxis in Afrika".

Der Band wird eingeleitet mit einer Wiedergabe der Laudatio, die Prof. Ludwig Preller, Frankfurt, am 21. Februar 1965 bei der Überreichung der Festschrift an Oswald von Nell-Breuning zu dessen 75. Geburtstag gehalten hat, und schließt mit einem Gesamtinhaltsverzeichnis der Bände I–IV von Civitas. *J. Listl SJ*

Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald von Nell-Breuning SJ zu seinem 75. Geburtstag. Hrsg. v. Hans Achinger, Ludwig Preller, Hermann Josef Wallraff. 2. Auflage. Mannheim: Pesch-Haus Verlag 1966. 376 S. Lw. 49,50.

Es ist nicht gerade ein häufiges Ereignis, daß eine Festschrift eine zweite Auflage erlebt. Daß die Festgabe zum 75. Geburtstag Oswald von Nell-Breunings knapp ein Jahr nach ihrem Erscheinen vergriffen war und neu aufgelegt werden mußte, mag in gleicher Weise dem Ansehen der Person des durch die Festschrift Geehrten wie dem wissenschaftlichen Gehalt der Beiträge zuzuschreiben sein, die von namhaften Vertretern der verschiedenen Fachrichtungen und Lagern der Sozialwissenschaften beigesteuert wurden.

Die Neuauflage stellt einen unveränderten Nachdruck der ersten Auflage dar. Lediglich die Bibliographie der Veröffentlichungen Oswald von Nell-Breunings wurde um die Publikationen des Jahres 1965 ergänzt. Es kann daher in vollem Umfang auf die ausführliche Würdigung der ersten Auflage in dieser Zschr. (176 [1965] 65–69) verwiesen werden.

J. Listl SJ

Nach dem Konzil — erneuerte Kirche?

Otto Semmelroth SJ

Das Fragezeichen hinter dem Titel dieses Beitrags soll daran erinnern, daß viele eine solche Behauptung bezweifeln, und zwar aus gegensätzlichen Gründen. Die einen leugnen nicht, daß im Konzil und durch das Konzil Neues in der Kirche aufgebrochen – sie selbst sagen vielleicht lieber: in die Kirche eingedrungen – ist. Aber sie sehen darin nichts Begrüßenswertes. Andere dagegen bezweifeln grundsätzlich, daß das Konzilsgeschehen eine Erneuerung der Kirche bewirkt habe. Für die einen ist also zu viel, für die andern zu wenig Neues zustande gekommen. Dazu soll zunächst einiges gesagt werden.

Setzen wir dann aber voraus, daß das Konzil eine echte und notwendige Erneuerung der Kirche bewirkt hat, dann erhält das Fragezeichen im Titel einen zweiten Sinn. Wie sieht die Erneuerung der Kirche aus? Liegt sie überhaupt schon vor, oder besteht sie vielmehr darin, daß ihre Verwirklichung erst noch zu erwarten ist? Diese Fragen sollen uns in einem zweiten Teil beschäftigen.

Erneuerung der Kirche?

Als Papst Johannes XXIII. so häufig von dem neuen Pfingsten sprach, das er sich vom Konzil für die Kirche erwartete, waren wir alle geneigt, das als ehrgeizige und unrealistische Erwartung anzusehen. Wer aber die ganzen Jahre hindurch dabei war und bis in das Innere des Konzilsgeschehens alles miterlebte, kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß die Prognose des Papstes weithin erfüllt worden ist. Wenn man die Lage bei Konzilsbeginn mit der Entwicklung der drei Konzilsjahre vergleicht, muß man das viele Unerwartete in der Tat als pfingstliches Wirken des Gottesgeistes gelten lassen. Dann wird man natürlich auch Ausschau halten nach der Erneuerung, die das Konzil in der Kirche bewirkt haben muß; denn wo der Heilige Geist des erhöhten Christus wirkt, gilt das Wort der Geheimen Offenbarung: „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21, 5).

Angesichts der Ereignisse des Konzils sind nicht wenige, Laien und Priester, in eine gewisse Hilflosigkeit geraten. Sicherlich ist davon vieles einer einseitigen, zusammenhanglosen und vereinfachenden Berichterstattung zuzuschreiben. Aber es wäre falsch, nur darin die Ursache dieser Beunruhigung zu sehen. Auch das Konzil selbst und seine Ergebnisse spielen dabei eine Rolle.

Viele wollen nicht verstehen, daß in der von Christus für alle Zeiten gestifteten

Kirche manches geändert werden soll. Will die Kirche nicht mehr bekennen, so fragen sie, daß sie das Erbe und den Auftrag Christi unangetastet durch die Geschichte zu tragen hat? Zahlreiche katholische Christen sind über die vereinfachenden Vorstellungen ihrer Schulzeit nicht hinausgewachsen, nach denen die Kirche als göttliche Stiftung in allem ebenso unwandelbar sein müsse wie Gott selbst. Auch manche Priester finden keinen rechten Zugang zu der Wahrheit, daß die Kirche von Christus in die Geschichte hineingestellt wurde, daß sie also an dem unwandelbaren Erbe Christi festhalten muß und doch sehr veränderlich ist in dem, wodurch sie in der Geschichte eingewurzelt ist.

Diese Priester sorgen sich vor allem um die Unruhe und die Unsicherheit, die unsere Epoche in den Herzen der Gläubigen geweckt hat und die nun das Konzil zu vermehren scheint. Sie überwinden nur schwer einen gewissen Groll gegen das Konzil. Sie werfen ihm vor, es habe der Öffentlichkeit bestätigt, daß es auch in der Kirche nicht nur Unwandelbares gibt, und daß sie nicht in allem fertige Rezepte und nicht für alles absolute Sicherheit hat. Sie befürchten, die Gläubigen würden die vom Konzil geweckte Unruhe auch auf Gebiete ausdehnen, die das Konzil unangetastet ließ und lassen mußte. Es wäre gewiß falsch, diesen Groll nur als jene Bequemlichkeit abtun zu wollen, die nicht bereit ist, neue Wege zu suchen, wie sie unsere Zeit verlangt. Sicherlich gibt es Priester, die das Neue nur deswegen fürchten, weil es unbequem ist. Meist handelt es sich aber um eine echte Sorge für die Gläubigen und auch um eine gewisse Hilflosigkeit, die fürchtet, das vom Konzil in Bewegung Gesetzte nicht mehr bannen zu können.

Andere hingegen meinen, das Konzil habe noch nicht genug Erneuerung gebracht. Gerieten die einen in Sorge, weil man das zu ändern schien, was sie – vielleicht in einseitigem Vertrauen auf die juristische Perfektion der organisierten Kirche – für unwandelbar hielten, so erwarteten die andern in einer vielleicht zu spiritualistischen Haltung alles nur von der Dynamik des Heiligen Geistes, so daß sie jetzt die vom Konzil erreichten sichtbaren Änderungen als unzulänglich empfinden. Sie blicken auf das Erscheinungsbild der Kirche nach dem Konzil und finden, daß weder die Schweizer Garde noch der römische Hofstaat verschwunden sind. Sie fragen nach der römischen Kurie, dem Verwaltungsapparat des Papstes, deren Änderung oder gar Abschaffung sie als Test für die Erneuerung der Kirche anzusehen geneigt sind; auch hier ist zwar einiges angekündigt, doch mit soviel Einschränkungen, daß sie zu viel Zaghaftigkeit am Werk sehen. Man hatte die Erwartungen vor allem auf die Änderung und die Abschaffung des Äußeren in der Kirche gerichtet und ist jetzt enttäuscht, weil der Geist des Herrn nicht alles geschichtlich Gewordene hinweggefegt hat.

In der Tat mag manches die Skepsis der auf mehr Neuerung Drängenden verständlich machen. Man denke etwa an die Ereignisse am Schluß der dritten Sitzungsperiode, die noch am Beginn der vierten Session nachwirkten. Auch schien die vierte Sitzungsperiode in ihrem erstaunlich ruhigen und reibungslosen Verlauf für

den Geschmack der Drängenden nicht mehr genug Dynamik und Dramatik zu besitzen. Die Einmütigkeit der meisten Abstimmungsergebnisse konnte solchen Dynamikern verdächtig vorkommen. Schließlich vermissen sie das für die Anpassung an die Welt von heute nach ihrer Meinung unbedingt nötige Moment, nämlich die Demokratisierung. Die moderne Welt denkt so sehr demokratisch, daß selbst diktatorische Staaten sich den Schein der Demokratie geben müssen. Zwar schien das Konzil Ansätze zu einer gewissen Demokratisierung der Kirche zu machen, indem es die Laien aufwertete und indem es vor allem in der Kirchenleitung das Prinzip der Kollegialität zur Geltung brachte und die Errichtung einer Bischofssynode veranlaßte, die dem Konzil eine repräsentative Dauer geben kann. Dennoch sah man sich hier in seiner Hoffnung enttäuscht; denn der Papst griff mehrfach in den Gang des Konzils ein und zeigte so, daß die Kirche letztlich keine Demokratie ist.

Nach dem Urteil dieser Kreise hat also das Konzil zu wenig in Bewegung gesetzt, weil es zu wenig gibt, auf das man mit Fingern zeigen kann, und weil man hier nur in bestimmten Richtungen sucht und nur die Oberfläche, das Äußere sieht, während sich doch in der Tiefe viel geändert haben kann, das bald auch der Oberfläche ein anderes Gesicht geben wird, ohne daß es jetzt schon der großen Öffentlichkeit sichtbar gemacht werden könnte.

Versuchen wir auf diese kurz skizzierten Vorbehalte zunächst eine nur eben hinweisende Antwort zu geben, bevor wir nachher positiv darzustellen suchen, in welchem Sinn von Erneuerung der Kirche gesprochen werden kann.

Wir werden uns hüten, die Sorge jener, denen das Konzil zu viel Unruhe gebracht hat, lächerlich zu machen. Sie halten mit Recht daran fest, daß die Kirche, die sich dem Stifterwillen Christi verpflichtet weiß, nicht auf einmal schlechterdings anders werden kann. Die Erfahrung, daß die Kirche vielen Menschen unserer Zeit nichts mehr zu sagen zu haben scheint, bringt sicher manchen zu der gefahrvollen Ansicht, die Kirche könne dadurch wieder attraktiver und reizvoller werden, daß sie mit der Überraschung des Sensationellen vor der Welt auftritt. Gegen diese Ansicht wehren sich nicht nur die sogenannten Konservativen. Auch das Konzil hat nicht gesagt, alles müsse anders werden, weder in der Liturgie noch in der Lehre vom kollegialen Hirtenamt noch in der Aufwertung der Laien noch in der Priesterausbildung noch in der Darstellung der Kirche in der Welt von heute. Das Konzil hat vielmehr das kirchliche Gewissen erforscht und dabei erkannt, daß vieles beibehalten werden muß. Die providentielle Aufgabe der sogenannten Konservativen bestand gerade darin, den Blick dafür zu schärfen, daß im Suchen nach Erneuerung das Alte nicht einfach diskreditiert werden darf, weil es alt ist, und daß das Neue nicht schon deshalb Rettung verheißt, weil es neu ist. Auch die Konservativen haben deswegen beim Konzil eine wichtige Rolle gespielt, nicht als ob sie dem Konzil als ganzem den Stempel des Konservativismus hätten aufprägen können, wohl aber, weil sie das dynamische Drängen der Erneuerer davor bewahrten, zu unüberlegter Neuerungssucht zu werden.

Hier müssen diejenigen ihre Haltung überprüfen, die das Konzil für eine zu große Beunruhigung verantwortlich machen wollen. Sie müssen sich fragen, ob die Kirche überhaupt ohne jede Unruhe sein darf. Wenn unser Herz, wie Augustinus sagt, auf Gott hin geschaffen wurde und deswegen unruhig ist, bis es ruht in Gott, dann gilt das auch für das Herz der Kirche. Als der geheimnisvolle Leib Christi lebt sie auf Gott hin in einer von innen her drängenden Unruhe, die allem Ausruhen und Erstarren im organisierten Apparat feindlich ist.

Gewiß kommt nicht jede Unruhe vom Heiligen Geist. Wo es jedoch keine Unruhe gibt, ist der Heilige Geist ganz gewiß nicht. Wir sind überzeugt, daß Johannes XXIII. dem Ruf des Geistes Gottes folgte, als er das Konzil einberief, und daß der Heilige Geist das Konzil von innen her leitete.

Das muß aber auch gegenüber der Ungeduld derer gesagt werden, die meinen, das Konzil sei hinter seiner Aufgabe zurückgeblieben und habe nicht nur zu wenig Neues gebracht, sondern auch die Ansätze des Neuen durch die beharrenden Kräfte wieder ersticken lassen. So deuteten etwa manche das Ende der dritten Sitzungsperiode. Dabei hat es sich jedoch schon längst gezeigt, daß die damaligen Änderungen sachlich gesehen großenteils von Segen waren. So schockierend jene Ereignisse von vielen empfunden wurden, so konnten sie doch das Ganze des vorher und nachher Erreichten nicht illusorisch machen.

Wenn schließlich die vierte Sitzungsperiode in ihrer scheinbaren Ereignislosigkeit und in der Einmütigkeit der Abstimmungen manche zu der Meinung brachte, das Konzil hätte seine Dynamik verloren, dann darf man nicht vergessen, daß alle Dokumente, die in dieser Sitzungsperiode scheinbar ohne Widerspruch verabschiedet wurden, eine zum Teil dramatische Geschichte hinter sich hatten, und daß es nicht verwunderlich ist, wenn endlich der Augenblick kam, wo sich die Gegenstimmen verminderten und wo das Erreichte mit großer Mehrheit angenommen werden konnte. Die Erklärung von der Religionsfreiheit mußte nicht weniger als siebenmal dem Konzil vorgelegt werden. Die Konstitution über die Offenbarung wurde vier Sitzungsperioden hindurch umkämpft und bearbeitet, bis sie die Einmütigkeit der endgültigen Abstimmung fand. Das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche war im Lauf der dritten Sitzungsperiode geradezu vor den Augen des Papstes glatt durchgefallen und mußte vollständig neu erarbeitet werden. Ähnlich verhielt es sich mit den anderen Ergebnissen der vierten Sitzungsperiode. Sie waren ja nicht das Ergebnis nur dieser Session, sondern gingen aus einer harten Auseinandersetzung und aus der Arbeit der ganzen Konzilsjahre hervor. Es ist also nicht zu verwundern, wenn die letzte Sitzungsperiode die Früchte sammeln konnte und daher im Ganzen von einer gewissen Freude, Ruhe und Zuversicht getragen war. Im Lauf der Konzilsarbeit hatten sich auch die Gegensätze immer mehr ausgeglichen. Gewiß waren die Unterschiede zwischen Erneuerern und Beharrenden, wie dies in der Presse hieß, noch nicht ganz verschwunden. Aber die Scharfmacher und Unbelehrbaren sind doch an Zahl zusammengeschrumpft. Ein

solcher Ausgleich ist ganz natürlich. Der These und Antithese folgt eine Synthese, in der es zwar nicht an Spannung fehlt, die aber doch vom Verständnis dafür getragen ist, daß die Wahrheit nicht im Extrem liegen kann.

Was schließlich die nach Meinung mancher zu geringe Demokratisierung und die angeblich ausgebliebene Kurienreform betrifft, so wird man bedenken müssen, daß auch das Konzil die von Christus gegebene Grundverfassung der Kirche, die nun einmal nicht demokratisch ist, nicht ändern kann. Bei der Betonung der Kollegialität des Hirtenamtes kann man nicht das Kollegium an die Stelle des päpstlichen Primates setzen. Die Aufwertung der Laien kann das geweihte Hirtenamt in der Kirche nicht verdrängen. Überhaupt sind Begriffe wie Demokratie, Aristokratie oder Monarchie keine sehr geeigneten Vorstellungsschemata für die Deutung der Verfassung der Kirche. Es war kein Zurückdrängen einer werdenden Demokratisierung, wenn der Papst seine Vorbehalte und Änderungswünsche an verschiedenen Stellen der Konzilsvorlagen einbrachte. Von einem „Eingreifen" des Papstes in den Gang des Konzils zu sprechen ist mißverständlich. Er ist selbst Mitglied des Konzils und hat deswegen wie die übrigen Konzilsväter das Recht, seine Vorbehalte anzubringen. In den entsprechenden Kommissionen hat man darüber in ähnlicher Weise diskutiert wie über die bischöflichen Änderungswünsche. Man kann nicht sagen, daß eine sich anbahnende Demokratisierung oder eine neugewonnene Kollegialität durch ein diktatorisches Vorgehen des Papstes illusorisch gemacht worden wäre. Für die Behauptung schließlich, die Reform der römischen Kurie werde nicht in Angriff genommen, liegt kein realer Grund vor.

Zeichen einer Erneuerung der Kirche: Kirche im Aufbruch

Erneuerung der Kirche kann nur in einem Erweis ihrer Lebendigkeit bestehen. Leben ist jene innere Dynamik, mit der ein lebendiges Wesen bei aller Geschlossenheit und Ganzheit immer wieder neu aufbricht, um sich zu vollenden, immer erst zu werden sucht, was es ist. Da man dies oft nicht beachtet und beim Reden von der Kirche zu schnell nur an das Institutionelle und Organisatorische denkt, stellt man sich die Erneuerung oft nicht so sehr als die Regeneration eines Lebendigen, sondern nach Art der Reparatur eines Apparates vor. Hier liegt der Grundfehler vieler, die sich die Erneuerung der Kirche zu pragmatisch vorstellen und meinen, das Konzil hätte praktische, unmittelbar greifbare Dinge hervorbringen und die organisatorische Struktur der Kirche verändern müssen. In Wahrheit wäre vielleicht gerade dies für eine wirkliche Erneuerung der Kirche ein Hindernis. Würde das Konzil nur eine Reihe praktischer Änderungen sehr konkreter, ins einzelne gehender Art vorweisen, könnte man leicht die Erneuerung als Reparatur des kirchlichen Apparates mißverstehen, die nun den Lauf des reparierten Gebildes für

einige Jahrzehnte oder Jahrhunderte wieder garantiert. Durch eine solche Sicht würde aber gerade das Mißverständnis verewigt, zu dessen Überwindung das Konzil beitrug.

Das Konzil hat sich dazu bekannt, daß die Kirche trotz ihrer zweitausendjährigen Geschichte immer am Anfang steht und ihren Weg suchen muß, daß sie also mit der Erneuerung nie ans Ende kommt. In diesem Sinn hat sich die Kirche im Konzil als neu erfahren. Dieses Neue muß sich entfalten und die Zukunft der Kirche bestimmen. Das ist das Grundthema der sechzehn Dokumente, die aus der Masse der über siebzig ursprünglich vorgesehenen Schemata ausgewählt, bearbeitet und schließlich verkündet wurden. Sie liegen in einer eigenartigen Mitte zwischen bloßer Meditation der Glaubenswahrheiten und unmittelbaren Anweisungen für die Praxis und die konkrete Organisation. Obwohl Johannes XXIII. dem Konzil das Programm gegeben hatte, die alten Offenbarungswahrheiten in einer dem heutigen Menschen verständlichen Weise zu verkünden, wurde darüber nicht sehr viel gesprochen. Und obwohl die Dynamik des Konzils auf eine konkrete Erneuerung des Lebens der Kirche hindrängt, sind organisatorische Änderungen und praktische Weisungen selten.

Das eigentliche Thema aller Dokumente des Konzils ist die Kirche selbst. Hier wird versucht, die Verkündigung der Offenbarungswahrheiten zu erneuern, hier steckt auch der Ansatz für die notwendigen praktischen und sichtbaren Konsequenzen. Die Wahrheiten der Offenbarung sind weithin dem heutigen Menschen deswegen fremd, weil er sie von der Kirche entgegennehmen muß. Deswegen muß zuerst die Kirche erneuert werden, damit man in ihr – wie es die Kirchenkonstitution einmal sagt – den Widerschein des Lichtglanzes Gottes sieht. Alle sichtbaren Änderungen dürfen keine willkürliche Sammlung von Anweisungen sein, sondern müssen dem Handeln der erneuerten Kirche sinngemäße Gestalt geben. Deshalb mußte sich die Kirche auf sich selbst und auf den Stiftungswillen Christi besinnen. Erst durch eine solche Besinnung kann sie das Unwandelbare von dem unterscheiden, was erst im Lauf der Geschichte durch Menschen entstanden ist und geändert werden kann, sofern es unserer Zeit fremd wurde. Dieser Besinnung bedarf es auch, wenn die unserer Zeit entsprechenden Pläne und Anweisungen eine Konkretisierung des geheimnisvollen Wesens der Kirche sein sollen. Aus diesen Gründen tragen die Konzilsdokumente mehr den Charakter einer Besinnung, als den einer Sammlung konkreter Anweisungen.

Die Kirche in lebendigen Spannungen

Der Neuaufbruch des Konzils ist von Mut und Kühnheit geprägt. Das Konzil hat sich dazu bekannt, daß die Kirche auf der Suche nach der ewigen Stadt ist, wie es in der Konstitution über die Kirche einmal heißt. Deswegen lehnte es falsche Vereinfachungen ab und stand zu den Spannungen, die das Leben der Kirche kenn-

zeichnen müssen. Aus der Besorgnis heraus, der einfache Gläubige könne ein Leben in Spannung nicht bewältigen, versuchte man im Lauf der Geschichte allzu oft, einen Pol auf Kosten des andern zu betonen. Das Konzil spricht aber von dem Sowohl-als-auch, das kein Kompromiß ist, sondern Spannung, die im Leben der Kirche ausgehalten und gemeistert werden muß.

Welche Spannung besteht bereits zwischen den beiden umfangreichsten Texten des Konzils, der dogmatischen Konstitution über die Kirche und der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute! Im ersten Dokument blickt das Konzil nach innen, in das gottmenschliche Geheimnis der Kirche, im zweiten nach außen, zur Welt hin. Man bedenke nur die Gegensätze, die hier sichtbar werden und von denen doch keiner in der Kirche fehlen darf. Die Besinnung nach innen beginnt mit einem Kapitel über „Das Geheimnis der Kirche", und das in einer Welt, die alles Geheimnisvolle verachtet. Die große Pastoralkonstitution hingegen ist dem Bekenntnis der Präsenz der Kirche in der Welt gewidmet, und zwar in der Welt von heute. In diesem Spannungsfeld des geheimnisvoll Göttlichen, das die Kirche von der Welt unterscheidet und sie der Welt weithin fremd sein läßt, und der Gegenwart in der Welt, die ihr Gemeinsamkeit mit der Welt gibt, hat die Kirche zu bestehen.

Damit hängt ein anderer Spannungsbereich eng zusammen: die doppelte Richtung der kirchlichen Tätigkeit. In der Konstitution über die Liturgie und in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung – Dokumente, denen man außerordentlich viel Sorgfalt und Zeit gewidmet hat – bekannte sich das Konzil mit Vorbedacht dazu, daß die Wirksamkeit im Innern der Kirche, wo die Gläubigen zur Heilsbegegnung mit Gott geführt werden, im Vordergrund jeder kirchlichen Tätigkeit sein muß. Gleichzeitig aber erklärte das Konzil, daß die Kirche auch nach außen wirken muß. Das geschieht in dem Dekret über das Laienapostolat, in dem Dekret über die Massenkommunikationsmittel, wie auch weit ausgedehnt in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Nicht nur die Auseinandersetzung des Konzils, sondern auch die allgemeine Erfahrung des kirchlichen Lebens zeigt, wie schwer es ist, gleichzeitig innerlich zu sein und doch den erlösenden Griff nach draußen zu tun; und umgekehrt nach außen zu wirken, was der Propaganda von Parteien und profanen Gesellschaften ähnlich sein kann, und dabei doch über der Faszination der äußeren Massenbeeinflussung die der Kirche wesentliche Innerlichkeit nicht zu verraten.

Eine andere Spannungseinheit zeigte das Konzil im Zugleich des päpstlichen Primates und eines echt kollegialen Hirtenamtes aller Bischöfe mit dem Papst als ihrem Haupt. Es hat das Konzil einige Mühe gekostet, durch diese Entscheidung das erste Vatikanische Konzil zu ergänzen, dem es infolge der äußeren Ereignisse nicht mehr möglich war, dem einen Pol, dem Primat des Papstes, den andern, das kollegiale Hirtenamt, beizufügen. Das erste Vatikanum schien das Problem der höchsten Leitung der Kirche ganz einfach und probat durch die Lehre vom päpst-

lichen Primat gelöst zu haben. Nachher war man dauernd in Gefahr, zu vergessen, daß die Kirche eben nicht nur eine, sondern gleichzeitig vielgestaltig ist, weil sie die Völker der Erde in ihrer Verschiedenartigkeit umfaßt. Das Konzil fürchtete nicht, man könne die Stellung des Papstes aufgeben, wenn man an ein kollegiales Hirtenamt aller Bischöfe über die gesamte Kirche glaubt. Deshalb heißt es in der Konstitution über die Kirche: „Insofern dieses Kollegium aus vielen zusammengesetzt ist, drückt es die Vielheit und Universalität des Gottesvolkes aus; insofern es unter einem Haupt versammelt ist, stellt es die Einheit der Herde Christi dar." Hier verwirklicht sich die echte Spannung der viel-einheitlichen Existenz der Kirche, eine Spannung, die man weder dadurch lösen kann, daß man die Vielgestaltigkeit aufgibt, um die Einheit nicht zu gefährden, noch dadurch, daß man die Einheit bagatellisiert, um der Vielheit zum Recht zu verhelfen.

Am schwersten zu verwirklichen ist aber eine vierte Spannungseinheit, das Miteinander einer echten Gemeinsamkeit mit der ebenso wesentlichen Verschiedenheit. Diese Spannung fand das Konzil sowohl im inneren Lebensbereich der Kirche wie im Verhältnis der Kirche zu den irdischen Wirklichkeiten. Lange Zeit hindurch stand in der Kirche die Verschiedenheit zwischen Geistlichen und Laien so im Vordergrund, daß man darüber die Gemeinsamkeit, ja die Gleichheit aller zu wenig beachtet hat. Es konnte der Eindruck entstehen, als seien die geistlichen Amtsträger eigentlich die Kirche, während die Laien eben „Laien" im säkularisierten Sinn dieses Wortes wären, Nichtfachleute und damit Christen am Rande. Gewiß kann die Kirche den sakramental begründeten Unterschied zwischen Priestern und Laien nie aufgeben. Aber das Konzil hat gezeigt, daß es trotz dieser Verschiedenheit und in ihr wahre Gleichheit gibt. Schon die Tatsache, daß die Konstitution über die Kirche vor der Behandlung des Unterschiedes zwischen geistlichem Amt und Laientum in einem eigenen Kapitel die Lehre von der Kirche als dem Volk Gottes vorträgt, betont die Gemeinsamkeit: Bevor man die Augen auf die Verschiedenheit richtet, hat man die Einheit in dem einen Volk festzuhalten.

Das mutige Ja des Konzils zur Gemeinsamkeit bei aller – auch schmerzlichen – Verschiedenheit greift aber über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinaus. Das Konzil bejahte die Gemeinsamkeit mit den nichtkatholischen christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Während man früher den Akzent auf die Trennung legte, wenn man von „getrennten Brüdern" sprach, betonte das Konzil die Einheit und hob das Wort „Brüder" hervor. Darüber hinaus wurde die Gemeinsamkeit mit den nicht Getauften herausgestellt, zuerst mit den Juden, die in der Einheit des Glaubens der Patriarchen und Propheten mit uns stehen, dann auch mit den anderen nichtchristlichen Religionen, in deren Religion und Sittlichkeit die Kirche das Wahre und Gute, das sie besitzen, als Ausdruck des Advents auf die Kirche hin bejaht.

Zur Anerkennung dieser Gemeinsamkeiten gehört Mut und Zuversicht. Früheren Zeiten fehlte vielleicht dieser Mut. Man glaubte, die Spannung zwischen der

Gemeinsamkeit und der unaufgebbaren Verschiedenheit auflösen zu sollen, indem man nur die Verschiedenheit, ja Geschiedenheit betonte. Man wollte damit die Meinung verhindern, daß es gleichgültig sei, ob man in der Welt oder in der Kirche, in dieser oder jener Glaubensgemeinschaft lebe. Das Konzil hatte den Mut, das Gemeinsame aufzuzeigen, selbst auf die Gefahr hin, daß manche allzu einfach Denkende darüber die Bedeutung unserer Kirche vergessen könnten. Das Konzil scheute sich allerdings auch nicht, seine Liebe zur Gemeinsamkeit mit dem Bekenntnis zu belasten, daß nach Gottes Willen eben doch allein die Kirche das Sakrament des Heils für die Welt ist.

Die Kirche im Dialog

Es gehört zum Selbstverständnis der Kirche von Anfang an, daß sie als Hörerin des Wortes Gottes auch zum Sprechen in die Welt gestellt ist. Doch wird dieses Sprechen der Kirche ganz neu verstanden. Früher sah man darin mehr oder weniger nur die Weitergabe dessen, was sie als Gottes Wort vernommen hat. Und da man das Hören auf Gottes Wort doch wohl zu ausschließlich rezeptiv, wenn nicht gar passiv verstanden hat, so faßte man auch das Sprechen der Kirche einseitig als eine Anrede an die Menschen auf, die nur zuzuhören hätten. In Wirklichkeit tritt der Dialog, zu dem sich das Konzil bekannt hat, schon im Neuen Testament hervor. Bereits die Grundbegebenheit alles kirchlichen Sprechens, die Menschwerdung des Wortes Gottes, wird im Verkündigungsbericht im ersten Kapitel des Lukasevangeliums als Dialog zwischen dem Boten Gottes und Maria dargestellt. Später unterscheidet Christus seine Jünger von der Menge gerade deshalb, weil sie seine nichtverstandene Belehrung durch Gespräch zu klären suchen, während die große Masse wortlos weggeht. Man lese dazu das 13. Kapitel des Matthäusevangeliums.

So hat das Konzil auch das Heilsgespräch der Kirche aus der Einseitigkeit des Monologs und der bloßen Anrede in die Wechselseitigkeit des Dialogs hinein befreit. Die Lehre von der Kollegialität des geistlichen Amtes bedeutet ja nichts anderes als die gemeinsame Amtsführung im Gespräch miteinander. Mit der erneuerten Stellung des Laien ist das Zusammenwirken von Priester und Laien im brüderlichen Gespräch gemeint. Aber das Konzil hat den Dialog auch zur Begegnungsform mit der nichtkatholischen Christenheit und mit den nichtchristlichen Religionen wie auch mit der Welt gemacht.

Dieses Bekenntnis des Konzils zum Dialog bedeutet ein doppeltes. Zunächst einmal kann der Dialog den andern nicht einfach als passives Objekt der Anrede behandeln, sondern muß ihn als Partner, auf den man zu hören hat, ernst nehmen. Damit ist jene Geduld, jenes Einfühlungsvermögen, jenes Gespür für die Anliegen, die Fragen und die Schwierigkeiten gemeint, die dem andern die Annahme der kirchlichen Botschaft schwer machen. Aber das ist nicht alles. Auch mit einer

solchen Bereitschaft zum Hören könnte man immer noch den Gesprächspartner aus einer Haltung der Überlegenheit betrachten, die ihn zwar seine Schwierigkeiten äußern läßt, aber nur, damit er das, was die Kirche zu geben hat, leichter aufnimmt. Mit dem Dialog bejaht das Konzil die Tatsache, daß die Kirche von ihrem Gesprächspartner, auch von dem, dem sie die Botschaft Christi zu bringen hat, selbst lernen und empfangen kann und muß. Das gilt vom innerkirchlichen Dialog zwischen den Partnern des kollegialen Hirtenamtes, die im Gespräch voneinander lernen und empfangen müssen. Das gilt auch für Priester und Laien. Beide müssen voneinander empfangen; denn die Laien sind in vielen Bereichen Fachleute, in denen sich die Priester als Laien zu bekennen haben, den Bereich des Religiösen nicht ausgeschlossen. Das gilt schließlich auch vom Dialog mit den getrennten Christen, deren Beiträge der katholischen Theologie schon seit langem Gewinn gebracht haben, und auch vom Dialog mit den nichtchristlichen Religionen, ja sogar mit Atheisten, wo sie zum Dialog bereit sind. Vom Dialog mit der Welt hat die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute gesagt, daß Kirche und Welt einander Dienste zu leisten haben.

Was das Konzil in Bewegung gesetzt hat, sind keine leichten Dinge. Aber gerade dadurch steht die Kirche neu im schwierigen Leben der Menschen. Die Erneuerung der Kirche erhielt vom Konzil her einen neuen Anfang gesetzt. Ihn fortzuführen ist allen Gliedern der Kirche aufgegeben.

Katholische Bibelwissenschaft und historisch-kritische Methode

Norbert Lohfink SJ

Für einen Katholiken ist das Thema der historisch-kritischen Forschung in der Bibelwissenschaft fast unvermeidbar zunächst einmal ein historisches Thema. Das Verhältnis seiner Kirche zur historisch-kritischen Forschung an der Bibel war in den letzten Jahrhunderten so wechselvoll, daß sich ein geschichtlicher Rückblick aufdrängt. Er muß hier schematisch werden, aber er soll nicht fehlen.

Danach ist grundsätzlich und zur Sache zu reden. Ich halte es für zu gewagt, so etwas wie eine „katholische" Meinung zum Thema zu formulieren. Man könnte

* Vortrag vor einem konfessionell gemischten Gremium. Für den Druck wurde die Vortragsform beibehalten.

das zwar versuchen, indem man von den kirchenamtlichen Dokumenten ausgeht, die das Thema behandeln (es gibt deren mehrere, auch aus jüngster Zeit). Aber katholische Theologie läßt sich nicht auf Enzykliken- und Konstitutionsexegese einschränken. Auch sind die kirchlichen Dokumente, obwohl sie heute die historische Methode bejahen, im ganzen doch bewußt so locker formuliert, daß die Freiheit zu verschiedenen methodologischen Grundansätzen in der Bibelwissenschaft bewahrt bleibt. Deshalb möchte ich im Anschluß an den geschichtlichen Rückblick nur eine persönliche Sicht der Dinge darstellen, indem ich die drei Aspekte zu umreißen versuche, unter denen mich die Frage der historisch-kritischen Forschung in der Bibelwissenschaft beschäftigt und auch beunruhigt. Also nicht „die katholische Ansicht", sondern nur „Ansichten eines Katholiken".

Zur Geschichte der Haßliebe zwischen katholischer Kirche und historischer Bibelforschung

Der kritische Umgang mit Zeugnissen der Vergangenheit ist keine Errungenschaft der Neuzeit. Schon seit Aristoteles sind hermeneutische Regeln zur Interpretation alter Texte entwickelt worden. Im christlichen Bereich hat schon Origenes biblische Textkritik in großem Stil organisiert und getrieben. Auch das Mittelalter konnte schon die Unechtheit von Texten erkennen. Dennoch kam die große Zeit historisch-kritischer Forschung erst in der Neuzeit, als zu den ererbten Techniken des Umgangs mit der Vergangenheit neu das Interesse an der Vergangenheit trat. Natürlich führte das stärkere Interesse zu neuen Erkenntnissen, neuen Gesamtansichten. Die lebendigere Forschungsarbeit führte ferner zur Verfeinerung der Methode. Hinzu kam die auch heute immer noch zunehmende Erschließung neuer Quellen für unsere Kenntnis der Vergangenheit, zunächst durch systematische Aufarbeitung der Schätze der Bibliotheken, dann durch die Archäologie.

Die seit dem Humanismus sich stetig weiterentwickelnde Bewegung der historisch-kritischen Forschung mußte notwendig auch auf die Bibel ausgreifen. Das geschah nach einigen Vorübungen im 16. Jahrhundert in großem Stil um die Mitte des 17. Jahrhunderts im französisch-holländischen Bereich. Die hervorragendste Gestalt ist der Katholik Richard Simon, der 1678 seine „Histoire Critique du Vieux Testament" veröffentlichte. Wenn man nach dem kirchlichen Hintergrund der aufbrechenden Bibelkritik fragt, so erkennt man deutlich, daß es sich um ein kommunizierendes Kulturfeld von Katholiken, Kalvinisten und Juden handelte, während die Lutheraner damals fast völlig abseits standen, eingekapselt in die starre Theorie der Verbalinspiration. Bei Richard Simon und anderen Katholiken trifft man sogar ein bewußtes Herausstellen der Katholizität ihrer neuen Forschungsbemühung: sie empfinden, daß ihr Eingehen auf den geschichtlichen Fluß, durch den die biblische Überlieferung von ihren ersten Anfängen an in ihrem

Werden und ihrer späteren Weitergabe bis auf uns gekommen ist, sich glücklich einfügt in die katholische Betonung der Tradition, und daß es geradezu als kontroverstheologische Waffe gegen das von ihnen als ungeschichtlich empfundene Prinzip der „sola scriptura" der Protestanten gebraucht werden kann.

Ich stelle diese Dinge heraus, weil sie zeigen, wie am Anfang der modernen Bibelwissenschaft eher eine besondere Nähe dieser Bewegung zum Katholischen vorhanden war. Das änderte sich allerdings schnell. Das Schicksal von Richard Simon selbst zeigt es. Ihm erwuchs ein übermächtiger katholischer Gegner, Bossuet, der Bischof von Meaux, damals in Frankreich allmächtiger Hofprediger Ludwigs XIV. Er schaltete Simon aus. Die „Histoire Critique" mußte eingestampft werden, Simon – der Oratorianer war – wurde aus seinem Orden ausgestoßen.

Damit waren für über zwei Jahrhunderte die Weichen gestellt. Zwar übten noch einmal im 18. Jahrhundert zwei Katholiken entscheidenden Einfluß auf die Entstehung und Fortentwicklung der Pentateuchkritik aus. Der französische Arzt Jean Astruc wurde durch ein 1753 veröffentlichtes Buch der Begründer der sogenannten „älteren Urkundenhypothese", der englische Priester Alexander Geddes durch seine 1792 und 1800 erschienene kommentierte Hexateuchübersetzung der Begründer der sogenannten „Fragmentenhypothese". Aber beide waren Außenseiter. Jean Astruc war Konvertit, Laie und Hofarzt von August dem Starken in Dresden, Alexander Geddes war von seinem Priesteramt suspendiert, und nach seinem Tod wurden sogar Totenmessen für ihn verboten.

Um diese Zeit begann der große Aufschwung der historisch-kritischen Arbeit an der Bibel, und zwar gerade da, wo im 17. Jahrhundert alles geschwiegen hatte: im vorwiegend lutherischen Kulturbereich Deutschlands, der damals auch stark von der Aufklärung beeinflußt war. Die katholische Theologie und die katholische Kirche hielten sich von dem, was nun ein Jahrhundert lang leidenschaftlich diskutiert und geforscht wurde, ostentativ fern. Wenn man nach den Gründen dieser Abstinenz fragt und dabei vor allem das vorige Jahrhundert ins Auge faßt, muß man zunächst wohl eine Ursache nennen, die mit kirchlicher Doktrin nichts zu tun hat: die Kraftlosigkeit der damaligen katholischen Theologie. Durch die Aufhebung des Jesuitenordens und die Säkularisation war ein beträchtliches Stück der katholischen Wissenschaftsorganisation vernichtet worden, was sich sehr lange auswirken sollte. Dazu kam allerdings das abschreckende Bild, das die außerhalb der Kirche sich entwickelnde Bibelwissenschaft bot.

Sie hatte bald weithin einen kämpferisch-antichristlichen Charakter angenommen. Im Namen der historischen Kritik kämpfte sie vor allem einmal gegen die bisherigen Vorstellungen von der Entstehung der einzelnen biblischen Bücher. Gegen die traditionellen Meinungen über Verfasser, Entstehungszeit und Entstehungssituation der biblischen Bücher, die für das Alte Testament kaum verändert noch aus dem antiken Judentum herkamen und die meisten Bücher mit berühmten Persönlichkeiten der Heilsgeschichte, etwa Moses, den Propheten, dem

König David, dem König Salomon, den beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus verknüpften, wurde nun im Zeitalter der Literarkritik ein viel differenzierteres Bild des Werdegangs der Bibel entworfen, das im übrigen heute immer noch dabei ist, sich zu verfeinern und zu differenzieren, und zwar nun vor allem durch die neuen Methoden der Form- und Überlieferungsgeschichte. Nun war das alte Bild der Entstehung der Bibel aber im Mittelalter als kirchlicher Traditionskomplex fast ununterscheidbar zusammengewachsen mit der „Inspirationslehre", d. h. mit den theologischen Aussagen über den göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift. Das war innerhalb der katholischen theologischen Tradition ganz ähnlich wie in der eher noch starreren Lehre von der „Verbalinspiration" der protestantischen „Orthodoxie". Wenn man die traditionellen Annahmen über die Verfasser der biblischen Bücher nun durch historische Kritik in Frage stellte, dann glaubte man auf seiten der kritischen Bibelwissenschaftler auch die theologische Inspirationslehre zu widerlegen. Und genau dasselbe fürchteten die katholischen Theologen, die um der Inspirationslehre willen glaubten, sich gegen die historisch-kritische Klärung der Entstehungsumstände der biblischen Bücher wehren zu müssen. Es hat bis in unser Jahrhundert gedauert, bis sich in der katholischen Theologie die Einsicht durchsetzte, daß man hier ohne innere Legitimation zwei verschiedene Aussagesysteme miteinander verquickt hatte. Erst langsam sah man ein, daß die Lehre, der Pentateuch enthalte für uns Gottes Wort, völlig unabhängig davon ist, ob der Pentateuch durch Moses verfaßt ist oder durch eine Vielzahl uns unbekannter und über verschiedene Jahrhunderte verteilter Autoren. Im vergangenen Jahrhundert durchschaute man das noch nicht, und so lehnte man die historisch-kritische Forschung ab wegen ihrer (vermeintlichen) unannehmbaren Folgen im Bereich der Glaubenslehre über den gott-menschlichen Charakter der Bibel.

Wenn es uns auch erschreckt, daß man Jahrhunderte brauchte, um diesen Irrtum zu durchschauen, so muß man wohl doch Verständnis dafür aufbringen; denn die Vertreter der historischen Bibelwissenschaft vertraten ihn genau so, und außerdem machten sie es durch die Ergebnisse ihrer Forschung der Kirche leicht, ihre Tätigkeit als Pseudowissenschaft und Satanswerk hinzustellen. Wir realisieren heute gar nicht mehr, welch seltsame Früchte die Bibelwissenschaft des vorigen Jahrhunderts zum Teil gebracht hat. Sie hat sich ja inzwischen selbst in einem Maß korrigiert, das ganz erstaunlich ist. Damals entwarf sie nicht nur gegen das alte Bild von der Entstehung der Bibel einen Gegenentwurf, sondern sie stellte auch die in der Bibel berichtete Geschichte Israels, Jesu und der Urkirche in großem Ausmaß in Frage. Auch hier entwarf sie ein Gegenbild – man denke an eines der bedeutendsten Werke der Bibelwissenschaft des vorigen Jahrhunderts, die „Geschichte Israels" von Julius Wellhausen (1878, spätere Auflagen: „Prolegomena zur Geschichte Israels"), und an all das, was in den folgenden Jahrzehnten die hier gegebenen Ansätze noch weiter ins Extrem trieb. Wieviel von diesen oft so dogmatisch und unfehlbar auftretenden Systemen ist inzwischen längst zurückgenommen, und so sollten wir den

ablehnenden katholischen Kreisen mindestens zum Teil vielleicht sogar einen gewissen gesunden Sinn für das historisch Mögliche und Wahrscheinliche zugestehen. Aber das entschuldigt letztlich doch nicht die grundsätzlich negative Haltung: indem sie sich weigerten, sich an der Forschung zu beteiligen, beraubten sie sich selbst des methodischen und reflexen Mittels, ihren Teil zu einer besseren historisch-kritischen Erforschung der Bibel beizutragen.

Das sah man gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in der katholischen Bibelwissenschaft langsam ein. 1903 veröffentlichte Marie-Joseph Lagrange, der Begründer der „École Biblique" in Jerusalem, seine Schrift „La méthode historique", 1904 Franz von Hummelauer die Schrift „Exegetisches zur Inspirationsfrage", die beide von der sich ausschließenden Polemik abrieten und zur positiven Mitarbeit an der historisch-kritischen Erforschung der Bibel aufriefen. Diese Neuansätze gerieten nun allerdings sofort in die innerkirchlichen Auseinandersetzungen um den sogenannten „Modernismus" hinein, die zu kompliziert und zum Teil auch noch zu unbekannt sind, als daß ich sie hier darstellen könnte. Die Päpstliche Bibelkommission wurde damals gegründet, und sie erließ in den folgenden Jahren eine ganze Reihe sogenannter „Dekrete", in denen zu den üblichen Hauptthesen der historischen Bibelwissenschaft – etwa Pentateuchkritik, Deuterojesaja, synoptische Zweiquellentheorie – Stellung genommen wurde, und zwar gewöhnlich in ablehnendem Sinn. Damit war innerhalb der katholischen Theologie eine öffentliche Diskussion dieser Fragen nicht möglich. Veröffentlichungen, die das dennoch versuchten, kamen meist sehr schnell auf den Index.

Die Situation war vielleicht nie so unangenehm wie in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts; denn im vorigen Jahrhundert dürften die meisten katholischen Bibelwissenschaftler in ihrer Ablehnung der historisch-kritischen Forschung noch guten Glaubens gewesen sein. Das war jetzt nicht mehr der Fall. Wer sein Gewissen nicht vergewaltigen wollte, mußte in den wissenschaftlichen Untergrund gehen. Es bildeten sich Geheimlehren aus, die nicht an die katholische Öffentlichkeit drangen, selbst nicht bis zum normalen Theologiestudenten. Ich habe von der Haßliebe der katholischen Kirche zur historisch-kritischen Forschung gesprochen. In dieser Zeit ist sie vielleicht am deutlichsten. Denn der gleiche Papst Pius X., der dieses mehrere Jahrzehnte währende scharfe System einführte, ist zugleich der Begründer des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom, das von Anfang an als Programm erhielt, mit strengsten wissenschaftlichen Methoden zu arbeiten. Es wurde angeordnet, daß man nur mit dem Lizentiat des Päpstlichen Bibelinstituts oder mit dem noch schwieriger zu erwerbenden der Päpstlichen Bibelkommission an katholischen theologischen Lehranstalten biblische Exegese dozieren durfte. Dadurch wurde im Verlauf einiger Jahrzehnte ein Stamm von Bibelwissenschaftlern ausgebildet, der eine völlig neue Stellung zur historisch-kritischen Forschung einnahm und auch immer mehr in der Lage war, die kritischen Methoden selbst zu handhaben.

So war in den dreißiger Jahren bei oberflächlicher Stille und Unveränderlichkeit

unter der Oberfläche eine völlig neue Situation entstanden. Zugleich war die historisch-kritische Bibelwissenschaft außerhalb der katholischen Kirche durch mancherlei Entwicklungen hindurchgegangen und bot nun nach einer gewissen Relativierung der vorher alles beherrschenden literarkritischen Fragestellung, nach der Einflußnahme der Archäologie und der Orientalistik auf das Geschichtsbild, nach dem durch die dialektische Theologie ausgelösten neuen Interesse für die theologische Fragestellung ein Bild, von dem man den Eindruck haben konnte, mindestens grundsätzlich ließe sich ein Gespräch beginnen, ohne daß man wesentliche Elemente des eigenen katholischen Glaubens aufgeben müsse.

Die Zeit war reif zu einer neuen kirchenamtlichen Stellungnahme, die der historisch-kritischen katholischen Bibelwissenschaft, die de facto schon da war, nun auch kirchenöffentlich volles Recht und volle Freiheit gab. Anlaß dazu bot eine pneumatisch-antiwissenschaftliche Schwärmerbewegung im italienischen Klerus, die unter der Führung eines Geistlichen mit dem Decknamen Cohen-El stand und vor allem gegen das Päpstliche Bibelinstitut in Rom kämpfte. Pius XII. verfaßte gegen sie zunächst 1941 ein Rundschreiben an die italienischen Bischöfe. Das arbeitete er dann später aus zu einem kleinen Traktat über die Methoden katholischer Bibelwissenschaft, den er 1943 als Enzyklika „Divino afflante Spiritu" veröffentlichte.

Von diesem Augenblick an steht das katholische kirchliche Lehramt mindestens grundsätzlich auf der Seite der historisch-kritischen Bibelwissenschaft, was sich noch in mehreren späteren Dokumenten zeigte, vor allem in dem Brief der Bibelkommission an Kardinal Suhard vom 16. 1. 1948 über die Quellenscheidung im Pentateuch und über den Geschichtsbezug der biblischen Urgeschichte, dann in der Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. 4. 1964 über die historische Wahrheit der Evangelien, die ausdrücklich den Wert der sogenannten formgeschichtlichen Methode herausstellt.

Sie wurde nötig, weil es tatsächlich bis heute innerhalb der katholischen Kirche starke Kräfte gibt, die eine Revision der Einstellung gegenüber der historischen Methode anstreben, vor allem in Italien, in den integralistischen Kreisen des französischen Katholizismus und in den USA. In der vorbereitenden Phase des 2. Vatikanischen Konzils schienen diese Kräfte wieder zum Zug zu kommen, aber ihr Entwurf über die „Quellen der Offenbarung", der für die heutige katholische Bibelwissenschaft vernichtend gewesen wäre, wurde in der ersten Sitzungsperiode des Konzils im November 1962 von der Mehrheit der Bischöfe abgelehnt. Mehrere Jahre wurde dann von neuen Leuten an einem besseren Text gearbeitet, der schließlich kurz vor Konzilsschluß am 18. November 1965 fast einstimmig als dogmatische Konstitution „Dei Verbum" feierlich verabschiedet wurde. „Dei Verbum" liegt durchaus auf der Linie von „Divino afflante Spiritu". Es wiederholt die Prinzipien dieser Enzyklika mit der Autorität eines Konzilstextes.

Damit dürfte wohl das Ende der wechselvollen, auf weite Strecken traurigen und im ganzen zu bedauernden, wenn auch historisch verständlichen Geschichte

der Haßliebe der katholischen Kirche zur historisch-kritischen Bibelwissenschaft gekommen sein. Ich will damit nicht sagen, es gebe nun keine Probleme mehr. Die innerkirchliche Opposition wird sicher weiterleben, und man wird sich darum bemühen müssen, sie zu überzeugen und zu gewinnen, will man nicht immer neue Krisen und nutzlose Streitigkeiten kleinerer Art heraufbeschwören.

Aber das ist noch das wenigste. Vor allem muß ja nun in ganz anderer Intensität als früher der Umgang mit der historisch-kritischen Methode durchgestanden werden. Ich selbst gehöre schon zu einer Generation, die nicht mehr um das Recht dieser Methode kämpfen muß. Für uns ist sie eine Selbstverständlichkeit. Über ihren Sinn und ihre Notwendigkeit zu reden, langweilt uns. Aber sind wir deshalb schon sicher, daß sie wirklich zu den domestizierten Tieren gehört? Ist sie wirklich ein Ackergaul, mit dem man ruhig seine Furchen ziehen kann, um dann die Saat der Erkenntnis aufgehen zu sehn? Oder wird sie sich vielleicht doch eines Tages rächen und dastehn als der herrliche, aber tödliche Tiger? Ich bin mir darüber nicht klar. Wahrscheinlich hängt es von uns selber ab, was aus ihr wird. Je nachdem, wie wir sie streicheln und füttern, wird sie zum Reitpferd oder zum Tiger. Aber lassen wir den Vergleich und beginnen wir den zweiten Teil unserer Überlegungen.

Erfahrungen aus dem Umgang mit der historisch-kritischen Methode in der Bibelwissenschaft

Die Vergangenheit ist dunkel

Das Ethos der historisch-kritischen Forschung ist ein Ethos des Lichtes. Man weiß, daß man über Mittel verfügt, in die Vergangenheit Licht zu bringen. Mit letzter Konsequenz fragt man nach dem, was wirklich war und geschah. Man zerstört die Scheinbilder, die von der Vergangenheit gemalt wurden, man erleuchtet durch sie hindurch die vorher unsichtbare wirkliche Landschaft. Wer den Rausch des Aufhellens der dunklen Vergangenheit und des Hindurchstoßens zur Wirklichkeit nicht mindestens zuweilen verspürt, kann nicht historisch-kritisch arbeiten. Es ist ein Wert in sich, zu wissen, was war. Daß sie methodisch dahin führt, gibt der historisch-kritischen Forschung ihren Sinn.

Das gilt auch im Rahmen der Bibelwissenschaft. Die Bibel kommt aus der Vergangenheit und schildert oft Vergangenheit. Was immer diese Vergangenheit klarer erhellt, ist für den Umgang mit der Bibel ein Wert. Mehr braucht man nach meiner Meinung zur Rechtfertigung der historisch-kritischen Methode in der Exegese nicht zu sagen. Ich sehe dieses Ethos des Lichtes gleichsam verkörpert in einem meiner akademischen Lehrer, der auf die in Ugarit ausgegrabenen Texte des zweiten Jahrtausends vor Christus spezialisiert war. Seine Vorlesungen pflegten nach einem

festen Schema abzulaufen. Bitte schlagen Sie doch die Bibel auf! Lesen Sie den und den Text! Was sagen Sie zu dem und dem Problem? Ich sage Ihnen jetzt, was die bisherige Forschung dazu sagt! Herr A. sagt so, Herr B. sagt so. Auch der heilige Hieronymus hat sich schon dazu geäußert. Er sagte so. Sind Sie mit einer dieser Antworten zufrieden? Nein, sie lassen doch offensichtlich dies und das im Dunkel. Aber – und nun kam der Höhepunkt – seit kurzem haben wir einen neuen ugaritischen Text, der alles erleuchtet! Und dann folgte die Lösung des Problems mit Hilfe eines gerade erst veröffentlichten ugaritischen Textes. Sie spüren das Pathos, das hier aufklingt: das Pathos des Lichtes in der Finsternis der Vergangenheit. Es stellt sich besonders leicht ein, wenn die Archäologie neue Quellen und Überreste liefert, mit denen man wirklich ein Stück weiterkommt, und von daher erreicht es als Gefühl des Fortschritts der Wissenschaft auch leicht über vulgarisierendes Schrifttum ein breiteres Publikum. Wissenschaft im modernen Sinn ist Herrschaft. Naturwissenschaft mündet in Technik. Geschichtswissenschaft läßt sich nicht so unmittelbar in Potenzen umsetzen. Dennoch ist schon die erleuchtete Vergangenheit ein Stück besser beherrschte Wirklichkeit.

Aber ich habe all das ausgeführt, um nun das Gegenteil zu sagen. Ich möchte zwar nichts von meiner Aussage über die erleuchtende Kraft der historischen Forschung zurücknehmen, aber diese Forschung erleuchtet die Vergangenheit dergestalt, daß deren Dunkel zugleich noch dichter wird. Wenigstens glaube ich, mit diesen Worten eine Erfahrung umschreiben zu müssen, die ich nicht leugnen kann. Im Vorwort zur 3. Auflage seiner achtbändigen „Geschichte des Volkes Israel" nannte Heinrich Ewald 1863 den Gegenstand seines Werkes eine Geschichte, „deren für uns Späte großgewordene Dunkelheit nur von ihrer Wichtigkeit für uns übertroffen wird" (VII). Inzwischen sind hundert Jahre vergangen, und wir wissen sehr viel mehr als Ewald. Aber vermutlich ist uns auch alles noch dunkler geworden.

Worin gründet wohl diese Empfindung der mit wachsendem Licht auch anwachsenden Dunkelheit?

Wenn eine neue Quelle oder ein neuer Überrest erschlossen wird, merkt man oft erst, wieviel andere Information noch fehlt. Bevor die Handschriften vom Toten Meer auftauchten, wußte man so gut wie nichts von der Wüstengemeinde in Qumran. Nun wissen wir viel, sehr viel von ihr. Aber wir wissen auch, wie viele weitere Handschriften existiert hatten und verloren sind. Wir wissen von Ideen und Bewegungen, die wir an einem Zipfel erfassen, deren Ganzes uns aber weiterhin ungreifbar bleibt. Früher wußten wir gar nichts, wir ahnten aber auch nicht, was wir vielleicht wissen müßten. Jetzt ahnen wir es, weil wir ein wenig wissen. Mit dem Licht kam das Dunkel.

So geht es fast überall. Es muß sich nicht um sicher verlorene Zeugnisse handeln. Es kann auch der schlichte Bibeltext sein, der besser verstanden und gerade dadurch dunkler wird. Früher war beim Lesen der Berufungsvision des Ezechiel unserer Phantasie das Spiel freigegeben, wenn wir dort von den geheimnisvollen Lebewesen

lasen. Jetzt müssen wir sie mit den steinernen Kolossen vergleichen, die im Britischen Museum und im Louvre stehen. Wir wissen genauer, was Ezechiel gesehen hat – und doch ist damit alles unbegreiflicher geworden. Denn wir begreifen diese schweren geflügelten Stiere doch nicht, sie sind uns zu hart und zu stumm, an ihnen geht uns erst auf, wie fern die Erlebniswelt des Ezechiel ist und wie dunkel seine symbolische Aussage.

Und noch einen Schritt weiter ins Dunkel! Wir durchschauen die Gattungen der biblischen Texte immer genauer. Wir wissen nun etwa: bestimmte Texte über Abraham sind Sagen. Früher hielten wir sie für unmittelbare Berichte vom historischen Vorgang. Das Licht der Texte dachten wir uns als das Licht des historischen Ereignisses selbst. Dieses stand plastisch vor uns. Nun ist der Text nur noch ein Filter. Er spricht zwar vom Ereignis. Aber gerade indem wir seine Gattung genauer erkennen, erkennen wir das Ereignis ungenauer. Der Text hat nicht unser Interesse: genau zu sehen, was war. Er möchte das Gewesene stilisieren und deuten. Und so werden wir unsicher. Wir wissen zwar, es gibt einen historischen Kern; aber dieses Wissen bleibt in der Schwebe, wir können nur noch das Dunkel stehen lassen und dabei wissen, daß wir damit doch noch mehr im Licht und näher an der Wirklichkeit sind als das frühere Verständnis, das sich erleuchteter wähnte, indem es sich über die Gattung täuschte. Aber wir haben nur noch umschreibbares Dunkel.

Und nun nochmals ein Schritt ins Dunkel. Wir müssen Hypothesen bilden, wir müssen dann auf diesen Hypothesen wieder andere aufbauen – anders kommen wir nicht zu einer Zusammenschau. Aber jede Hypothese besagt, daß es auch anders gewesen sein könnte. Dieses Wissen um die Möglichkeit des Irrtums muß ins Ergebnis des Erkenntnisprozesses mitaufgenommen werden. Das heißt aber, daß die eigentliche Erkenntnis sich gar nicht mehr satzhaft fassen läßt. Der das Ergebnis bezeichnende Satz klingt zwar licht und eindeutig. Man versteht ihn aber nur richtig, wenn man immer auch die ganze Argumentation mitweiß, die zu dem Satz führte; denn sonst weiß man nichts von den dunklen Inseln, die er enthält. Wie oft wird gar kein Satz erreicht, man muß vielmehr einfach zwei oder drei Möglichkeiten offenhalten. Man erkennt dann gar nicht mehr auf die Weise des abschließenden Urteils, sondern nur auf die Weise des Abwägens. Die kreisende, nicht zur Ruhe des endgültigen Wissens kommende Bewegung dieser Erkenntnisweise ist wie ein über den Nachthimmel fahrender Lichtfunke, der das Dunkel des Himmels zum Bewußtsein bringt.

Wenn man schon einige Zeit historisch gearbeitet hat und es geschieht, daß man zu einem Gegenstand nach Jahren zurückkehrt, dann kann es sein, daß man nun alles ganz anders sieht. An diesem Erlebnis kann einem aufgehen, wie sehr die Erkenntnis der Vergangenheit von den Fragen beeinflußt wird, die wir gerade in uns tragen und an unsere Texte und Zeugnisse stellen. Nur wonach wir fragen, wird licht. Der Rest bleibt dunkel, weil wir die Frage nicht ahnen, die ihn erhellen würde. Das bestätigt sich immer wieder beim Umgang mit älterer wissenschaft-

licher Literatur. Vielleicht haben sich inzwischen keine neuen Quellen gezeigt. Die Grundlagen der historischen Forschung sind also gleich geblieben. Aber man hat neue Fragen. Und so wirken die Ergebnisse älterer Arbeiten dann oft schal und ungenügend. Aber wird das, was ich jetzt sehe, einem Späteren nicht genauso schal erscheinen? Wieder die Ahnung, daß das Licht der Erkenntnis über einem Abgrund des Dunkels schwebt.

Eine letzte Schwierigkeit. Die historische Methode ist so kompliziert, das zu berücksichtigende Material so zahlreich, daß sich historische Forschung nicht als Werk eines einzelnen betreiben läßt. Historische Methode ist eine gesellschaftliche Institution. Kommunikation und Interdependenz ist unerläßlich. Und nun das Erschreckende: ich kann ja nicht das Abwägen meines Kollegen mitübernehmen, dessen Ergebnisse ich in seinem Buch lese und als Ausgangspunkt in meine eigene Überlegung übertrage. Mir ist der mit Hypothesen durchsetzte Beweisgang, der ihn zu seinem Ergebnis führte, nicht präsent wie ihm. So trage ich unkontrolliert Hypothesen in mein Forschen, die ich als solche nicht mehr sehe. Ich weiß nur noch allgemein um dieses Faktum. Und das geht nicht nur mir so, sondern allen, die aufeinander angewiesen in die Vergangenheit schauen. Vielleicht hat auch jemand nicht sauber gearbeitet, und ich setze jetzt seine Thesen in meine Rechnung ein. Oder jemand hat sich geirrt, und nun machen die Folgen seines Irrtums die Runde, längst nicht mehr in ihrer Herkunft erkennbar, selbst wenn der ursprüngliche Fehler vielleicht schon lange aufgedeckt ist. Nun, alles ist ineinander verwoben, und irgendwann treffen sich Linien wieder, die sich früher einmal voneinander trennten. Das Gewebe trägt sich. Die Forschung korrigiert sich im Fortgang der Forschung selbst. Irrtümer werden allmählich ausgeschieden, neue Erkenntnisse werden durch geheimnisvolle Adern der Abhängigkeit an entfernteste Stellen des Prozesses getragen, und so braucht man nicht zu verzweifeln. Aber eines ist klar: keiner steht über diesem Prozeß. Jeder ist nur ein Fädchen, und keiner weiß genau, wo im Ganzen er eingesetzt ist. Das Gesamtergebnis der historisch-kritischen Forschung ist niemals in einem gemeinsamen Bewußtsein präsent, jeder partizipiert nur an einem Wissen, das keinem gehört. (Oder gehört es doch einem, der es als Ganzes hat? Die Enzyklika „Divino afflante Spiritu" sagt an einer Stelle, wo sie von der Geschichtswissenschaft spricht: „Jede menschliche Erkenntnis ... hat eine ihr gleichsam angeborene Würde und Hoheit – weil sie eine endliche Teilhabe an Gottes unendlichem Erkennen ist.")

Damit möchte ich diese Mitteilung über die Erfahrung, daß die Vergangenheit dunkel ist, abschließen. Vielleicht ist deutlich geworden, welch starkes, unvermeidliches und zutiefst doch wieder positives Dunkel dieses Dunkel des historisch-kritischen Wissens ist. Ich habe nicht nur davon gesprochen, weil es sich um eine eigene Erfahrung handelt, die weiterzureichen sinnvoll scheint, sondern auch, weil vielleicht die Scheu vieler Menschen vor der historisch-kritischen Betrachtung der Bibel von daher rührt, daß sie sehr wohl ahnen, daß es mit ihrer gewohnten lichtvoll-

flächigen Bibellektüre vorbei sein wird und daß mit dem neuen Licht dieses seltsame Dunkel auf sie zukommt, das sie in seiner Art noch nicht begreifen und vor dem sie sich deshalb fürchten.

Historie und Auslegung

Setzen wir an beim Unterschied zwischen historischer Methode und historischer Frage. Bisher habe ich von beidem in einem gesprochen. Aber nun möchte ich die beiden unterscheiden. Die historische Methode ist eine umschreibbare Anzahl von Techniken, Hilfsmitteln und Spielregeln, die dazu dienlich sind, die historische Frage wissenschaftlich zu beantworten. Die historische Frage ist die Frage, wie es wirklich gewesen sei. Sie kann sich auf das politische, geistige, religiöse oder irgendein anderes Geschehen der Vergangenheit beziehen – aber immer will sie wissen, was geschah. Wenn man mit Zeugnissen der Vergangenheit zu tun hat, vor allem mit alten Texten, dann kann man aber – und darauf kommt es jetzt an – auch noch andere Fragen stellen als die historische Frage. Wenn ich zum Beispiel einen platonischen Dialog lese, kann ich selbstverständlich die historische Frage stellen. Sie würde lauten: Hat das erzählte Gespräch wirklich stattgefunden? Vielleicht stelle ich fest, daß es nicht stattgefunden hat. Dann könnte ich nochmals historisch fragen: Ist der Charakter des Sokrates und seine Diskussionstechnik wahrheitsgetreu gezeichnet – auch wenn das Gespräch als ganzes erfunden ist? Auch das wäre noch historische Frage. Dagegen wäre es nur noch in einem sehr abgeleiteten Sinn historische Frage, wenn ich fragte, was der Text eigentlich sagen will, und wenn ich anfange, mich mit der Sache auseinanderzusetzen, von der der Text handelt, wenn ich also mit Plato philosophierte. Wir stoßen hier auf den Unterschied von Geschichtsforschung und Auslegung. Es ist ein Unterschied der Fragestellung, mit der man sich alten Texten nähert. Geschichtsforschung und Auslegung fallen natürlich zusammen bei Texten, die selbst über geschichtliche Vorgänge berichten. Aber das ist ein Sonderfall. Grundsätzlich kann ich an einem alten Text zwei verschiedene Operationen vornehmen: ich kann ihn auslegen – dann geht es mir um den Text und die von ihm gemeinte Sache –, und ich kann ihn als historische Quelle benutzen – dann geht es mir um ein Ereignis oder einen vergangenen Sachverhalt, und der Text ist mir nur ein Mittel zum Zweck der eigentlich von mir angezielten Erkenntnis.

Auslegung und Historie hängen nun allerdings zusammen. Ich verstehe die Aussage des Textes erst richtig, wenn ich seine Entstehungsumstände kenne (dafür muß ich historisch fragen) und wenn ich das Verhältnis seiner Aussage zur historischen Faktizität kenne (auch dafür muß ich historisch fragen). Umgekehrt kann ich einen Text erst als historische Quelle auswerten, wenn ich vorher seine Aussage verstan-

den habe (und dafür muß ich ihn zunächst einmal unabhängig von meiner besonderen Frage an ihn einfach auslegen). Die beiden Geisteshaltungen der Historie und der Auslegung stehen also in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis. Deshalb ist die historische Methode auch nicht nur bei historischer Fragestellung, sondern auch für die Auslegung eines alten Textes unentbehrlich. Ihr Anwendungsbereich übersteigt also den exakten Umkreis der historischen Frage.

Aber das nur nebenbei. Entscheidend ist nun die Frage, was Bibelwissenschaft sei. Ist sie Historie oder ist sie Auslegung? Die Frage stellen heißt sie beantworten, mindestens für den christlichen Theologen. Er treibt Bibelwissenschaft nicht aus generellem Interesse an der Vergangenheit – so daß er ebensogut und ebensogern auch Koranexegese oder Platostudien treiben könnte –, sondern weil bestimmte alte Texte, eben die biblischen Bücher, für ihn eine besondere Geltung beanspruchen. Er betrachtet sie zusammen mit einer Gruppe anderer Menschen, nämlich allen Christen, als Wort Gottes. Primär interessiert ihn also die Aussage dieser Bücher. Das historische Interesse an der Entstehung dieser Bücher und an der wirklichen Gestalt der von ihnen berichteten Ereignisse ist erst sekundär: es ist soweit da, wie es dienlich ist, die Auslegung dieser Texte zu fördern. Natürlich wird er praktisch die historische Frage im biblischen Zeit- und Kulturraum so weit treiben, wie er nur kann, da er ja nie weiß, wo noch etwas die Auslegung Förderndes auftauchen könnte. Dennoch ist sein eigentliches Interesse der Text und seine Aussage. Mit dem Text gilt es ins Gespräch zu kommen. Die Sache, von der er spricht, gilt es zu verstehen und dann anzunehmen. Die Übernahme der Sachaussage des Textes in die eigene Aussage ist das, was man Glaube nennt. Der Mensch stellt sich in die Welt und Blickrichtung eines Textes, d. h. letztlich eines anderen Menschen. Der Horizont des Menschen von damals und der eigene Horizont werden miteinander verschmolzen. Geschieht dies oder gelingt es dem Ausleger, dieses Ergebnis bei seinen Zuhörern zu erzielen, dann ist der Sinn der Bibelwissenschaft erfüllt. Bibelwissenschaft ist Auslegung.

Zu diesem Sachverhalt wäre noch manches zu sagen. All das, was heute unter dem Stichwort „hermeneutisches Problem" erörtert wird, setzt hier an. Doch möchte ich jetzt nur auf eines hinaus: der sekundäre Charakter der historischen Frage im Rahmen der Bibelwissenschaft macht das bleibend Fragmentarische und stets von Dunkel Durchsetzte der historischen Forschung leichter ertragbar. Nicht, daß es die Auslegung des Textes nicht miterfaßte. Wohl aber, weil es in dem auslegenden Gespräch letztlich nicht um die historischen Fakten, sondern um den ausgesagten Sinn, ja um die personale Kontaktnahme mit dem geht, der im Text eine Aussage macht, vordergründig mit dem Menschen oder der Menschengruppe, von der der Text stammt, letztlich mit Gott, als dessen Wort die Bibelwissenschaft den Text nimmt. Und hier wird dann das innerhalb der historischen Forschung entstehende Dunkel nebensächlich, weil es nur noch im Bereich des vermittelnden Mediums ist.

Dieser Sachverhalt ist natürlich kein historisch-kritisch begründbarer. Er stellt den vorgegebenen Rahmen dar, innerhalb dessen die Bibelwissenschaft auf die historische Frage stößt und dazu gebracht wird, die historische Methode anzuwenden. Eine andere Frage ist es dann natürlich, wie Bibelwissenschaft als Auslegung, und zwar als Auslegung gerade dieser Texte, begründbar ist. Hier scheiden sich dann, wenn ich recht sehe, evangelische und katholische Argumentation. Dagegen glaube ich, daß in der Beurteilung der Bibelwissenschaft als Auslegung und damit in der Relativierung der historischen Betrachtung mindestens mit einem großen Teil evangelischer Bibelwissenschaftler Einigkeit besteht.

Das Wirklichkeitsverständnis

Man kann die historische Frage nicht nur innerhalb der Bibelauslegung stellen. Man kann sie auch stellen – und zwar für den gleichen Zeit- und Kulturraum – unabhängig von diesem Rahmen, einfach als historische Frage. Das geschieht zwar seltener, aber nur aus dem pragmatischen Grund, weil hier so viele Theologen immer schon an der Arbeit sind. Wird nun in beiden Fällen genau dasselbe geschehen, oder werden sich Unterschiede ergeben? Um die Frage möglichst scharf zu fassen, setzen wir den reinen Historiker als Nichtchristen voraus, am besten als Atheisten. Wird bei ihm die historische Methode genau das gleiche Gesicht haben wie beim auslegenden Christen?

Man möchte zunächst sagen: ja. Denn Methode ist Methode. Doch bei näherem Zusehen zeigt sich, daß die Dinge komplizierter liegen. Die historische Methode begründet sich nicht selbst, sondern setzt schon ein breites Wirklichkeitsverständnis voraus. Dieses Wirklichkeitsverständnis, das ihr zum Beispiel als Maßstab für die Beurteilung der Zuverlässigkeit von Nachrichten dient, kann sie nicht selbst schaffen. Im ungünstigeren Fall ist es das unreflektierte und damit unwissenschaftliche Wirklichkeitsverständnis, das der Historiker von zu Hause mitbringt, im günstigeren ist es ein Wirklichkeitsverständnis, das bewußt von anderen, somit logisch vorgeordneten Wissenschaften übernommen wird.

Um zunächst einmal ein harmloses Beispiel zu bringen: bei der Feststellung der Echtheit von alten Zeugnissen spielen Überlegungen über die psychologische Wahrscheinlichkeit eine große Rolle. Bernheims „Lehrbuch der historischen Methode" kommt immer wieder darauf zu sprechen. Die Sicherheit des historischen Urteils hängt hier natürlich wesentlich vom psychologischen Verständnis und Einfühlungsvermögen des Historikers ab. Aber nicht nur die Psychologie ist vorgeordnet. Gleiches gilt von der Soziologie, aber selbst von den Naturwissenschaften und letztlich von der alle Wissenschaften umfassend begründenden Philosophie. Wenn ein Historiker leugnet, von solchen Voraussetzungen abhängig zu sein, dann ist er es

trotzdem, und seine Lage ist um so schlimmer, da er diese Abhängigkeit nicht reflex in die Kontrolle bekommt.

Wenn nun ein Historiker mit einem Wirklichkeitsverständnis operiert, in dem Gott und Wunder grundsätzlich nicht vorhanden sind, wird er sich gegenüber Texten, in denen Gott und Wunder vorkommen, wohl doch etwas anders verhalten als ein Historiker, für den Gott und Wunder realisierbare Begriffe sind. Die betreffenden Texte werden vermutlich in ihrem historischen Aussagewert ganz verschieden eingestuft werden. Ich möchte ausdrücklich darauf hinweisen, daß ich jetzt nicht insinuieren will, ein mit Gott und Wundern rechnender Historiker müsse jede Wundererzählung automatisch als historisch zuverlässig einstufen. Es geht zunächst nur darum, daß er sie nicht a priori nur deshalb, weil ein Wunder berichtet wird, als historisch unbrauchbar einstuft. Für die Prüfung des historischen Werts eines Textes müssen dann ganz andere Kriterien herangezogen werden. Nur ist deren Heranziehung bei einem gläubigen Historiker noch sinnvoll, während der atheistische Historiker sie gar nicht mehr braucht.

Diesen Sachverhalt muß man bei der historischen Arbeit unbedingt beachten. Geschichtsforschung ist, wie gesagt, gesellschaftlich. Der einzelne kann sie nicht allein durchführen. Bei der Übernahme der Ergebnisse anderer Forscher wird er nicht daran vorbeikommen, auf das Wirklichkeitsverständnis zu achten, das sie in ihrer Arbeit leitet, und ihren Ergebnissen je nachdem größeres oder geringeres Vertrauen zu schenken.

Ich weiß, daß diese Forderung nicht von allen Exegeten geteilt wird. Es gibt die Meinung, man müsse sich bei der historischen Arbeit auf jenes Wirklichkeitsverständnis einlassen, das heute allen Zeitgenossen selbstverständlich sei und von allen vollzogen werden könne. Die intellektuelle Redlichkeit fordere das. Das ist auch tatsächlich in einer dialogischen Situation vertretbar. Dann kommt es allerdings darauf an, zu versuchen, im Vollzug der historischen Forschung das minimalisierte Ausgangsverständnis von der Sache her aufzubrechen und zu erweitern. Das wäre ein Unternehmen, das etwa der Fundamentaltheologie in der katholischen systematischen Theologie entspräche, im Unterschied zur eigentlichen, Dogmatik genannten Theologie. Aber das dürfte nie alles sein. Eine grundsätzliche Festlegung des historisch Forschenden auf ein der Mehrheit der Zeitgenossen folgendes Wirklichkeitsverständnis ist wissenschaftlich nicht vertretbar. Die Wahrheit läßt sich nicht durch Abstimmung ermitteln. Wenn es so ist, daß historisch-kritische Forschung nicht getrieben werden kann, ohne daß eine gesamte Philosophie ins Spiel kommt, dann wird man es in Kauf nehmen müssen, daß es entsprechend der pluralistischen philosophischen und theologischen Situation unserer Welt auch Varianten der historischen Methode gibt.

Das bedeutet nicht Kommunikationsabbruch; denn historische Forschung geht ja nicht im Wirklichkeitsverständnis, das ihr vorgeordnet ist, auf. Die Gemeinschaft unter allen historisch Forschenden geht weit, sehr weit. Auch wäre es durchaus un-

realistisch und falsch, einem Historiker, der nicht das eigene Wirklichkeitsverständnis teilt, Unwissenschaftlichkeit vorzuwerfen. Im Raum der Historie selbst kann er ja ohne Fehl arbeiten. Denn hier kann die Wissenschaftlichkeit nur an der Anwendung der methodischen Regeln gemessen werden. Eine andere Frage ist jedoch, ob man nicht der Meinung sein kann, das eingebrachte Wirklichkeitsverständnis des betreffenden Forschers sei unwissenschaftlich gewonnen. Aber das wäre dann philosophische, nicht historische Unwissenschaftlichkeit.

Die Lage wird noch dadurch komplizierter, daß das Wirklichkeitsverständnis, das einen Forscher trägt, nie voll reflektiert werden kann. Man übernimmt es in Sprache und Welt, und nie kann man es ganz in den Griff bekommen, der dann auch Urteil und Distanz ermöglichen würde. Gerade im nicht thematisierbaren Bereich des Wirklichkeitsverständnisses gibt es dann auch wieder tiefe Gemeinsamkeiten. Ungläubige wie gläubige Forscher unterliegen epochalen Wandlungen des Wirklichkeitsverständnisses, von denen dann oft eine atheistische wie eine theistische Variante möglich ist. Dadurch kann man heute vor allem die anthropologische Engführung von Philosophie und Theologie erklären. An welchen Stellen und in welcher Form die anthropologische Zentrierung heute in die historisch-kritische Arbeit an der Bibel hineingeschleust wird, ist kaum zu bestimmen. Jedoch ist am Ergebnis deutlich abzulesen, daß sie aus einer reflex kaum durchleuchtbaren Tiefe kommt. So wird im Bereich der alttestamentlichen Exegese die gegenständlich beschriebene Heilsgeschichte der biblischen Bücher immer mehr umgeschmolzen in eine Überlieferungsgeschichte großen Stils, die ja nichts anderes ist als deren anthropologische Entsprechung. Eine solche anthropologisch gesteuerte Auslegung der Bibel dürfte kaum schon in sich atheistisch sein. Daß viele Zeitgenossen durch sie aber in ihrem Glauben angefochten werden und sie als atheistisch empfinden, zeigt uns, daß wir uns vielleicht noch nicht genügend reflex darum bemüht haben, sie als gläubige Möglichkeit des Umgangs mit der Bibel verständlich zu machen.

Ich möchte hier abschließen. Gerade die letzte Überlegung war nur tastend und fragmentarisch. Sie ist aber vielleicht die wichtigste. Vielleicht entscheidet es sich hier – um noch einmal das alte und etwas anspruchsvolle Bild zu bringen –, ob in der Bibelwissenschaft die historische Forschung für uns zum Reitpferd oder zum Tiger wird.

Kirche und Weltverständnis

Jörg Splett

Üblicherweise steht am Beginn eines Berichts wie des hier versuchten eine wenigstens vorläufige Definition der Begriffe, damit klar sei, worüber die Rede geht. In diesem Fall aber kennzeichnet die Begriffsbestimmung in ihrem geschichtlichen Wandel selber eben das, wovon berichtet werden soll: das Weltverständnis der Christen und darin die Artikulation ihres eigenen Selbstverständnisses als Kirche angesichts der Welt. Christliches Kirchen- und Weltverständnis bestimmen einander, jedes bestimmt sich selbst am anderen, und das Spiel dieser Wechselbestimmung entwirft jeweils den Horizont für die epochalen Gestalten theologischer Denkbemühung wie konkreter Lebensgestaltung. „Begriffsgeschichte" ist Geschichte des Begreifen- und Ergreifenwollens und so Geschichte des Ergriffenen und des Ergreifenden zumal, Geschichte von Kirche und Welt, Geschichte des Menschen in beidem (und als beides).

Geschichte des Weltbegriffs

„Welt war für Israel wohl überhaupt mehr ein Geschehen als ein Sein" (G. v. Rad). Nicht der Schöpferglaube, sondern erinnernder wie hoffender Glaube an den geschichtlich handelnden Retter ist das Fundament seiner religiösen Existenz. Dem göttlichen Heilshandeln ist Gottes Schaffen unter- (bzw. als dienende Bedingung vor-)geordnet. Gott schafft die Welt in absoluter Souveränität auf den Menschen hin und für ihn. Zwar kündet sie als sein Werk von seiner Weisheit und Macht. Die Weisheitsliteratur sucht ihre Ordnung schließlich sogar realistisch-rational zu durchdringen und zu bewältigen. Aber auch hier (ganz deutlich wird das im Buch Job, das das Scheitern dieses Versuchs zeigt) handelt Gott, Jahve, in der Welt und durch sie hindurch.

Seine Treue, nicht Naturgesetze, gewährleistet den Bestand und die Ordnung der Welt (Noe-Bund). Auf ihn geht alles zurück: Licht und Finsternis, Gnade und Verstockung, Leben und Tod. Er sendet sie in seinem unerforschlichen Ratschluß, im Dienst seiner Geschichte mit dem widerspenstigen Menschen, von der Verderbnis der Schöpfung durch den Urfall über die Prüfungen des Volkes Israel bis zum drohenden Ende des Tages Jahves, der die Völkerwelt zerschlagen und den Herrn als den Gott aller Völker erweisen wird, auch derer, die jetzt noch anderen Göttern dienen.

Dieses heilsgeschichtliche Weltverständnis und Selbstverständnis Israels als des auserwählten Bundesvolkes seines eifernden Herrn und Allherrschers der Welt wandelt sich in der spätjüdischen Apokalyptik zu einer streng trennenden Zwei-Welten-Lehre. Über dieser Welt, die im argen liegt und deren Geschichte das Maß des Bösen zunehmend auffüllt, ist in der oberen Welt das Heil der kommenden Weltzeit aufbewahrt. Sie wird zur vorbestimmten Stunde auf die Erde herabkommen. Ihrer zu harren ist der einzige Sinn des qualvollen Daseins, und den Zeitpunkt ihres Anbruchs sucht die Apokalyptik mit immer neuen Methoden in Erfahrung zu bringen.

Von dieser Schau ist auch das urchristliche Weltverständnis mitbedingt. Die Erfahrung des Todes Jesu und das Erlebnis der Verfolgung der jungen christlichen Gemeinde kommen hier noch hinzu. Doch das entscheidende Maß ihrer Sicht ist Jesu Wort über die Welt. Sie ist von Gott geschaffen und wird von der Vorsehung des Vaters gehalten; für sie hat Gott seinen Sohn gesandt, und für sie bestimmt Jesus selber die Frohbotschaft, mit der er seine Jünger sendet.

Aber sie bedarf dieser Botschaft; denn sie steht in der Verlorenheit, und in dieser Verlorenheit verweigert sie sich zugleich dem Wort, das ihr ihre Verlorenheit sagt. Die Jünger werden wie unter reißende Wölfe gesandt. Satan herrscht über die Welt. Sie wird darum den Katastrophen der Endzeit verfallen, ja, sie ist (so vor allem bei Johannes) jetzt schon im Gericht und gerichtet.

In der Welt, oder gar von ihr ist kein Heil zu erwarten, wiederholt auch Paulus immer von neuem in seinen Briefen. Andrerseits kann man sie nicht verlassen; der Unterscheidung in den johanneischen Abschiedsreden „in der Welt – nicht von der Welt" (Joh 17, 15 f.) entspricht bei Paulus das „Gebrauchen als ob nicht" (1 Kor 7, 31). Gewiß findet sich bei ihm die Aussage des Weisheitsbuches vom Zeugnis der geschaffenen Welt für Gott (Röm 1, 20) und die Mahnung zu Bürgerruhe und Ordnung (Röm 13, 1–7; 2 Thess 3, 6–12); aber sie sind wohl im Sinn des „als ob nicht" gemeint und wollen vor allem sagen, daß zwar das Heil nicht in der Welt zu erwarten ist, aber doch auch nur durch sie hindurch: in Leiden und Geduld, in der Hoffnung aus dem Glauben auf den grundsätzlich schon erfochtenen Sieg Christi über die Mächte und Gewalten dieser Welt[1].

So ist die Welt, um dasselbe noch einmal johanneisch zu sagen, Finsternis, weil sich selbst dem Lichte Gottes versagend, aus dem sie doch stammt; aber doch schon verborgen überwunden von der Herrlichkeit des Lichtes, das in sein Eigen gekommen ist und das befreiende Gericht der Wahrheit vollzogen hat, um alle zu retten, die der Vater erwählt hat (Joh 1, 1–18; 3, 16–21; 8, 32; 16, 8–11; 17).

Diese biblische Sicht trifft nun in der Theologie der Väter mit dem griechischen Denken zusammen. Dort ist die Einheitserfahrung geordneten Daseins (Kosmos – Schmuck), wie sie den Mythos und die Vorsokratik kennzeichnet, in der „sophisti-

1 H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Freiburg 1958).

schen Krise" zerfallen, und diese hat als Antwort die Metaphysik heraufgerufen. Deren Bemühen geht zwar gerade dahin, die Einheit der Welt zurückzugewinnen; aber sie steht von vornherein innerhalb dieser Konzeption einer geteilten Welt. Das gilt nicht nur von Platon, sondern auch von Aristoteles, der die getrennten Bereiche Platons vereinigen will, aber die Scheidung von Geist und Stoff ebensowenig einholen kann, sondern selber voraussetzt.

Tatsächlich steht ja die Welterfahrung des Menschen überhaupt unter einem Doppelaspekt. Die Welt wird als an sich, von sich aus, „ursprünglich" gute erfahren und diese Erfahrung im Bild des Goldenen Zeitalters, des Paradieses oder wie immer vergegenwärtigt. Zugleich aber wird dieser „Sinn", diese heile Ganzheit immer von der Erfahrung des Zerfalls, des Sinnlosen, der Wirre aus gemacht. Der Anfang wird nur als verlassen erfaßt: verloren durch den Urfall, den Neid der Götter, die Revolte von Gegen(halb)göttern usf. Der Versuch, beide Aspekte zu einen, geht nun in der griechischen Metaphysik dahin, eine „eigentliche", „wahre" Über-Welt, den „Kosmos noetós" über der den Sinnen zugänglichen Welt, dem „Kosmos aisthetos", zu statuieren; und damit ist er – wie Heidegger gezeigt hat – für die ganze abendländische Philosophiegeschichte bestimmend geworden, bis hin zu Nietzsche selbst, der doch in schärfster Form gegen die „Hinter-Welt" und die „Hinter-Weltler" protestiert hat.

Was bei den großen Begründern der Metaphysik noch Weltdistanz gegenüber der Sinnenwelt ist, verschärft sich in der Popularphilosophie des Hellenismus und in der Gnosis zu eigentlichem Dualismus und zu Weltverachtung. Der Vorrang der Theorie vor der Praxis (und die Verachtung der Arbeit) radikalisiert sich zur Askese und Mystik des mittleren Platonismus und vor allem des Neupythagoreismus.

Und wenn auch der Neuplatonismus in Plotin noch einmal eine „Kosmodizee" der durch ihre Teilhabe am Urprinzip guten und schönen sichtbaren Welt erstellt, so ist eben diese Welt durch ihre Materialität zugleich böse und schlecht, und der Mensch aus ihr und seiner schmachvollen Leiblichkeit hinaus zur Einsamkeit mit dem Einen gerufen.

Unterscheidet sich die patristische Theologie auch schärfstens darin vom griechischen Denken, daß ihr die Welt aus nichts geschaffen, Geschöpf des absolut allmächtigen und allguten Gottes ist, so ergibt sich doch ein unauflösliches Geflecht von Linien gegenseitiger Beeinflussung und Übernahme. Grundsätzlich baut sie sich selbstverständlich auf der biblischen Weltaussage auf. In einem klassischen Text seines Psalmenkommentars[2] spricht Augustinus vom doppelten Schriftgebrauch des Wortes Welt: „Welt, die Gott gemacht hat; Welt, die der Teufel regiert, d. h. die Liebhaber der Welt. Die Menschen selbst nämlich hat Gott gemacht; (aber) zu Lieb-

2 En. Ps. 141: Migne PL 37, 1841 f.

habern der Welt hat er sie nicht gemacht. Die Welt zu lieben ist nämlich Sünde; die Sünde aber hat Gott nicht gemacht."

Damit ist der Dualismus theoretisch abgewiesen; praktisch jedoch überwiegen Mißtrauen und Abkehr, Ermahnungen zu Flucht und Weltverachtung. Indem die im Menschen selbst liegende Versuchung, sich die Dinge und Verhältnisse der Welt zur Gefahr werden zu lassen, objektiviert und bestimmten Gegebenheiten „draußen" zugewiesen wird, kommt es zur „manichäischen" Abwertung von Leiblichkeit, Geschlecht, Ehe, Weltlichkeit, Kunst, Beruf usw. Denn die griechische Philosophie hatte die ungegenständliche Eigenwirklichkeit von Freiheit noch nicht in den Blick bekommen, der jüdisch-christlichen Freiheitserfahrung hinwieder fehlte das begrifflich-philosophische Instrumentarium, so daß sie zunächst von der ausgebildeteren griechischen Sichtweise überdeckt wurde.

Was sich in einer Gestalt wie Franz von Assisi, aber auch in der Hochscholastik, vor allem bei Thomas, ankündigt, kann sich noch nicht durchsetzen. Erst im Nominalismus der Spätscholastik wird der Eigenwert des Individuellen, Realen, der existierenden Welt, der Dinge wie des Subjekts (und nicht zuletzt des politisch-staatlichen Bereiches) allgemein spürbar.

Da es an einer lebenbestimmenden einigenden Gesamtschau mangelt, fallen im „Herbst des Mittelalters" weltfeindlich-„mönchischer" und weltlich-verweltlichter Lebensvollzug immer mehr auseinander. Eine Antwort auf diesen Zerfall ist die Reformation. So sehr einerseits gegen ihre verschärft-augustinische Weltabsage Humanismus und Barock der Gegenreformation stehen, so bildet sich andrerseits gegen ihre Theologie des Berufs, der Ehe als weltlich Ding, ihre Verwerfung von Priestertum und Ordensstand eine sich versteifende Gegen-Position. Mißtrauen gegenüber der Welt wie der Wissenschaft und den neuen politischen Formen, Trennung von Glauben und Leben, „Frömmigkeit" und Beruf, Verhärtung des „Amtlichen" in der Kirche, während die Welt das Gefährlich-Feindliche „draußen" ist, vor dem man sich und die einem Anvertrauten zu bewahren hat, um seine und deren Seele zu retten, dies alles braucht man nicht näher auszuführen, da die Tatsachen bekannt sind und das „katholische Milieu" inzwischen mehrfach analysiert worden ist[3].

Öffnung zum Dialog mit der Welt

Erfreulicher und wichtiger ist, daß nach verschiedenen Ansätzen im 19. Jahrhundert (vor allem Kardinal Newman sei hier genannt) in der Gegenwart eine Wende eingesetzt hat. Zwar herrscht weithin noch das alte Fühlen und Denken; aber was einzelne Männer und Frauen (nicht ohne mitunter schwere persönliche Belastungen)

---

3 Vgl. neuestens: Bilanz des deutschen Katholizismus, hrsg. von N. Greinacher und H. Th. Risse (Mainz 1966).

angestrengt haben, hat auf dem vergangenen Konzil seine amtliche Legitimation und weltweite Auswirkung gefunden.

„Vom Anathem zum Dialog", dieses Wort, mit dem R. Garaudy das neue Verhältnis der Kirche zum Marxismus kennzeichnet[4], kann man auch für die Wende des kirchlichen Weltverständnisses überhaupt gebrauchen.

Theoretisches Moment dieses neuen Verständnisses ist eine selbstkritisch entideologisierende (oder entmythisierende) Formalisierung des Weltbegriffs[5]. Um sowohl den ständig drohenden Dualismus wie eine indiskrete „Weltfrömmigkeit" zu vermeiden, muß man nämlich „Welt" derart formal verstehen, daß sie den positiven wie negativen Welt-Aussagen der Offenbarung voraus- und zugrundeliegt. Damit ist nicht gemeint, man müsse mit einem fertigen Weltbegriff an die Offenbarung herangehen, sondern vielmehr: die unmittelbaren Aussagen der Offenbarung sind rückzubefragen auf das ihnen zugrundeliegende, in ihrer Doppelheit sich aussprechende eine Offenbarungswort über die Welt, um so die Offenbarung selbst besser und richtiger zu verstehen.

Zu diesem Verständnis wächst der Mensch lernend im Gang seiner Geschichte, und es ist vor allem die Begegnung mit der modernen Philosophie, die uns „Welt" heute geschichtlich und anthropologisch-anthropozentrisch verstehen läßt, nicht mehr griechisch als fixen Raum und Rahmen, sondern als Menschenwelt und Geschichte des Menschen mit sich selbst und seinem Gott – wie sie schon die Bibel gesehen hat.

In der neuzeitlichen Denkgeschichte rückt der Mensch als Subjekt deutlich in die Mitte. Dies zwar zunächst in einer erneuten Verschärfung seiner Distanz zur verfügbar, sachlich gesehenen Welt; aber vom deutschen Idealismus an, erst recht in der Idealismuskritik der Linkshegelianer, dann in der Phänomenologie und vollends bei Heidegger wird Welt immer deutlicher erfaßt als die nie völlig zu vergegenständlichende Situation, ja als Selbsthabe des Menschen, als Wesensgestalt (als Leib des Leibes könnte man sagen) seiner geschichtlich in Mitsein stehenden Existenz.

Damit wird ein adäquateres Verständnis der Verfallenheit der Welt wie auch der Verheißung einer neuen Welt möglich, die mit Christus schon begonnen hat und am Ende offenbar werden wird. Wie der Mensch nicht nur im Leib handelt, sondern durch ihn und mit ihm und ihn selber dadurch umgestaltend, so auch hinsichtlich seiner Welt. Wie er vor Gott nicht isoliert steht, sondern in Bund und Kirche, so kann er nicht aus der Welt fliehen, sondern nur „mit der Welt ‚nach vorn' ", mit der Welt gegen diese, mit den Menschen gegen sie; mit sich gegen sich, in einer unscheidbaren Einheit von Weltbejahung, Weltverneinung, Weltwirken und Welterleiden.

---

4 R. Garaudy, De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile (Paris 1965).

5 J. B. Metz, Welt II, Systematisch, in: LThK X (²1965) 1023–1026; K. Löwith, Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie (Heidelberg 1960).

Weltliche Welt

Dies theoretische Moment ist aber nicht das Erste und Grundlegende. Es entspringt einer Selbstbesinnung auf die christliche Botschaft, die durch die Erfahrung der modernen Welt herausgefordert worden ist, wie ja der Mensch – eben als geschichtliches Wesen – über sich selbst (und so auch die Kirche über sich) dadurch zu neuer Einsicht kommt, daß ihn der Anruf seiner Situation dazu nötigt, reflex und deutlich zu erfassen, was er an sich schon weiß, aber nicht reflektiert, und unter Umständen auch bisher gehegte Vorstellungen aufzugeben, die dieser neuen, tieferen Selbsteinsicht nicht mehr entsprechen. Erst der Anstoß wirft uns auf uns selbst zurück (so sind die großen trinitarischen und christologischen Lehrentscheidungen zustandegekommen, in denen sich die Kirche mit häretischen Fehlinterpretationen auseinandersetzen mußte). Damit ist gewiß eine Grenze der jeweiligen Selbsteinsicht angezeigt (weil Gegenstellung immer auch verstellt); aber das ist Index unserer Endlichkeit, die prinzipiell unaufhebbar bleibt, sosehr sich im Lauf der Geschichte aus den verschiedenen Anstößen das Selbstwissen weitet und vertieft. Und diese Endlichkeit ist zugleich Aufruf zu hoffendem Vertrauen auf den Geist, der eben auf diesem Weg in die Wahrheit einführt (Joh 16, 13).

Wie ist nun diese moderne Welt zu charakterisieren? Angesichts des ausgebreiteten Schrifttums hierzu seien nur einige Stichpunkte genannt[6].

Der Mensch hat ein aktives Verhältnis zur Welt erlangt, während er früher der bergenden oder drohenden Natur anheimgegeben war. In ihr begegnet er sich selbst, seinem Können und „unternehmerischen" Gestalten, aber auch seiner Endlichkeit und Armut (und nicht der Größe und Herrlichkeit Jahves), seiner uneinholbaren Vielheit einander widersprechender Sichten, Antriebe, Entscheidungen (im vielberedeten „Pluralismus"). In dieser unvereinbaren Vielheit ist diese Welt aber zugleich doch eine, ohne mythisch ausgeklammerte Bereiche, ohne Wunder und Geheimnis, und darum grundsätzlich durchschau- und praktisch manipulierbar. Das heißt: nicht nur die „Sachen" sind machbar geworden (H. Freyer), sondern – gemäß unserem anthropologischen Verständnis von Welt – der Mensch selber, auf Grund der gewonnenen Kenntnisse der Psychologie, Pharmakologie, Soziologie, Genetik usw.

Die traditionelle Gestalt der Frömmigkeit, des Weltverhältnisses, des Kirchenverständnisses wird dadurch überholt. Und zwar, soweit man hier Prognosen aufstellen kann, nicht vorübergehend, sondern je länger, desto tiefergreifend und entschiedener: wir scheinen erst am Anfang dieser neuen Welt zu stehen.

Gibt es dieser Situation und ihrer Zukunftsaussicht gegenüber nur die Möglichkeit und Notwendigkeit des Anathems? Was zunächst stutzig machen müßte, ist

6 Siehe, auch für das Folgende, den eben erscheinenden II. Band des Handbuchs der Pastoraltheologie, hrsg. von F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber (Freiburg 1966). Sein Hauptthema ist der „Selbstvollzug der Kirche als ganzer in der heutigen Welt". Dort findet sich auch die einschlägige Literatur.

die inzwischen mehrfach formulierte Einsicht in den christlichen Ursprung dieser „Verweltlichung der Welt“ [7]. Es war das jüdisch-christliche Verständnis, das die Gestirne zu „Lampen“, die Welt zur Schöpfung, zum „Machwerk“ degradierte, sie entgöttert und damit der Naturforschung freigegeben hat. Das jüdisch-christliche Verständnis hat den Menschen als jene souveräne Freiheit erfaßt, die in ihrem eigenen Entschluß, in Ja oder Nein ihre ewige Endgültigkeit entscheidet und so die tiefstgreifende „Selbstmanipulation“ vollzieht, die sich denken läßt. Schließlich, und zuhöchst, ist in Jesus Christus als der absoluten, unüberholbaren Offenbarung Gottes nicht irgendetwas anderes, sondern „der Mensch“ (Jesus) zum „Mittler“ (1 Tim 2, 5), zur Vermittlung zwischen Gott und Mensch, Gott und Welt geworden. Gott in seiner Schöpfung und ebenso die Schöpfung vor ihrem Gott erscheinen im Menschen. Diese theo-logische (d. h. von Gott her, weil von Gott selbst – in seinem Wort – gesagte) „Anthropozentrik“ ist es, von der her die neuzeitliche „Wende zum Subjekt“, zur Person, bedacht und beurteilt werden muß (und umgekehrt: zu deren Bedenken diese Wende „anstößt“).

Unbestreitbar ist das moderne Bewußtsein weithin gegen die Kirche gewachsen. Nicht die Kirche hat die Welt zu sich freigegeben, sondern die Welt hat sich „emanzipiert“. Der Aufstand selbstherrlicher Ratio gegen den Glaubensanspruch, des Autonomiewillens gegen die Lebensgebote der Offenbarung sind in dieser Entwicklung treibende Kräfte gewesen, ebenso wie von seiten der Kirche unberechtigte Forderungen gestellt wurden. Aber dieser Prozeß ist nicht nur eine Geschichte der Schuld, er ist auch eine Geschichte schmerzlich verständlichen Irrtums, des Selbstmißverständnisses beider „Kontrahenten“, denen eine Gestalt des wahren Gott-, Welt- und Kirchenverhältnisses als einzig mögliche erschien, so daß man auf der einen Seite im Namen des Unaufgebbaren Aufgebbares verteidigte, auf der anderen um des Aufzugebenden willen auch das Unaufgebbare meinte verwerfen zu müssen.

Lag zunächst kirchlicherseits noch eine Frontstellung nahe (wenn auch nicht ohne den Preis betrüblicher Verengungen), so stellte sich mit der wachsenden Einsicht in die Unumkehrbarkeit, die Notwendigkeit und das zunehmende Ausmaß der „Säkularisierung“ die Frage, ob man sie nur als Schuld und Irrtum oder nicht auch positiv, zum mindesten als in sich selbst neutral (bzw. ambivalent) sehen könne, ja müsse. Dies jedenfalls dann, wenn man das Wort der Offenbarung über den Menschen ernst nehme. Denn auch wenn man sich nicht (noch vortheologisch) auf das bleibende Freiheitswesen des Menschen berufen will (warum sollte die Menschheit nicht kollektiven Selbstmord verüben können, leiblich wie – nach dem Bild der Utopien eines G. Orwell und A. Huxley – geistig?): die Offenbarung jedenfalls sagt uns nicht nur (Mt 16, 18; 28, 20) das Bleiben der Kirche zu (sie könnte auch nur als verfolgte Minderheit, in „Katakomben“ weiterbestehen, wie die Geheime

---

7 Vgl. Weltverständnis im Glauben, u. Mitarb. v. J. Splett hrsg. v. J. B. Metz (Mainz 1965).

Offenbarung zeigt, und wird tatsächlich mehr und mehr die kleine Herde, Diasporakirche sein), sondern vor allem den ernsthaften Heilswillen Gottes allen Menschen gegenüber (1 Tim 2, 4), und dies bei gleichzeitig ebenso ausdrücklich bekundeter Notwendigkeit des Glaubens an Christus für dieses Heil (Joh 3, 5; Mk 16, 16 u. ö.), wonach es also „nicht nur auf den guten Willen ankomme, sondern darauf, ob man erkennend die absolute Wirklichkeit selber tatsächlich ergriffen habe, weil in diesem Ergreifen, das auch (wenn auch nicht nur) wesenhaft ein Erkennen ist, das Heil selbst besteht“ [8]. Was mit dieser Problematik angesprochen ist, ist der Sachverhalt des „Extra ecclesiam nulla salus – Außer der Kirche kein Heil“. Und man könnte das Thema unseres Berichts ganz durch die Darlegung der Verständnisgeschichte dieses Satzes erfüllen. Im Sinn dieser Problematik lautet nun die Grundaussage des II. Vatikanums über Kirche und Weltverständnis heute (und sein Wort ist nicht „mehr politisch-taktischen als theologisch-sachlichen Überlegungen und Zielsetzungen entsprungen“, wie etwa V. J. Willi meint[9], sondern es sagt das theologische Selbstverständnis der Kirche aus, zu dem sie durch ihre Geschichte lernend gereift ist): die Kirche ist das Sakrament des Heiles der Welt.

Sacramentum Mundi[10]

Früher war die Kirche im christlichen Bewußtsein die Arche im allgemeinen Schiffbruch und Wassertod der Welt, und dieses Bewußtsein stand als ungeheure Triebkraft hinter ihrem Missionsbemühen; für diejenigen aber, die man nicht überzeugen und gewinnen konnte, schien die Kirche das Zeichen des Unheils und der Verdammnis zu sein.

Gewiß war das niemals die ausdrücklich-ausschließliche kirchliche Lehre. Man dachte über die Gerechten vor dem Kommen Christi nach. Es gab den Satz von Gottes allgemeinem Heilswillen aus dem Timotheusbrief und das Beispiel der Pauluspredigt in Athen; aber es gab eben auch die Sätze von der absoluten Heilsnotwendigkeit der Offenbarung, des Glaubens und der Kirche, und es gibt diese Sätze selbstverständlich auch noch heute. Nicht als ob wir heute schon genau und klar wüßten, wie sie nun „richtig“ zu vereinen seien. Das Konzil als „Anfang des Anfangs“ (K. Rahner) stellt eben dies der gegenwärtigen und künftigen Theologie zur Aufgabe.

Aber „scheinbar selbstverständlich und harmlos, als ob es nicht anders sein könnte“ [11], sagt das Konzil in der Einleitung zur dogmatischen Kirchenkonstitu-

8 K. Rahner, Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 532 (Was ist Häresie?).

9 F. J. Willi, Grundlagen einer empirischen Soziologie der Werte und Wertsysteme (Zürich 1965) 365, Anm.

10 Sacramentum Mundi ist (nach der Formulierung einer früheren Textfassung der Kirchenkonstitution) der Titel eines internationalen theologischen Lexikons (deutsche Herausgeber: K. Rahner, A. Darlap), dessen erster Band aller sechs Ausgaben (deutsch, englisch, französisch, spanisch, italienisch und niederländisch) im Herbst dieses Jahres erscheinen soll.

11 K. Rahner, Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 479–498, Zitat: 493.

tion, die Kirche sei das Sakrament der Einheit der Menschheit mit Gott und in sich selber (Nr. 1). Und das Konzil erklärt weiter in dieser Konstitution, es sei „dieses messianische Volk, obwohl es in Wirklichkeit nicht alle Menschen umfängt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils"; als Kirche zusammengerufen, „damit sie allem und jedem das sichtbare Heilszeichen dieser (nämlich Christi) heilbringenden Einheit sei" (Nr. 9). Und sie ist diese Hoffnung, wie es im 2. Kapitel heißt, auch für die, die sie nicht kennen und anerkennen, aber doch Gott als Schöpfer anbeten; ja, „auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, ist dieser Gott nicht fern, da er allem Leben und Atem und alles gibt und als Erretter alle Menschen heilmachen will. Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, unter dem Einfluß der Gnade (man beachte dieses Wort) seinen im Aufruf des Gewissens erkannten Willen in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen" (Nr. 16).

So aber steht die Kirche, als „allumfassendes Heilszeichen" („universale salutis sacramentum", Nr. 48), der Welt nicht eigentlich als Fremdem gegenüber. Vielmehr, wie sie sich selbst als „zum Gehorsam erweckte Welt" erfährt[12], so weiß sie auch die Welt als schon angerufen. Und wie der Glaubende nie absolut reflex gewiß sagen kann, ob er sich wirklich zum Gehorsam des Glaubens hat erwecken lassen, so weiß er nie, ob nicht der „Ungläubige", die Welt, auf die er zugeht, schon (vielleicht ihrem eigenen Selbstverständnis zum Trotz) zum Glaubensgehorsam erwacht ist, und er kann, ja soll von ihr (wie von sich selber) hoffen, daß sie tatsächlich Ja gesagt hat. So kann die Kirche den anderen Religionen und der Welt überhaupt in der Haltung Pauli begegnen: Was ihr nicht kennt und doch verehrt, das künde ich euch (Apg 17, 23). Denn ungewußt, „implizit" (E. Schillebeeckx), „anonym" (K. Rahner), „allgemein-heilsgeschichtlich" (A. Darlap) mag sie im Vollzug ihres Daseins schon glaubend Christus gehören, in jener Tiefe von Erkennen und Lieben, die der eigenen Reflexion uneinholbar tragend zugrundeliegt. (Siehe die Erklärung über die Religionsfreiheit, die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, das Dekret über die Missionstätigkeit.) Die Kirche muß also die Welt nicht so sehr auffordern, zu verbrennen, was sie bisher angebetet hat, sondern zu fassen und bewußt zu übernehmen, was sie schon hat und ist (sosehr sie diesem ihrem gnadenhaft geschenkten Über-Wesen immer auch schon zuwidergehandelt hat, Bekehrung darum nicht nur den „Knotenriß" der Reife, voranschreitende „Evolution"[13] meint, sondern „Umsinnung", Absage mit verlangt).

---

12 G. Gloege, Welt, dogmatisch, in: RGG VI (³1962) 1595–1603.

13 Mehr als dieser Hinweis auf die Teilhard-Diskussion sei hier nicht gegeben. Über Wert und Grenze seines wichtigen Beitrags zum christlichen Weltverständnis heute läßt sich nicht kurzhin befinden. Vgl. L. Polgár, Internationale Teilhard-Bibliographie 1955–1965 (Freiburg-München 1966).

Wird damit nun die Kirche in neuer Weise auf die Sakristei zurückverwiesen, weil alles andere gleich gültig Ausdruck „anonymen Christentums" sein könne und darum eben ihr gleichgültig zu sein habe? Gewiß hat die Kirche klarer den Eigenwert und die Eigengesetzlichkeit des Weltlichen sehen gelernt als in früheren Zeiten. Sie hat damit auch in der Differenzierung von Kirche als Volk Gottes und Kirche als diesem Volk dienendem Amt ein deutlicheres Wissen um sich selbst gewonnen.

Das Amt hat nicht nur die Selbständigkeit vieler Weltbereiche zu respektieren; auf Grund der immer größeren Kompliziertheit und Undurchschaubarkeit der Strukturen und der zu berücksichtigenden Momente kann es zunehmend weniger mit konkreten Anweisungen und „Imperativen" zu den Aufgaben in diesen Bereichen Stellung nehmen. Doch auch hier besitzt es noch den Auftrag zur Verkündigung und Vertretung der zu wahrenden Prinzipien.

Positiv und konkret aber hat die Kirche in ihren Gliedern – das Gottesvolk, der Laie – an der Lösung dieser Aufgaben mitzuwirken. (Siehe außer dem IV. Kapitel der Kirchenkonstitution das Dekret über das Apostolat der Laien, die Erklärung über die christliche Erziehung, das Dekret über die publizistischen Mittel, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute.) Die Vorstellung des „Welttheaters", wo die Spieler für eine äußerliche, letztlich beliebige Rolle hinterher mit dem Gold der Ewigkeit ausgezahlt werden, ist verlassen. In der Welt und durch sie hat die menschliche Freiheit das Antlitz ihrer Endgültigkeit zu erwirken, das dann zugleich das Antlitz der Welt sein wird: des neuen Himmels und der neuen Erde. Gewiß kann diese neue Welt, die absolute Zukunft nur geschenkt werden; sie ist nicht von uns errichtbar, wie etwa der Marxismus glaubt; aber sie soll auch nicht ohne uns werden, und das Mühen um eine wohnliche Welt, um ein menschenwürdiges Dasein für alle, um eine gerechte Sozialordnung über die Liebestätigkeit hinaus gehören unmittelbar und engstens zum Auftrag der Gemeinde Jesu, die für ihren Meister vor allem anderen durch ein Leben der Liebe Zeugnis ablegen soll (Joh 15, 9–17; 17, 23).

Die Kirche weiß sich als Dienerin, nicht als Herrin dieser (und der werdenden) Welt, darum nicht nur als Lehrerin, sondern auch selber als lernend, auf dem Weg, und, obwohl mit der unfehlbaren Verheißung der Wahrheit und Heiligkeit besiegelt, doch auch unaufhebbar (in heilsgeschichtlichem „Muß", Mt 18, 7) von Verfehlung, Irrtum und Sünde gezeichnet[14].

Im Dialog mit der anfordernden Welt lernt sie sich selbst und ihren Herrn tiefer verstehen, und sie kann den Weg dieses Gesprächs nicht vorausverfügen: auch sie wird gegürtet und geführt, wohin sie oft nicht will (Joh 21, 18).

14 K. Rahner, Pilgernde Kirche, in: Schriften VI, 301–367.

Heißt das, sie solle sich einfach von den Verhältnissen führen lassen? Keineswegs. Die Doppelspannung der biblischen Welt-Aussagen bleibt bestehen. Auch der aggiornamento steht unter dem Wort: nolite conformari, macht euch der Welt nicht gleich (Röm 12, 2). Darum wird er (wörtlich etwa: sich dem Tag öffnen und stellen, heutig werden) mit „Anpassung" nicht glücklich übersetzt. Aber war es nicht gerade Paulus selbst, der auch geschrieben hat, er sei allen alles geworden, und damit sicherlich kein Mimikry gemeint hat (1 Kor 9, 22)?

Hier bedarf es der „Unterscheidung der Geister", einer „Logik der existentiellen Erkenntnis", da die allgemeinen Prinzipien nicht ausreichen, um hier und jetzt den Willen Gottes, den Ruf der „Stunde" zu erkennen. Innerhalb der Spannung von Distanz und Einsatz sind ja die Möglichkeiten je geforderter Akzentuierung unabsehbar und nicht abzuleiten.

Die Inkarnation, aus der heraus man die Forderung auf „Heimholung der Welt" wie im Gegenteil auf deren „Freigabe zur Weltlichkeit" ableitet, ist ja ebenso als die Geburt zum Kreuzestod zu bedenken (Hebr 10, 5–10). Und dieser Tod bedeutet die Erlösung der Welt nur als deren Gericht. In Gericht wie Erlösung aber geht es vor Mensch und Welt um Gott und seine Ehre (Joh 17), um Gott, der auch als der Vater Jesu (Joh 14, 9 f.) der Heilig-Ganz-Andere bleibt, der absolut Größere als alle Welt, die dazu da ist, seiner „Herrlichkeit" zu dienen.

Aus der Furcht, dieser Vorrang könnte verkannt werden, die Kirche in selbstzerstörerischer Weise in der Welt aufgehen, entspringt das Beharren auf einer bestimmten traditionell-sakralen Kirchenkonzeption, das heißt, einer Art Staats- oder Überstaatsvorstellung, wie sie zum Teil für vorchristliche Religionen (soweit sie nicht einfach das sakrale Moment des Staates oder Bürgerwesens selbst bildeten) notwendig war, aber durch die Botschaft Christi grundsätzlich überholt worden ist, obgleich sie im Mittelalter und (nochmals anders) in der Kirchengestalt der Neuzeit auch eine christliche Form gefunden hat. Die Kirche muß unstreitig auch als Kirche bleiben; das will sagen, gerade weil die Welt heute als schon in ihrer Profanität heilig und geheiligt erkannt wird, sie selbst also nicht sakralisiert werden braucht und darf, muß doch das Heilige über diese anonyme Gegenwart hinaus in Ausdrücklichkeit präsent sein, wenn auch seine Macht und Wirkung über den Raum solcher amtlichen Präsenz hinausreicht: es muß also auch heute und gerade heute und in Zukunft Kirche als sakralen Weltbereich geben. Aber damit ist noch nicht gesagt, welche Gestalt diese Sakralität haben muß (so wenig sie im Kirchenbau an Spitzbogen und Farbglas gebunden ist, so wenig sind konkrete traditionelle Formen der amtlichen Kirche mit ihrer bleibenden „Amtlichkeit" und deren Ämtern identisch). Ob man es fürchtet oder vielmehr hofft, es steht zu erwarten, daß die künftige Kirche „ärmer", unscheinbarer, „weltlicher" und darin „brüderlicher" sein wird.

Das „Signum levatum in nationes" des I. Vatikanums, das „Zeichen, aufgerichtet unter den Völkern" hat H. Rahner auf dem Kölner Katholikentag von 1956

nicht als Panier unseres Ruhmes, sondern als „Gottes Kraft in menschlicher Schwäche" gepredigt. In diesem Geist beruft sich gegenüber dem „Haus voll Glorie" und „festgegründet" das neue Kirchenverständnis auf die biblischen Bilder vom Samen, vom Sauerteig und vom Salz der Welt (Mt 13, 1–43; 5, 13). Der Eingang und Untergang der Kirche in die Welt, der mit diesen Bildworten angezeigt wird, schließt eine entschiedene Unterscheidung nicht aus, der Sauerteig ist nicht das Mehl (wie könnte er es sonst wandeln), das Salz soll salzen. Aber die Weise, in der hier das „non conformari saeculo", die Unterscheidung von der Welt verlangt ist, besagt zugleich die „configuratio", die Gleichgestaltung mit Christi Tod (Phil 3, 10). Es geht also nicht um ein Festhalten der Sakralität wie eines Raubes (Phil 2, 5–8), sondern um das Festhalten, das Bleiben der Selbsthingabe: in die Welt hinein und für diese.

Und dies auf jenes Ende hin, da die Kirche sich und damit die Welt als ihr entgegenstehend aufgehoben hat – oder vielmehr hat aufheben lassen durch ihren Herrn: in das eine Reich Gottes, in dem Gott alles in allem und allen ist (1 Kor 15, 28).

Fauvismus und Expressionismus: Der Aufstand des religiösen Gefühls vom Leben

Herbert Schade SJ

Die Ausstellung „Der französische Fauvismus und der deutsche Frühexpressionismus", die Anfang des Jahres in Paris und vom 26. März bis 15. Mai in München zu sehen war, hat ihren Eindruck nicht verfehlt[1]. Farbe und Form der Bilder wirkten nach einem halben Jahrhundert noch so stark, daß man zur Überzeugung kam: hinter den Werken und Künstlern steht mehr als das Suchen nach neuen ästhetischen Möglichkeiten. Die Fragestellung, was „früher" oder „besser" war, die Deutschen oder die Franzosen, ist dem Wesen der Werke ebenfalls fremd[2]. Die „Wilden" und die Expressionisten hat das Nationale nicht mehr bewegt. Zu einem

1 Der französische Fauvismus und der deutsche Expressionismus. Katalog. Redaktion: M. Michel Hoog, Conservateur-adjoint au Musée National d'Art Moderne, und Prof. Dr. Leopold Reidemeister. Mit Einleitungen von Bernhard Dorival und L. Reidemeister (München 1966).

2 Die Bilder waren in München nach kunstwissenschaftlichen Gesichtspunkten gehängt, die einen Vergleich der gleichzeitigen Werke verschiedener Künstler ermöglichten.

Teil waren sie politisch Anarchisten. Ihre Kunst war von elementaren Kräften, nicht von der Politik bestimmt: Das Leben – und zwar die vitale Macht des Triebes – hat ihre Bilder geprägt. Bergson sprach damals vom „élan vital" und Nietzsche vom „Willen zur Macht". Freud untersuchte das „Unbehagen in der Kultur" und Matisse, der „Wildeste aller Wilden" („le fauve des fauves", so nannte ihn Apollinaire) schrieb in seinem Testament: „Die Figur ist es, die mir am besten ermöglicht, das sozusagen religiöse Gefühl zum Ausdruck zu bringen, welches ich vom Leben habe."[3] Tatsächlich wird in den Bildern dieser Maler ein Erlebnis des Lebendigen sichtbar, das geradezu religiösen Charakter besitzt. Der Name dieser Bewegung, ihr Ursprung und selbst die Verbindung der Künstler untereinander aber scheinen trotz der gemeinsamen Thematik und der alle treibenden Urkraft beinahe zufällig.

Herkunft und Geschichte

Im Jahr 1905 stellten einige Maler der Avantgarde, Matisse, Vlaminck, Derain, Marquet, Puy und Rouault im Herbstsalon aus. Die Kritik der Zeitung „Le Matin" war scharf: „Man hat dem Publikum den Farbtopf ins Gesicht geschmissen!" Der Kritiker Louis Vauxcelles soll sogar vor einer im Florentinerstil gehaltenen Statuette des Bildhauers Marquet gerufen haben: „Donatello unter den wilden Tieren!" Nach anderen hat den Literaten der dicke Militärmantel, der Matisse das Aussehen eines Bären gab, zu diesem Ausruf bewegt. Wie bei vielen Spitznamen der Kunstgeschichte ist mit dem Wort „fauve" auch etwas von der Wirklichkeit dieser Malereien charakterisiert: sie scheinen wild und barbarisch.

Die Teilnehmer am Herbstsalon hatten weder Programm noch feste Gemeinschaft. Matisse und Rouault kamen aus dem Atelier von Gustave Moreau in der „École des Beaux-Arts". Zu Matisse gesellten sich Marquet, Manguin und Camoin. Aus dem Vorort Chatou stießen Derain und Vlaminck zu ihnen. Und von Le Havre kamen Friesz, Dufy und Braque. Unter ihnen war Rouault ein Sonderling des Leides und der Religion. Der Niederländer Kees (= Cornelius) van Dongen, der sich 1906 den Fauves anschloß, war der Einzelgänger des Mondänen. Wenig später wurde van Dongen auch von den Malern der Dresdener „Brücke" zum Mitglied ernannt.

Im Gegensatz zu den Franzosen bildeten die Maler der „Brücke" eine Gemeinschaft, um nicht zu sagen eine Familie. Vier Architekturstudenten, Kirchner, Bleyl, Heckel und Schmidt-Rottluff, hatten die Gemeinschaft im Jahr 1905 in der Liptauer Lampenfabrik – einer armseligen Bude – gegründet. Zu ihnen traten, wenn auch nur auf Zeit, Nolde, Pechstein, der Schweizer Amiet und Otto Mueller, der

---

3 Jean Paul Crespelle, Fauves und Expressionisten (München 1963) 58.

Zigeunermaler. „Jeder gehört zu uns, der unmittelbar und unverfälscht das wiedergibt, was ihn zum Schaffen drängt", hieß es in ihrem Programm[4].

In München begann der Frühexpressionismus im Kreis der „Neuen Künstlervereinigung". Der Russe Wassily Kandinsky ragte als Theoretiker und Erfinder der abstrakten Malerei hervor. Franz Marc und August Macke gehörten zu seinen Freunden. In der Ausstellung „Der Blaue Reiter" (1911) wurde das Neue offenkundig. „Wir suchen in dieser kleinen Ausstellung nicht eine präzise und spezielle Form zu propagieren, sondern wir bezwecken in der Verschiedenheit der vertretenen Formen zu zeigen, wie der innere Wunsch der Künstler sich mannigfaltig gestaltet."[5] Dieses Bekenntnis zu einer personalen Kunst ist auch als gedankliche Leistung bedeutsam. Er vertritt schon vor dem ersten Weltkrieg einen künstlerischen Pluralismus. Die Motive für ihre Arbeit beschreibt August Macke in seinem bemerkenswerten Aufsatz über die Masken im Almanach des „Blauen Reiters": „Der Donner äußert sich, die Blume, jede Kraft äußert sich als Form. Auch der Mensch. Ein Etwas treibt auch ihn, Worte zu finden für Begriffe, Klares aus Unklarem, Bewußtes aus Unbewußtem. Das ist sein Leben, sein Schaffen."[6] Auch Macke geht es um die Bewältigung von irrationalen Mächten.

Die „Neue Künstlervereinigung" hatte zu ihren Ausstellungen Odilon Redon, Pablo Picasso, Georges Braque, André Derain, Maurice de Vlaminck und Kees van Dongen eingeladen. Die Russen Alexej von Jawlensky, Marianne von Werefkin, Wladimir von Bechtejeff, die Brüder Burljuk gehörten zur Vereinigung. Der „Blaue Reiter" setzte diese europäische Gemeinschaftsarbeit fort. Robert Delaunay und Henry Rousseau sah man hier neben den anderen. Die künstlerischen Vorgänge in Frankreich waren zu bedeutsam, als daß sie die aufgeschlossenen Maler in Deutschland ignorieren konnten. Die Isolierung von der offiziellen akademischen Kunst und ihrer Gesellschaft war zu groß, als daß der einzelne sich hätte allein behaupten können. So wurden die Beziehungen enger, nicht so sehr die organisatorischen, sondern die geistigen. Man begriff in Paris, Dresden und München das gemeinsame Schicksal.

Dieses Schicksal vollzog sich im Kampf um Form und Farbe und um eine neu gesehene Vergangenheit.

Die Gesetze des „zärtlich-ungestümen Barbarismus"

Es ist aufschlußreich zu beobachten, daß die Maler der Moderne mit ihren eigenen Formen eine Bildwelt der Vergangenheit entdeckten, die sie bestätigt und legitimiert. Delacroix bevorzugte Rubens und das Barocke, Ingres und Chirico die

4 Lothar-Günther Buchheim, Die Künstlergemeinschaft Brücke (Feldafing 1956) 89.
5 Ders., Der Blaue Reiter und die „Neue Künstlervereinigung München" (Feldafing 1959) 49.
6 Ebd. 67.

Antike. Die Impressionisten und van Gogh orientierten sich am japanischen Holzschnitt. Gauguin und die Symbolisten studierten archaische, ägyptische oder polynesische Formen. Jeder von uns braucht Tradition und ruft die Väter zu Hilfe. Je mehr die Kunst der Gegenwart abstrakt und informell wird, um so lebendiger werden Mythos und Vergangenheit. Die Op- und Pop-Art der Jetztzeit aber sieht sich im Spiegelsaal eines imaginären Museums, das mit Hilfe der Kunstgeschichte und des Ausstellungsbetriebes die Bilderwelt der ganzen Menschheit vor uns aufbaut[7]. Immer mehr alte Kulturen werden entdeckt und treten in unser Bewußtsein. Die Masken und die Reliquien der Ahnen umstehen auch die Zentren der modernen Welt.

Die Fauves entdeckten das Negroide. Eines Tages kehrte Vlaminck in ein Bistrot im Hafen von Argenteuil ein. Da sah er zwischen den Pernod-, Anis- und Curaçaoflaschen drei Negerskulpturen. „Zwei Statuetten aus Dahome, in rotem und gelbem Ocker und in Weiß; die dritte, von der Elfenbeinküste, war ganz in Schwarz." So berichtet der Maler selbst[8]. Vlaminck kaufte nach vielem Hin und Her mit dem Wirt die Negerplastiken. Masken und ähnliche Schnitzwerke kamen dazu. Derain wurde davon angeregt. Picasso änderte seine Malweise. Matisse war beeindruckt.

Ernst Ludwig Kirchner bemerkte 1904 die Palau-Balken und die Negerplastik. Emil Nolde nahm 1914 an einer Expedition in die Südsee teil. Pechstein zog 1914 auf die Palau-Inseln. „Der Blaue Reiter" wurde von einer Zeitung als Erdbeben „asiatischen Ursprungs" registriert[9]. Die Russen verarbeiteten Elemente der Ikone und der Hinterglasbilder. Diese vielfachen Beziehungen zu der Kunst der Primitiven und Exoten lassen sich nur verstehen als Antwort auf eine Geistigkeit, die in den Künstlern selbst lebendig geworden war. Man sieht das in Vlamincks Bekenntnis: „Meine Leidenschaft drängte mich zu allen gewagten Kühnheiten gegen das Herkömmliche in der Malerei. Ich wollte eine Revolution in den Sitten, im alltäglichen Leben hervorrufen, die ungebundene Natur zeigen, sie befreien von den alten Theorien und vom Klassizismus. Ich steckte mir kein anderes Ziel als dies: mit Hilfe neuer Mittel die tiefen Beziehungen auszudrücken, die mich mit der alten Erde verbanden. Ich war ein zärtlicher, ungestümer Barbar."[10] Es war also der Aufstand von innen gegen die leeren Formen und Konventionen des Schönen und des Akademismus, den Vlaminck zum Programm erhob. „Ich male und zeichne und suche einiges vom Urwesen festzuhalten. Die künstlerischen Erzeugnisse der Naturvölker sind ein letztes Überbleibsel einer Urkunst", schrieb Nolde[11].

Die Gesetze dieses „Barbarismus" sind elementar. Der Realismus hat das Er-

---

7 André Malraux, Psychologie der Kunst I – Das imaginäre Museum (Hamburg 1958).
8 J. P. Crespelle a.a.O. 110. 9 L. G. Buchheim a.a.O. 43.
10 Walter Heß, Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei (Hamburg 1956) 43.
11 Ebd. 45.

scheinungsbild der Natur zur Norm erhoben. Die Impressionisten verstanden die Welt als Reflex und Spiegel des Lichtes. Die Neoimpressionisten und Divisionisten hatten aus Farbe und Licht eine „Wissenschaft" gemacht und die Farben unvermischt aus Punkten und Flecken zusammengesetzt. Die Fauves und Expressionisten aber gaben etwas nur ihnen Eigenes zum Erscheinungsbild dazu. Es geht um die „innere, eingeborene Wahrheit" (Matisse). Wir können auch sagen, es geht um die personale subjektive Erfahrung.

Ernst Ludwig Kirchner nennt diese Bildgefüge „Hieroglyphen". „Die Hieroglyphe als Ausdruckszeichen für erlebte, bis zu ihrem Energiequellpunkt durchschaute Wirklichkeit hat nichts mit Stilisierung zu tun, sie ist für jedes Ding neu, und jedes Ding ist jedesmal etwas anderes Neues, wenn es auch in mehreren Bildern wiederkehren sollte. Die Verhältnismäßigkeit seiner Teile und Gliederungen folgt keinem überkommenen oder allgemeinen Bau- oder Ausdrucksgesetz, sondern ist Funktion des Gesamtbildlebens, einer Bewegung und Gliederung der ganzen Fläche, nicht addierende Komposition in einem vorgetäuschten Raum . . . Denken Sie: Ein Mensch sitzt uns gegenüber, und plötzlich erscheint in dem Gespräch über seine eigenen Erlebnisse dieses Unfaßbare. Es verleiht seinen Zügen seine ureigenste Persönlichkeit und erhebt sie doch gleichzeitig über das Persönliche. Wenn es mir gelingt, mit ihm in dieser, ich möchte fast sagen Ekstase in Verbindung zu treten, kann ich ein Bild malen, und doch ist dieses, so nahe es ihm selbst ist, eine Umschreibung des großen Geheimnisses, und stellt im letzten Grunde nicht die einzelne Persönlichkeit dar, sondern ein Stück der in der Welt schwebenden Geistigkeit oder des Gefühls."[12]

Diesen Theorien entsprechen die Werke. Die Kompositionen des expressionistischen Bildes bevorzugen die Synkope, den Einschnitt und die Unterbrechung. Plastische Figuren stehen vor flächigem Hintergrund. Perspektivische Räume werden aus farbigen Flächen erstellt. In den Marinebildern kann ein Gefüge aus roten Masten, Rahen und Segeln einen pointillistischen Hintergrund jäh durchkreuzen und zerschneiden. Der Rhythmus der Formen zwingt die Natur, das Gesehene, zu einem eigenartigen Tanz. Bei Matisse, Kirchner und Nolde wird dieser Rhythmus thematisch. Nicht jene graziösen Schaubilder vom Ballett, die Degas entworfen hat, sondern der Tanz des Lebens wird in dem Bild „Tanz" von Matisse (1910, Petersburg) dargestellt. Die Bewegungen der Tänzerinnen dieses Bildes sind heftig, expressiv und exzentrisch, und doch bleibt das Motiv eines mythischen Reigens spürbar.

Die Rhythmen in den Werken der einzelnen Künstler sind durchaus verschieden. Dufy kann in seinen Bildern das Zufällige und die Zerstreuung zum Thema werden lassen. Menschen gehen hier und da auf der Straße. Plakate leuchten auf und verschwinden. Doch diese Vereinzelten und Zerstreuten wirken bei Dufy nirgends

12 Ebd. 48.

tragisch. Immer bleibt seinen Bildern ein heiterer Charakter. Vereinzelung und Zufall sind dort angenehm.

Dagegen durchschneiden die Formen Kirchners jäh und hektisch den Raum. Unvermittelt treten spitze Winkel auf. Asymptotisch werden die Akzente gesetzt. Nicht nur reizend, sondern gereizt und bedrohlich schieben sich seine Kokotten in den Raum.

Bei Matisse herrscht die Harmonie vor. Ein dekoratives Gefüge bestimmt die Komposition. Der Fluß seiner Formen besitzt Wohllaut. Sein Bild wirkt wie ein ornamentaler Teppich.

Zu diesen synkopischen Kompositionen der Fauves tritt die Farbe als konstitutives Element hinzu. Im Mittelalter gab es einen symbolischen Gebrauch der Farbe: Der Goldgrund konnte die Heiligkeit oder die Göttlichkeit selbst bedeuten. Purpur war seit der Antike für den Kaiser bestimmt. Das Blau gehörte dem Himmel und der Ewigkeit. Im Realismus suchte man den Erscheinungswert der Farben wiederzugeben. Die Wiese war grün und die Erde braun. Das Aktbild war fleischfarben und der Stein grau.

Die Expressionisten kannten keine Symbolfarben mehr. Sie achteten auch nicht auf die Farben der Natur. Ihre Akte können gelb sein. Der Titel eines großen Werkes von Franz Marc hieß: „Der Turm der blauen Pferde". In ihren Landschaften gibt es grüne Himmel und weiße Straßen. Dissonante Farben bauen oft die Figur auf: Gelb sind die Schultern, rot die Stirnen. Hinter blauen Hüften stehen grüne Schatten. „Der Schatten ist voller Klarheit und Leuchtkraft und in seiner Art dem Sonnenlicht gleichwertig."[13] Die Farben werden also nicht wie in der Tonmalerei durch Abstufungen harmonisiert, sondern unvermischt und flächig aufgetragen.

Eine Farbe lieben die Expressionisten besonders: Rot. Man sieht Lachsrot und Krapplack, Englischrot und Rosa, Ziegel- und Signalrot, Feuer und Blut. Die Farben springen den Betrachter an wie kläffende Hunde. Diesen formalen Elementen entspricht auch ein besonderer Inhalt. Und die neue Ästhetik besitzt eine eigene Ethik.

Die Ethik des Triebhaften und ihre Bildwelt

Es gibt wohl kaum einen Zeitabschnitt, der die Moral so bewußt kultiviert hat wie die Moderne. Seit der Französischen Revolution hört man nicht auf, die Menschen mit Imperativen zu bearbeiten. Bei Immanuel Kant wurde der Imperativ kategorisch. Die Ethik als Selbstwert und die Moral ohne Gott war damit wissenschaftlich fundiert.

Die Malerei bildete in dieser geistesgeschichtlichen Situation keine Ausnahme.

13 J. P. Crespelle a.a.O. 107.

Die klassizistischen Bildprogramme des Revolutionsmalers Jean Jacques David sind voll von moralischen Lektionen. Schon das einzigartige Gemälde „Der Schwur der Horatier" (1784), das die Französische Revolution vorwegnimmt, ruft das Volk zu den Waffen. Davids Brutus predigt den Vorrang der Staatsraison vor den Verpflichtungen gegenüber der Familie. Honoré Daumier hört in seinen Graphiken nicht auf, die Zustände in der Gesellschaft zu geißeln. Selbst „Die Steinklopfer" von Courbet sind mit erhobenem Zeigefinger gemalt: „Da seht nur, ihr Bürger, wie der Prolet arbeitet! – Und was tut ihr?" Der sozialistische Realismus und der Historizismus sind auch in der Kunst völlig auf Moral abgestimmt. In der kirchlichen Kunst des 19. Jahrhunderts wie in den Predigten der Zeit ist es nicht anders: Die Moral herrscht als Thema vor.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und im beginnenden 20. Jahrhundert werden die Darstellungen von Lehrstücken für Volk und Vaterland, Sitte und Recht, Kirche und Familie unerträglich. Zugleich wird der Gegensatz zwischen den vordergründigen Programmen, ihrer prononcierten Sittlichkeit und der unterschwelligen Sexualität spürbar. „Die Römer der Verfallszeit" (1847) von Thomas Conture wollen ein solches Sittenstück sein: „Seht nur, welch abscheuliches Beispiel geben diese Römer!" Tatsächlich sind die halbentblößten Damen und die pseudoheroischen Muskelmänner des Bildes voller Peinlichkeiten. „Der Tod Babylons" von Georges Rochegrosse verstärkt noch diese unangenehmen Züge. Die Damen – mit Babylon hat das Bild nichts zu tun – liegen in den unglaublichsten Stellungen auf ihren Pfühlen herum, um uns zu Ausrufen des Abscheus und zur Tugend aufzumuntern. In Deutschland und Österreich bieten Stuck und Makart vergleichbare Bilder.

Peinlich wirkt es, wenn Darstellungen religiösen Charakters eine schlecht unterdrückte Erotik oder eine offene Sentimentalität zeigen. Schon die in „mittelalterlichen" Balletthosen auftretenden Jünglinge des Nazareners Overbeck verraten diese Gefühle. In Rosettis „Ecce ancilla Domini" (1850, London), bei den Mädchen von Burne-Jones, den Heiligen von Maurice Denis und im „Tanz der Salome" (1875, Paris) von Moreau ist der Zwiespalt zwischen Trieb und Geist offenkundig. Beim Anblick solcher Bilder versteht man, daß Sigmund Freud vom „Unbehagen in der Kultur" sprechen konnte.

Den verkrüppelten Grafen Henri de Toulouse-Lautrec hat innere Not dazu getrieben, die Welt der Roten Mühle mit ihren erotischen Schaustellungen und Abwegigkeiten selbst zum Thema der Malerei zu machen. Er ließ die historischen und religiösen Vorwände weg und malte die Motive, die ihn erregten. „Künstler wird man aus Verzweiflung", so erklärt E. L. Kirchner, und Maurice Vlaminck schrieb: „Mein Bestreben geht dahin, mich zu den in den Tiefen des Unbewußten schlummernden Trieben zurückzufinden, die das Leben an der Oberfläche, die Konventionen uns genommen haben"[14]. So werden Erotik und Sexualität in den Bildern

14 W. Heß a.a.O. 43.

der Fauves und Expressionisten allgemein. Tänzerinnen, Mädchen bei der Toilette, Liebespaare, Aktbilder sind nicht nur besonders häufig, sondern oft eindeutig dargeboten. Die Sichtbarmachung des Erotischen geschieht mit erregender Intensität. Und doch, vergleicht man diese Bilder mit manchen Genre- und Sittenstücken des 19. Jahrhunderts, oder den oben erwähnten Historienmalern Couture, Rochegrosse und Makart, dann kommt man zur Überzeugung: Dort ist die Unmoral und nicht bei den „Wilden"[15].

Dieser Tatbestand hat sicher beachtenswerte Gründe; denn erotische Motive kennt die Kunst aller Zeiten. Bis ins 18. Jahrhundert erscheinen sie jedoch eingebunden in einen großen mythischen und theologischen Zusammenhang. So heißt eine Aktdarstellung bei Velasquez „Venus" und die Sünderin von Reni „Maria Magdalena". Selbst die reichlich gestellten und effektvollen Bilder eines Boucher oder Fragonard haben als Nymphen und Schäferinnen einen Zusammenhang mit einer geschlossenen Weltauffassung. Mögen sie als ländliche Figuren, als Göttinnen oder als Kokotten gegeben werden, die Erotik besitzt auch in diesen Werken noch eine Deutung.

Mit Goyas „Nackter und bekleideter Maya" (1797/98, Madrid) verliert das erotische Motiv seine mythische oder theologische Interpretation. Wenn die Bibel die Beziehungen zwischen Mann und Frau mit den Worten „Sie erkannten einander" umschreibt, so setzt Goya unter das siebte Blatt seiner Capricchos, das die Begegnung eines maskierten Kavaliers und einer maskierten Dame darstellt, die Worte: „Nadie se conoce – Keiner kennt sich!". Der Sinn der Sexualität ist in der Moderne fragwürdig geworden. Das Geschlechtliche als Kraft oder Bedrohung wird seit Goya zum Selbstwert, dessen Wesen allein aus der Erfahrung definiert wird. Diese Erfahrung kann positiv sein wie in den Aktbildern Courbets oder sogar optimistisch wie bei den Mädchen Renoirs. Sie kann aber auch triviale Züge erhalten wie in der „Olympia" (1863, Paris) von Manet. Immer wird die persönliche Erfahrung dargestellt. Bei den Fauves und Expressionisten wird diese Erfahrung der Sexualität zu einer ungeheuren Macht. Das gilt im Guten wie im Bösen. Rouault malt die Dirnen der Vorstadt häßlich und dunkel. Von der „Theologie des Fleisches" (Claudel) eines Rubens bleibt nur Bitternis und Verdammnis – „die Sonne Satans" – in den Bildern dieses Franzosen. Und die Mädchen der Straßenszenen von E. L. Kirchner wirken mit ihren spitzen Ellenbogen und Hüten nicht mehr wie die Pfeile des reizenden Gottes Eros, sondern wie die Blitze der Lichtreklame und die Fallmesser elektrifizierter Guillotinen. Wie elegant hebt Kirchners „Tänzerin" (1912, Stuttgart) ihr Bein und tritt auf den Kopf eines liegenden Mannes. Hier wird die erotische Erfahrung zum erschütternden Leid, zur Katastrophe.

---

15 Vgl. dazu Werner Hofmann, Das Irdische Paradies. Kunst im 19. Jahrhundert (München 1960), Abb. 82, 83, 88 und 96. Es wird hier nur ein Urteil über den Charakter der Bilder, nicht über das persönliche Leben der Künstler versucht. Dabei bleibt bestehen, daß moralische Qualifikationen mit großer Diskretion aufzunehmen sind.

Anders bei Henri Matisse. „Luxus" heißt das Bild, das an zentraler Stelle der Münchener Ausstellung zu sehen war. Ein übergroßer Frauenakt steht an der einen Seite des Werkes. Ein See bildet den Hintergrund. Darüber leuchtet eine lichtgrüne Wolke auf blauschwarzem Himmel. Ein Mädchen naht sich der großen Frau mit Blumen. Eine andere Frauengestalt beugt sich über das Gewand, das zu Boden fiel. Die Aphrodite anadyomene, die schaumgeborene Venus, scheint hier dargestellt. Licht und Wolke, Wasser und Erde, Blüte und Schleier werden mit der Frau zusammengesehen. Ingres „Quelle" wirkt gegen dieses unvollendete Fragment archäologisch und museal. Schon in „Luxe, calme et volupté" („Luxus, Ruhe und Genuß", 1904, Paris) – einer Badeszene pointillistischer Formgebung – hat Matisse diese Thematik im Anschluß an Charles Baudelaire kultiviert. Von Seurat und Signac übernahm er auch den Primat der Fläche in der Malerei. Sein Werk „Lebensfreude" (1905, Merion/USA), dessen Besichtigung sehr schwierig ist, und dessen farbige Reproduktion sein Besitzer Barnes nicht erlaubt, ist sein Hauptwerk[16]. Wir können seinen Charakter aus Farbskizzen entnehmen. Bei aller positiven Haltung, die aus den Darstellungen des Malers spricht, läßt sich nicht übersehen, wie aggressiv der Anspruch des Lebens ist, den diese Bilder stellen. Der Halbakt seiner „Zigeunerin" (1906, Saint-Tropez) in weißem Inkarnat mit den grünen und roten Schatten auf Gesicht und Brust repräsentiert eine Grundkraft des Daseins. Die mittelalterliche Eva, „die Mutter aller Lebendigen", und die antike Demeter, die ganze Generationen von Altphilologen zu rationalisieren und entmythologisieren suchten, stellt sich hier der modernen Welt und dokumentiert die Unzerstörbarkeit des Mythos.

Wenn Kirchner von einer Hieroglyphe sprach, so bilden die Odalisken von Matisse Arabesken. Ein vergleichbarer Urrhythmus ist den malerischen Chiffren beider Maler eigen. Selbst die Tänzerinnen und Damen des Kees van Dongen, die ihre mondäne Geistigkeit nicht verleugnen, lassen sich nicht als Dekoration oder Konsumgüter der Industriegesellschaft erklären. Bei aller Eleganz spricht aus ihren Deformationen und den jedem Naturalismus und jeder Sentimentalität widersprechenden Farben eine andere Welt. „Alle Frauen sind schön, man muß sie nur sich selbst überlassen. Sie verstehen es viel besser als die Männer, ihre Schokoladenseiten ins rechte Licht zu rücken. Die Männer dagegen halten sich nur für schön", so bekennt der Niederländer[17]. Dieses Bekenntnis charakterisiert van Dongen und den Fauvismus. Für sie haben die Frauen eine besondere Bedeutung. Sie bringen die Nachricht von der Urkraft des Lebens, die den einzelnen übersteigt. Sie werden zur Offenbarung des Daseinsgrundes. Dadurch erhält der Fauvismus und Expressionismus und sein Aufstand des Gefühls für das Leben religiöse Züge, und wir können uns fragen, was das Heilige und was Gott für diese Maler bedeutet.

---

16 Jacques Lassaigne, Matisse (Genf 1959) 48. Dazu schwarz-weiße Abbildung bei Werner Haftmann, Malerei im 20. Jahrhundert (München 1955) Tafelband 58. 17 J. P. Crespelle a.a.O. 225.

Der Gott der Erde und der Vorstadt

Es ist sicher kein Zufall, daß Henri Matisse, nachdem er sein Leben dem Bild der Frau gewidmet hat, im Alter in Vence eine Rosenkranzkapelle zu Ehren der Muttergottes baut, ausstattet und zu einem großen Teil selbst bezahlt: „Ich habe mit dem Profanen begonnen, und nun geschieht es, daß ich den Abend meines Lebens ganz selbstverständlich mit dem Göttlichen abschließe. Auf meinem Weg durch das Leben habe ich gekämpft. Ich bin auf Mächte gestoßen, von denen es schien, daß sie ihn mir versperren wollten. Eines Tages stand ich vor der Lösung, die ich so sehr gesucht hatte. Nicht ich habe sie entdeckt, nicht ich habe Einsicht in meinen seelischen Zustand gewonnen, es scheint mir, daß sich eine Idee meiner bemächtigt hat", so schreibt der Maler in seinem Widmungsbrief an den Bischof[18]. In einer Umrißzeichnung oder Arabeske erscheint in Vence die Madonna, das Thema der Frau mit dem Kind. Daneben steht die Schrifttafel des Kreuzwegs – Hieroglyphen eines Lebens. Die vegetativen Formen einer vitalen Ornamentik schmücken Fenster und Meßgewänder der Kirche.

Auch Otto Mueller, dem Expressionisten, gelingt es, das Zigeunermotiv, dem die Kraft seines Schaffens gehörte, ins Heilige zu erheben. In seinen „Zigeunermadonnen", Müttern mit Kind, Tabakspfeife und Heiligenschein, werden exotische Frauen numinos interpretiert.

Abstoßend wirkt das Triptychon „Die heilige Maria von Ägypten" (1912, Hamburg), das der Friese Emil Nolde geschaffen hat. Die Dämonie des Triebes und der Sünde wird darin offenkundig. Seine Madonnen besitzen die Gewalt der Erde und die Leuchtkraft des Himmels. Die Schmerzensfrau der „Grablegung Christi" (1905), die ihren Sohn umarmt, wirkt wie der Schoß der Erde, der uns alle aufnimmt. Auch hinter solchen Bildern stehen Erlebnisse. So schreibt der Maler in „Das eigene Leben": „Mit Abschluß der Schule begann die Arbeit in der Landwirtschaft. Zuweilen aber ging ich allein übers Feld, von Gedanken und unbestimmten Gefühlen getrieben. Im hohen Kornfeld, von niemanden gesehen, legte ich mich hin, den Rücken platt zur Erde, die Augen geschlossen, die Arme starr ausgestreckt, und dann dachte ich: ‚So lag dein Heiland Jesus Christus, als Männer und Frauen ihn vom Kreuz ablösten', und dann drehte ich mich um, im Boden eine schmale Tiefe scharrend, darüberhin ich mich legte, in unbestimmbarem Glauben träumend, daß die ganze, große, runde, wundervolle Erde meine Geliebte sei."[19] Christus, Erde und unbestimmte Gefühle charakterisieren die Religiosität des Expressionismus.

Emil Nolde ist auch der große Gottes- und Christusmaler des deutschen Expressionismus. So stellt „Der große Gärtner" (1940, Hannover) des Künstlers eine Christusgestalt dar, die über dem Horizont auftaucht, die Blumen im Vordergrund

18 Gotthard Jedlicka, Die Matisse Kapelle in Vence. Rosenkranzkapelle der Dominikanerinnen (Frankfurt 1955) 29.
19 Emil Nolde, Das eigene Leben (Berlin 1931) 49.

anschaut und mit der Hand berührt. Dieses Auftauchen Gottes hinter dem Horizont – gleichsam aus der Erde heraus – hat etwas von dem kosmischen Drama in sich: Die Sonne taucht jeden Morgen hinter dem Horizont auf und weckt das Leben auf der Erde. Das Gesicht des Gärtners ist braun und die Erde grün. Sonst sind die Farben des Bildes rot, gelb und blau und ähnlich intensiv wie auf den übrigen Bildern der Expressionisten. Der „Große Gärtner" kann seinen Zusammenhang mit dem Naturerlebnis in Nordfriesland nicht verleugnen: Er ist ein Christus in Gestalt einer chthonischen Gottheit.

Die frühen religiösen Bilder des Malers „Das Abendmahl" (1909), „Pfingsten" (1909), „Christus und die Kinder" (1910), „Die hl. drei Könige" (1911), „Heilige Nacht" (1912) und der neunteilige Altar „Das Leben Christi" (1912) behalten diesen kosmischen Charakter der Gottesgestalt bei. Es ist ein jähes Aufsteigen und Aufleuchten, das den Kompositionen Züge des Heiligen verleiht. Im „Abendmahl" und im „Pfingstbild" kommen noch soziale und psychische Elemente dazu. Der kosmischen Prägung entspricht auch die soziale Ordnung der Gestalten. Die Apostel erhalten einen Farb- und Formenrhythmus, der sie ähnlich zusammenschließt wie die Tanzgruppen der Fauves. Diese Köpfe werden nicht mehr von außen her beleuchtet. Vielmehr bricht aus ihrem Innern ein Leuchten auf, das sie vereint. Gott oder das Göttliche scheint nicht mehr von oben herabzusteigen, sondern es bricht von innen her auf. Bei den Expressionisten vollzieht sich die Erfahrung des Numinosen in der Seele selbst. Diese Beobachtungen können wir auch in den Werken des Franzosen Georges Rouault machen.

Rouault hat immer die Schatten geliebt. Die schwarzen Konturen und die schweren Depressionen kennzeichnen seine Bilder. Seine Landschaften warten, von bleiernen Wolken verhängt, auf ein Gewitter. So trägt auch sein Christusbild die Züge des Leids und der Verlassenheit. Oft hat man den Eindruck, dieser leidende Gott vermag sich nicht von der schweren Erde zu lösen. Um so intensiver wirkt dann sein „Christus mit erhobenen Armen" (1936, Pennsylvanien). Er scheint eine Illustration zu dem Text des Advents: „O Heiland aus der Erd' entspring!" Ein Kreuz ist auf diesem Bild nicht zu sehen, nur ein Horizont und ein gnadenlos dunkler Himmel. Das Erdhafte und Mythische scheint hinter solchen Darstellungen eher spürbar als die Abgeklärtheit christlichen Leids.

Auch der frühe „Christus mit der Dornenkrone" (1905, New York) ist nahezu identisch mit dem Grund. Es ist erstaunlich, daß sich in dieser Darstellung aus dem Gewirr von Strichen und finsteren Dornen Augen und ein Antlitz abzeichnen. Gott wird dunkel bei Rouault. Das Leid und die Erlösung aber sind tief eingegraben in den Grund der Welt – fast möchte man sagen, es sind Narben, die die Erde von einer überirdischen Begegnung her trägt.

Dieser Christus des Georges Rouault aber ist identisch mit dem Proleten der Vorstadt. Die unbekannten kleinen Leute, die ihre Karren ziehen und dunkle Mietskasernen bewohnen, sind ihm verwandt. Der immer geprügelte Mensch, den

der Maler als „toujours flagellé" in seiner Folge „Miserere" schildert, ist der Erlöser Christus.

Auch in den Holzschnitten von Karl Schmidt-Rottluff mischt sich das kosmische Erlebnis mit den sozialen Erfahrungen. Der Christus aus „Petri Fischzug" (1918) steigt wie ein Fels vor dem knienden Apostel auf. Die Jünger, die nach Emmaus gehen, sind gedrückte Gestalten des Armenhauses. Und das Heilandsgesicht des Bildes „ist euch – 1918 – nicht Kristus erschienen" zeigt den deformierten Kopf eines Kriegskrüppels, eines Mannes, der durch die Materialschlachten des Weltkriegs technoide Gesichtszüge erhielt. Nicht der Kaiser bekommt hier die Attribute Gottes wie in der Antike und im Mittelalter, sondern der Prolet, der Mensch ohne jede soziale Stellung.

Alexej von Jawlensky hatte viele expressionistische Porträts geschaffen. Von dieser Porträtkunst aus gelangt er zu seinen sogenannten Heilandsgesichtern: eine Reihe von Köpfen, die auf abstrakte Formeln gebrachte Gesichtszüge wiedergeben. Auch solche Werke zeigen Ähnlichkeit mit den Arabesken eines Matisse und den Hieroglyphen von E. L. Kirchner. „Konstruktiver Kopf Morgen" (1927, Köln) ist ein Oval auf Rosagrund mit grauen, fahlgelben und purpurnen Einsätzen. Geometrische Linien markieren seine Strukturen. In der „Dornenkrone" (1918) besitzt der Kopf einen dunklen chromoxydgrünen Grund. Seine Dornen und die Architektur des Gesichts werden von rosa, hellgrauen, hellgrünen und englischroten Flächen und geschmeideartigen Formen gebildet. In „Das Gebet" (1922) erhält die Gesichtsarchitektur eine Neigung in die Diagonale. Man kann durchaus von einem Devotionswinkel sprechen. Nur hat hier dieses Beiwort keinen sentimentalen Charakter. Zugleich wirkt der Kopf sehr farbig, fast bunt. Dunkel und nahezu rechteckig gliedert der Künstler die Strukturen seiner „Meditation V/28" (1936, Köln). Heiter und hell leuchtet das „Heilandsgesicht (1920, Mannheim). Große, schwarze Augen schauen uns aus dem tageslichtartig gefärbten Grund an. „Vor dem Christos Wosskress" (1937), „Ein Erzengel" (1936), „Herbstreife" und „Noch ist es kalt, doch schon ist Auferstehung" (1937) heißen andere „Heilandsgesichter". Diese Ikonen eines technischen Zeitalters verbinden intensive Gefühlsbewegungen mit Naturerfahrungen und identifizieren den Grund des Bildes mit dem Grund der Welt und dem Gesicht Christi. Uralte russische Traditionen bilden bei Alexej von Jawlensky mit den Errungenschaften der modernen Malerei eine innere Einheit. Dabei sind seine Gesichter keine gedanklichen Konstruktionen. Hinter ihnen wurden „Der Bucklige" (1911) spürbar und „Galka" (1912). Die „Spanierin im schwarzen Schal" (1909) ist darin anwesend und die Dame aus dem Bild „Die weiße Feder" (1909). Alle diese Werke zeigen eine intensive Farbigkeit und Vitalität. Seine „Heilandsgesichter" sind Abstraktionen, die am Konkreten, d. h. an der Wirklichkeit innerseelischer Erfahrungen orientiert bleiben. Diese Beziehungen zum Lebendigen verleihen auch den heiligen Antlitzen des Russen Kraft und Bedeutung.

Man kann sich fragen, warum eine so vitale künstlerische Bewegung wie der Fauvismus und Expressionismus überhaupt noch religiöse Themen dargestellt hat. Bernard S. Myers schreibt dazu, daß die religiösen Themen für einen Teil der Künstler nur das Motiv zu einer ganz persönlichen Darstellung ihres eigenen Leidens abgaben[20]. „Am bezeichnendsten war jedoch die Verwendung religiöser Stoffe als Ausdruck des Suchens nach inneren Gehalten, des Verlangens nach dem Transzendenten, um seiner selbst willen oder als Möglichkeit, dem Materialismus der Welt zu entfliehen und in der Unendlichkeit der Gottheit aufzugehen" (ebd.).

Das Gefühl dieser Künstler steht also auf gegen jenen Erstarrungsprozeß, den die Rationalisierung und Merkantilisierung der Welt eingeleitet hat. Die Industrie mit ihrer Diktatur der technischen und wirtschaftlichen Vorgänge rief Gegenkräfte wach. Das grausigste Dokument dieser technischen Stagnation bot der Stellungskrieg von 1914–1918, in dem die Jugend der Welt verblutete. Die religiösen und eschatologischen Motive, die in der Malerei des Wassily Kandinsky die Erfindung der abstrakten Malerei vorbereiteten, und die apokalyptischen Tiere eines Franz Marc waren Warnungen vor dieser Zukunft.

Sicher hätte diese Kunst auch im Raum der Kirche zu einer besonderen Bewegung werden können. Die Werke von Karl Caspar – von denen einige in der Münchener Ausstellung zu sehen waren – geben dafür Zeugnis. Allein die Zeit war nicht reif. Die Religiosität des Expressionismus blieb akirchlich und unkonfessionell, weil die Künstler die Institutionalisierung der Religion und den Formalismus, der sich in der Kirchenkunst abzeichnete, bekämpften. So besitzen manche ihrer Werke den Charakter eines anonymen Christentums. Der religiöse Geist ihrer Bilder baut auf einer persönlichen Erfahrung auf, die sich nicht immer mit den objektiven Gehalten des Evangeliums deckt. Dennoch war der menschliche Einsatz dieser Künstler groß. Das muß man bei aller Kritik gegen ihren ethischen Liberalismus und ihre religiösen Übertreibungen anerkennen. Ihre Malerei ist auch heute noch einzigartig; sie zeigt, wie auf dem Grund der Seele des modernen Menschen Kräfte erwachen, die den Vorrang des Lebens vor den bedrohlichen Mächten des Toten verteidigen und die zerstörenden Gewalten des Triebes in eine Form zwingen.

---

20 Bernhard S. Myers, Die Malerei des Expressionismus. Eine Generation im Aufbruch (Köln 1957) 94.

Das Problem der Art

Paul Overhage SJ

So verständlich und selbstverständlich es auch für jeden klingt, wenn man von Tier- und Pflanzenarten spricht – jeder kennt zahlreiche Arten aus eigener Anschauung aus der Natur oder den Botanischen und Zoologischen Gärten –, so schwierig ist es jedoch, eindeutig und scharf zu fassen und zu definieren, was nun wirklich eine Art ist und darstellt. Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, daß der Artbegriff in der Biologie nichts mit dem der Metaphysik zu tun hat. Diesem liegen Wesensunterschiede zugrunde, jener baut sich auf unterschiedlichen morphologischen, physiologischen, genetischen, sexualbiologischen, ethologischen und ökologischen Merkmalen der Organismen auf, die keine fundamentalen Unterschiede begründen, sondern eher nähere oder entferntere Verwandtschaftsbeziehungen herausstellen. Weil aber diese Merkmale entsprechend der Eigenart des Lebendigen, auf ziemlich breiter Front zu variieren, eine erhebliche Streubreite zeigen, zahlreiche Organismengruppen sich ungeschlechtlich fortpflanzen, andere unterschiedlich wirksame Isolationsmechanismen entwickelt haben, ist es bisher noch nicht gelungen, eine exakte und umfassende Definition der Art zu finden[1].

Schwierigkeiten einer allgemeinen Artdefinition

Darwin stellte bewußt oder unbewußt die Abgrenzung der Arten voneinander so unscharf wie nur möglich dar. Wenn man aber mit Darwin behauptet, „daß Arten und Varietäten fließend ineinander übergehen und daß ihre Abgrenzung etwas rein Subjektives ist, dann hat man das Problem der Artentstehung quasi aus dem Wege geschafft" (Mayr 1957). Gewiß ist mit einer solchen Simplifikation das wahre Phänomen der Art in der Natur nicht richtig beschrieben, trotzdem machen die Systematiker immer wieder die gleiche Erfahrung, wie sie Suessenguth (1952) zum Ausdruck gebracht hat: „Wenn man wenig Material hat, ist es eine Lust,

1 Eine ausführliche Darstellung des Problems der Art findet sich in: P. Overhage, „Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität" (Quaestiones disputatae, H. 26/27, Freiburg 1965) 148–199. Die Arbeiten der zitierten Autoren sind folgende: A. J. Cain, Die Tierarten und ihre Entwicklung (Jena 1959); Th. Dobzhansky, Genetics and the origin of species, 3. Aufl. (New York 1953); O. Kleinschmidt, Die Formenkreislehre und das Weltwerden des Lebens (Halle 1926); E. Mayr, Die denkmöglichen Formen der Artentstehung, in: Rev. Suisse Zool. 64 (1957) 219–234; B. Rensch, Neuere Probleme der Abstammungslehre (Stuttgart ²1954); H. H. Ross, A synthesis of evolutionary theory (Englewood Cliffs, N. J. 1962); O. Schwarz, Das Verhältnis der Systematik zur Phylogenetik, in: Arbeitstagung zu Fragen der Evolution in Jena 1959, hrsg. von der Biol. Ges. der DDR (Jena 1960) 85–95; G. G. Simpson, The nature and origin of supraspecific taxa, in: Cold Spring Harbor Symp. Quant. Biol. 24 (1959) 255–271; K. Suessenguth, Über den Stand der Angiospermensystematik, in: Naturwiss. Rundschau 5 (1952) 367–372; K. Wacholder, Die Variabilität des Lebendigen, in: Naturwiss. 39 (1952) 177–184.

systematisch zu arbeiten ... Wenn man aber sehr viel Material derselben Gattung vor sich hat, von vielen Standorten und aus großen Gebieten, wird die scientia amabilis zu einer scientia horribilis, da ständig Zwischenformen einzuordnen sind und immer Steine des Anstoßes bilden, ohne so weit zu differieren, daß sich die Aufstellung neuer Arten lohnte." „Je größer ... die untersuchten Areale, je größer die Zahl der vorliegenden Objekte, desto stärker ist der Eindruck der Variation; ich möchte sagen, die Polymorphie ist das Normale, die Möglichkeit einer scharfen Trennung systematischer Einheiten ist der Einzelfall." „Wo einmal die Notwendigkeit einen Floristen, Physiologen, Genetiker, Ökologen, Soziologen oder wen sonst noch zwingt, in die Breite und Tiefe eines Formenkreises einzudringen", so schildert Schwarz (1960) die Situation, „da scheinen oft alle Ergebnisse der speziellen Botanik unter den Händen zu zerrinnen."

Trotz dieser Erfahrungen gibt es zweifellos Arten. Sie stellen keine rein subjektiven, aus praktischen Gründen aufgestellte Einheiten dar, sondern sind irgendwie auch empirisch-realer Natur. Selbstverständlich haben allein die Individuen Realität, greifbare Dinglichkeit und sinnliche Wahrnehmbarkeit. Aber ein einzelnes Individuum verkörpert noch nicht das Artbild. Der Artbegriff ist umfassender. Er berücksichtigt Männchen und Weibchen und abstrahiert deshalb von dem häufig recht ausgeprägten Geschlechtsdimorphismus. Er läßt weiter alle individuellen, standortgebundenen und rassenmäßigen Merkmale unberücksichtigt, die die einzelnen Individuen an sich tragen. Er umfaßt auch die gesamte Variabilität, sowohl die Unterschiede bei demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten, z. B. Embryonal- und Larvenstadien, die verschiedenen Zustände der Metamorphose, die ausgewachsenen Reifestadien, den Generationswechsel und Saisondimorphismus, als auch die morphologischen, physiologischen und genetischen Unterschiede und Schwankungen bei verschiedenen Individuen einer Population zur gleichen Zeit, da ja kein Individuum innerhalb einer Gruppe mit einem andern merkmalsmäßig völlig identisch ist.

Der überindividuelle Artbegriff hat den Trend der Organismen zur Variabilität, d. h. zur Mannigfaltigkeit im Phäno- und Genotyp und in den Reaktionsweisen, als auch den Trend zur Konstanz und Kontinuität der zugrundeliegenden Organisation zu berücksichtigen. Trotzdem ist der Artbegriff kein reines Gedankenprodukt oder rein nominalistisch ohne echte Objektbezogenheit, sondern der Inbegriff einer ihm zugrundeliegenden Realität. Er ist keine künstlich gebildete Fiktion, sondern ein „Universale cum fundamento in re" und gegenüber den übergeordneten systematischen Kategorien (Gattung, Familie, Ordnung, Klasse) der merkmalsreichste Begriff. „Mendelnde Populationen sind", wie Dobzhanski (1953) mit Recht sagt, „raum-zeitliche Objekte und können deshalb als ‚real' oder ‚objektiv' bezeichnet werden."

Die endlosen, bis zum Augenblick andauernden lebhaften Diskussionen über den Artbegriff machen nur zu deutlich, daß es eine allgemein befriedigende und

zutreffende Definition tatsächlich nicht gibt. Das ist eigentlich nicht anders zu erwarten. Infolge der intraindividuellen und interindividuellen Variabilität gibt es nämlich, wie Wacholder (1952) sagt, „im Gegensatz zur unbelebten Natur für jedes Lebewesen und für jede Art von Lebewesen nicht nur ein einziges richtiges und wahres Maß aller Merkmale, sowohl der morphologischen als auch der physiologischen, sondern für jedes Merkmal gibt es eine ganze Reihe völlig gleichwertiger Größen". Ob die Nichtkreuzbarkeit bzw. uneingeschränkte Fruchtbarkeit, das gleichartige genetische Erbe oder das gleichartige Erscheinungsbild als „wesentlich" angesehen werden muß, beurteilen die Forscher unterschiedlich, so daß die Abgrenzung der Arten vielfach auf dem „Taktgefühl" der Systematiker oder auf dem „Fingerspitzengefühl" der Genetiker beruht. Als Folge davon wird die Anzahl der Arten einer Gattung häufig recht verschieden angegeben. Man versteht, daß Simpson (1959) betont, es sei tatsächlich unmöglich, „das Wort ‚Spezies' in einer Weise zu definieren, die sowohl theoretisch annehmbar als auch praktisch ohne Zweideutigkeit auf alle Fälle anwendbar ist. Schon Darwin (1859) hat deshalb auf eine Definition dessen verzichtet, was im Mittelpunkt seines Werkes ‚The origin of species' steht, und geäußert: ‚Keine einzige Definition hat alle Naturwissenschaftler befriedigt, aber jeder weiß verschwommen, was er meint, wenn er von einer Art spricht'."

Morphospezies

Eine 250jährige Erforschung der Art hat deren Vielgestaltigkeit und Widersprüchlichkeit zutage gebracht. Man braucht sich deshalb nicht zu wundern, daß es verschiedene Speziesbegriffe gibt, die dem jeweiligen Gegenstand angemessen sind, also heuristisch oder regulativ verwendet werden, dem Gefundenen entsprechend immer mehr und genauer zugeschliffen. Die nächstliegende und wohl auch relativ einfachste Methode, um Arten auszugliedern, besteht im Vergleich sichtbarer, gestaltlicher Merkmale. Man gewinnt auf diesem Wege den statischen, typologischen Artbegriff, dessen Kriterium im Grad der morphologischen Differenz gegeben ist. Die Mehrzahl der Arten ist mit seiner Hilfe aufgestellt worden. Die Systematiker benutzen immer wieder die morphologischen Kennzeichen, um die heute lebenden Pflanzen und Tiere taxonomisch zu erfassen. Für den Paläontologen stellen sie meist die einzigen Merkmale dar, die sich an einem fossilen Skelett, an einzelnen Knochen- und Schalenstücken oder an natürlichen Abdrücken feststellen lassen. Die auf diese Weise ausgegliederten Arten nennt man „morphologische Arten" oder „Morphospezies". Es wäre ein idealer Zustand, ließen sich die in der Natur vorhandenen Arten samt und sonders durch äußere, sichtbare, gestaltliche Kriterien klar und eindeutig von anderen unterscheiden. Aber morphologische Besonderheiten sind nur, wie Cain (1959) sagt, „ein allgemeiner, nicht ein untrüglicher Führer, um Arten gegeneinander abzugrenzen". Es gibt nämlich im-

mer wieder Individuen, die mehr oder weniger vom „Normalen" abweichen. Man kennzeichnet sie als „Varietäten", „Aberrationen", „Exotypen" oder „Mißbildungen", wodurch aber die morphologische Begrenzung der Art unscharf wird.

Es gibt auch zahlreiche „Zwillingsarten" („sibling species", „Dualspezies"), besonders bei Insekten und Lurchen, über deren gestaltliche Ähnlichkeit man immer wieder verblüfft ist. Sie lassen sich auf Grund morphologischer Kriterien kaum unterscheiden. Es bedarf erst eingehender Untersuchungen, wie sie z. B. am Studienobjekt der Genetiker, der Fruchtfliege („Drosophila"), fortlaufend vorgenommen werden, um sie als eigenständige Arten zu erkennen. So verhalten sich die beiden Zwillingsarten „Drosophila pseudobscura" und „D. persimilis" in genetischer Hinsicht, in der Brutbiologie, Ökologie und einigen physiologischen Momenten einwandfrei als gute Arten, obwohl sie einander derart gleichen, daß man Jahre hindurch ihre Identität annahm. Außerdem ließen sich Unterschiede im täglichen Tätigkeitsrhythmus, in der Lichtreaktion, im Zeitpunkt der Geschlechtsreife und manchen anderen ökologisch-physiologischen Merkmalen nachweisen. Das deutlichste Unterscheidungsmerkmal genetischer Art liefert bei ihnen das Y-Chromosom. Es ist bei „D. pseudobscura" J-förmig, bei „D. persimilis" dagegen V-förmig gestaltet. Wir haben also hier und in vielen andern Fällen das Phänomen, daß sich artliche Verschiedenheit im Genotyp nicht oder nur wenig im äußeren Erscheinungsbild ausprägt. Hier reicht der Begriff der Morphospezies zur scharfen Erfassung einer Art nicht mehr aus.

Biospezies

Legt man sexualbiologische Tatsachen, vor allem die Möglichkeit oder Unmöglichkeit geschlechtlicher Fortpflanzung zugrunde, so gewinnt man zur Unterscheidung von Arten ein tiefer greifendes Kriterium, das eine biologische Definition der Art ermöglicht und näher an das Wesen der Art heranführt. Es sind die Formengruppen mit echter geschlechtlicher Fortpflanzung, die von allen andern Gruppen genetisch isoliert sind, sich also nicht mit ihnen fruchtbar kreuzen, die sogenannten „Biospezies". Morphologische Unterschiede interspezifischer und intraspezifischer Art spielen bei ihnen keine Rolle. Sie können vorhanden sein oder auch fehlen. So sind die beiden vorher erwähnten Zwillingsarten „Drosophila pseudobscura" und „D. persimilis" echte Biospezies. Weil morphologische Kriterien nicht entscheidend sind – Biospezies können zwar Morphospezies sein, brauchen es aber nicht zu sein – lassen sich Biospezies für gewöhnlich erst nach mühsamer Forschungsarbeit eindeutig als solche nachweisen. Sie werden heute als die wirklichen Arten unter den rezenten Tier- und Pflanzengruppen betrachtet. Man definiert sie als „Gruppen von tatsächlich oder potentiell sich kreuzenden natürlichen Populationen, die in sexueller Hinsicht von andern derartigen Gruppen isoliert sind" (Mayr 1957). Wesentlich ist für die „Biospezies" die tatsächliche oder

potentiell genetische Beteiligung aller ihrer Mitglieder an der Erzeugung der nächsten Generation bzw. am gemeinsamen Erbgutreservoir („gene pool").

Auch diese Definition der Biospezies ist weit davon entfernt, umfassend zu sein. Sie läßt sich nur dann anwenden, wenn die allopatrischen Populationen, die ungeschlechtlich sich fortpflanzenden Formen, die Agamospezies und der Zeitfaktor, besonders die „Paläospezies", außer acht gelassen werden. Tatsächlich bezieht sich der Begriff der Biospezies allein auf natürliche Populationen mit sexueller Fortpflanzung, die praktisch gleichzeitig in der historischen Gegenwart oder auf dem gleichen Zeithorizont auftreten. Dieser Zeitraum, etwa die Fortpflanzungsperiode eines oder weniger Jahre, dürfte das Zeitmaß für die Beurteilung einer biologischen Art darstellen. Auf diesem Zeithorizont lassen sich „horizontale Arten" unterscheiden. Die Arten der vergangenen geologischen Perioden scheiden aus, weil an ihnen das Kriterium der tatsächlichen oder potentiellen genetischen Beteiligung aller ihrer Individuen an der Erzeugung der nächsten Generation wegen ihres fossilen Zustandes nicht erkennbar ist.

Der Begriff der „Biospezies" wird schwierig und unscharf, sobald man die „Arten" einbezieht, die verschiedene, nicht aneinandergrenzende Wohngebiete einnehmen. So haben viele unserer paläoarktischen Säugetiere (Elch, Edelhirsch, Wisent, Braunbär, Biber) in Nordamerika entsprechende Vertreter, die man zwar herkömmlicher Weise als besondere Arten bezeichnet, aber mit Recht auch als Glieder eines einzigen, weitgehenden Rassenkreises auffassen könnte, weil sie ihre gegenseitige Fruchtbarkeit zumeist nicht verloren haben. Da sind weiter die zahllosen Fälle von Organismengruppen, die zwar in der Natur an den Kontaktstellen keine Bastarde bilden, sich aber im Laboratorium kreuzen lassen. Was ist bei der Aufstellung der Biospezies entscheidend? Das Verhalten der Organismen in der Natur oder im Laboratorium? Kann und darf gelegentliche oder selten auftretende, beschränkte Bastardbildung in den Kontaktzonen unberücksichtigt bleiben, besonders wenn solche Bastarde oder deren Nachkommen unfruchtbar sind? Man sieht, das Prinzip der genetischen oder fortpflanzungsmäßigen Isolation erweist sich beim Aufstellen von Biospezies nicht als so eindeutig und klar, wie es zunächst scheinen möchte. Es dürfte deshalb bei der Artbestimmung und Artdefinition kaum ohne Kompromisse abgehen.

Agamospezies

Die ungeschlechtlich oder „unelterlich" sich vermehrenden (apomiktischen) Organismengruppen ordnen sich der biologischen Definition der Art nicht ein, ja die Asexualität ist, wie Mayr (1957) sagt, „das schlimmste und fundamentalste Hindernis eines biologischen Artbegriffes. Bei wirklich asexuellen Organismen gibt es keine ‚Populationen' in dem Sinne, in dem dieser Terminus bei sexuellen Arten angewandt wird, noch kann eine ‚fortpflanzungsmäßige Isolation' geprüft wer-

den". Es gibt Pflanzen, die sich selbst befruchten oder bei denen es zu keiner Verschmelzung der männlichen und weiblichen Gameten beim Befruchtungsvorgang mehr kommt; Tiere, die sich durch Knospung oder auf parthenogenetischem Wege, d. h. durch unbefruchtete Eier, vermehren. Gewiß schalten manche parthenogenetisch sich fortpflanzende Formen von Zeit zu Zeit einen echten Befruchtungsvorgang ein, häufig mit dem Beginn der ungünstigen Jahreszeit. Zahlreiche andere vermehren sich aber rein parthenogenetisch oder ungeschlechtlich, weil sie keine Männchen mehr ausbilden oder nur Männchen mit verkümmertem oder funktionslos gewordenem Geschlechtsapparat.

Bei apomiktisch und obligatorisch parthenogenetisch sich vermehrenden Organismen und Organismengruppen sind niemals zwei Individuen für die Erbanlagen eines dritten verantwortlich. Jedes neue Einzelwesen hat hier nur ein Elternteil und nicht zwei und ist, wie Ross (1962) sagt, „eine unabhängige evolutive Linie im Gegensatz zur Situation in einer bisexuellen Art, bei der das gesamte System der Gene austauschenden Population die evolutive Linie darstellt". Gliedert man auch bei ungeschlechtlich sich vermehrenden Organismengruppen „Arten" aus, so sind diese „Arten" etwas ganz anderes als „Biospezies". Fehlt doch gerade das entscheidende Kennzeichen, daß sich nämlich die Angehörigen der Art in fortwährendem Gen-Austausch befinden und so jedes Individuum zum Ausbau des gemeinsamen Erbgutreservoirs („gene pool") der betreffenden Population beisteuert. Um diesen wesentlichen Unterschied hervorzuheben, bezeichnet man Populationen ungeschlechtlich sich fortpflanzender Organismen als „Agamospezies". Sie stellen einen großen Teil der aus der Systematik bekannten „schwierigen Gruppen" und lassen sich nur durch Kriterien morphologischer, physiologischer und ökologischer Art unterscheiden.

Paläospezies

Ein Speziesbegriff besonderer Eigenart liegt vor, wenn man durch stammesgeschichtliche Zeitkörper oder Phyla, wie sie die aus der Paläontologie bekannten kontinuierlichen, in der Zeit sich fortentwickelnden Deszendenzreihen darstellen, auf bestimmten Zeithorizonten Schnitte führt und die Organismen mit ihrem auf diesem Stadium erreichten morphologischen Differenzierungsniveau von anders geprägten Formen, die zu einem früheren oder späteren Zeitpunkt lebten, als Arten scheidet. Die auf diese Weise ausgegliederten „vertikalen Arten" oder „Paläospezies" lassen sich nur durch morphologische Merkmale bestimmen. Es sind Morphospezies, weil sich der Fortpflanzungszusammenhang innerhalb einer Paläospezies bzw. die zeugungsmäßige Trennung von anderen Paläospezies des gleichen Horizontes – beides gehört zum Begriff der Biospezies – bei vorzeitlichen Organismen praktisch nicht nachweisen läßt. Da außerdem zwischen den aufeinanderfolgenden Paläospezies einer Deszendenzlinie keine naturgegebenen, deut-

lichen Grenzen vorhanden sind, stellen sie sich notwendig als mehr oder weniger willkürlich herausgegriffene Teile des sich kontinuierlich entwickelnden und differenzierenden lebendigen Zeitkörpers, des Phylums, dar. Der Begriff der Paläospezies ist deshalb bis zu einem gewissen Grade ein Kompromiß zwischen der theoretischen Notwendigkeit, die ununterbrochen ablaufenden Entwicklungsvorgänge jeder einzelnen Deszendenzreihe darzustellen, und der Notwendigkeit, die fossilen Organismen in einem annähernd natürlichen System und dessen hierarchischen Aufbau einzuordnen.

Monotypische und polytypische Arten

Die für das Lebendige so charakteristische individuelle und gruppentypische Variabilität macht sich auch innerhalb der Arten sehr stark bemerkbar. Es gibt Arten, die sogenannten „monotypischen Arten", die in ihrem Erscheinungsbild eine so erstaunliche Gleichförmigkeit zeigen, daß sich später gefundene Individuen an Hand des ersten, genau beschriebenen und in der Sammlung als „Type" aufbewahrten Exemplars sofort als Angehörige dieser Art erkennen lassen. Monotypische Arten sind aber in der Minderheit. Die weitaus größte Zahl ist polytypisch, d. h. von einer erstaunlichen Variabilität gekennzeichnet, die sich in Rassen, Unterrassen, Exotypen und Aberrationen von wenigen bis zu vielen manifestiert. Man spricht z. B. von Wald-, Wiesen- und Steppenformen, von Berg- und Talformen, von Süßwasser- und Brackwasserformen einer Art oder von Parasitenrassen entsprechend den verschiedenen Tier- und Pflanzenformen, die als Wirte dienen. Sobald genügend reiches Material aus aller Welt vorhanden ist, stößt man immer wieder auf dieses Phänomen der polytypischen Arten mit einem bisweilen erheblichen Differenzierungsgefälle zwischen den am extremsten abweichenden Vertretern. Manche enthalten sogar Formen, die sich im Erscheinungsbild weit stärker unterscheiden als nahe verwandte Arten.

So wird verständlich, daß man zahlreiche Populationen, die als echte Arten beschrieben wurden, später als sich nur auffällig voneinander unterscheidende Rassen erkannte. Tatsächlich verringerten sich die etwa 19 000 als echte Arten registrierten Vogelgruppen der Welt (im Jahre 1909) durch das Gruppieren in polytypische Arten auf 8600 (im Jahre 1951), obwohl seitdem noch Hunderte von Arten entdeckt wurden. Einige Tausend „Arten" eurasiatischer Säugetiere schrumpften auf etwa 700 zusammen. Auf diese Weise ist in der Systematik, wie Kleinschmidt einmal sagte, eine regelrechte Holzfällerarbeit geleistet worden, durch die der Wald mit der verwirrenden Fülle sogenannter „Arten" bis auf einzelne starke Stämme, die wirklichen Arten oder übersichtlichen Rassenkomplexe, aufgelichtet wurde.

Ein Großteil der heute anerkannten Arten stellen polytypische Arten im Sinne von „Formenkreisen" (Kleinschmidt) oder „Rassenkreisen" (Rensch) dar. Sie glie-

dern sich in mehr oder weniger zahlreiche Formengruppen oder Rassen, die meist miteinander vikariieren, d. h. einander geographisch ersetzen. So hat z. B. Westeuropa „seine Rabenkrähe" und Osteuropa „seine Nebelkrähe".

Die Grenze verläuft von Schottland über Dänemark, Mitteldeutschland (Elbe-Linie), Österreich über die Alpen bis in die Nähe von Genua. Beider Brutgebiete schließen sich geographisch aus. Trotzdem sind beide, „der graue Ostelbier und der schwarze Westelbier, nur Rassen, gleichsam Maskeraden desselben Formenkreises. Sie vertreten sich geographisch" (Kleinschmidt 1926). Ihre Vertreter sind aber praktisch oder potentiell miteinander fortpflanzungsfähig. Es finden nämlich innerhalb eines Bastardgürtels, dessen Breite zwischen 50 und 250 km schwankt, Paarungen statt, wenn auch nur gelegentlich.

Die Kohlmeise („Parus major") besiedelt ein weitgedehntes, elliptisch ausgezogenes Verbreitungsgebiet, das sich über einen Großteil der eurasiatischen Festlandsmasse von Europa bis an die Küsten des Pazifischen Ozeans erstreckt. In diesem riesigen Lebensraum, in dem allein die innerasiatischen Wüsten und Halbwüsten unbesiedelt bleiben, haben sich etwa 15 unterscheidbare Rassen ausgebildet, die einander geographisch meist gegenseitig ersetzen oder vertreten und deren Werden in der Zeit ziemlich verwickelt gewesen sein muß. Sie werden in drei Hauptgruppen zusammengefaßt und gegliedert: die gelbbäuchige und grünrückige „major"-Gruppe (Europa, südliches Sibirien bis an die pazifische Küste des Amurgebietes), die weißbäuchige und graurückige „cinereus"-Gruppe (Südasien: Afganistan, Indien, Hinterindien, Indonesien) und die weißbäuchige und grünrückige „minor"-Gruppe (Ostasien: Innere Mongolei, Korea, Japan, Amurgebiet). Diese drei Formengruppen bilden in den Kontaktzonen im Iran („major"- „cinereus"-Gruppe), in China („cinereus"- „minor"-Gruppe) und auch – entgegen früheren Berichten – im Amurgebiet („minor"- „major"-Gruppe) Bastardpopulationen aus. Rassen- oder Formenkreise sind also echte Biospezies.

Die Rassenbildung ist eine außerordentlich verbreitete Erscheinung. Nach Rensch (1954) bilden z. B. die Singvögel des paläarktischen Gebietes 1715 Rassen in 363 Rassenkreisen neben 153 nicht variierenden Arten, die europäischen Reptilien 205 Rassen in 54 Rassenkreisen (bis zu 24 Rassen pro Rassenkreis) neben 50 nicht variierenden Arten, die Laufkäfergattung „Carabus" in Europa 366 geographische Rassen in 62 Rassenkreisen neben 27 geographisch nicht variierenden Arten. Auch von den Säugetieren Europas sind zahlreiche Rassen und Rassenkreise bekannt[2].

---

[2] Man hat versucht, auf genetisch-chromosomaler Basis Kriterien zur Unterscheidung von Rassen und Arten zu gewinnen, zumal morphologische Kriterien vielfach nicht ausreichen. Besonders das Studium und der Vergleich der Chromosome in der Metaphase, eines Stadiums der Mitose, das sich technisch relativ leicht untersuchen läßt, sollte in die Zusammenhänge Einsicht bringen. Die Metaphase-Chromosome variieren jedoch bei nahe verwandten Arten nach Zahl, Größe und Form von stärkster Ähnlichkeit bis zu auffallender Unähnlichkeit. Hinzu treten dann noch mehr oder weniger zahlreiche strukturelle Verschiedenheiten der Chromosome, so daß auf diesem Wege kein Kriterium für eine eindeutige Unterscheidung von Arten, von Arten und Rassen und von Rassen gewonnen werden kann, selbst nicht bei so günstigen Objekten wie „Drosophila", deren Riesenchromosome sogar Inversionen zu erkennen gestatten.

Sympatrische und allopatrische Arten

Zahllose Arten kommen im gleichen Gebiet zusammen vor, das heißt, ihre Lebensräume oder Verbreitungszonen überlappen bzw. decken sich. In diesen Fällen spricht man von „sympatrischen Arten". Sie leben so nahe beieinander, daß Paarungsversuche stattfinden können, und gestatten, je nachdem eine Paarung eintritt oder nicht, Schlüsse auf ihre verwandtschaftliche Stellung und ihren Artcharakter. Meist erweisen sie sich als klar unterscheidbare Gruppen, innerhalb derer zwar Kreuzungsprodukte normal entstehen, nicht aber zwischen ihnen. So leben in manchen Gegenden Kohlmeise, Blaumeise, Tannenmeise und Weidenmeise oder auch eng verwandte Schmetterlinge wie Kohl-, Rüben- und Rübsaat-(Hecken-)Weißling zusammen, ohne sich miteinander zu kreuzen. Solche nahe verwandten sympatrischen Arten unterscheiden sich in zahlreichen morphologischen, physiologischen und vor allem Verhaltensmerkmalen, z. B. in der Körperhaltung bei Bewegung und Ruhestellung, Lautgebung, Balzverhalten, Fluchtverhalten, Nahrungswahl, Auswahl der Nistplätze und des Nistmaterials. Doch gibt es nach Cain (1959) „alle möglichen Übergänge morphologischer Unterscheidbarkeit innerhalb von Gruppen eng verwandter sympatrischer Arten". Gleiches gilt auch von den allopatrischen Arten, die räumlich stets so vollkommen getrennt sind, daß jegliche Kreuzung, selbst wenn sie zwischen zwei nahe verwandten Formengruppen möglich und fruchtbar wäre, natürlicherweise unterbunden bleibt.

Die Art als räumlich-zeitliches Phänomen

Bei der Bildung der soeben besprochenen Artbegriffe, insbesondere der Morpho-, Bio-, Agamo- und Paläospezies, spielen nicht nur Kreuzungs-Daten (etwa bei der Aufstellung der Biospezies) und Vergleichs-Daten (bei der Morpho-, Agamo- und Paläospezies) eine Rolle, sondern auch Raum und Zeit. Bei der Biospezies, besonders in der Erscheinungsform der polytypischen Art, steht der Raumfaktor, das heißt, die geographische Verbreitung und Isolierung, sehr stark im Vordergrund, während bei der Paläospezies der Zeitfaktor ein entscheidendes Element darstellt. Beide Faktoren haben auf die Arten in der Natur Einfluß genommen und beeinflussen sie auch in der Gegenwart. Arten sind deshalb räumlich-zeitliche Phänomene oder historisch-räumliche Wirklichkeiten. Sie erweisen sich sowohl als etwas Dynamisches, etwas, das in der Zeit geworden ist und wird, und zugleich auch als etwas Statisches. Sie stellen Zustände dar, in denen durch Abstimmung der Gene aufeinander eine ausgeglichene „Genbalance" hergestellt ist, so daß eine harmonische Entwicklung in Zeit und Raum erfolgen kann.

Jede Art läßt sich infolgedessen sowohl statisch als auch dynamisch definieren. Jedoch bleibt jede dieser beiden Definitionen notwendig einseitig und wird dem gesamten Befund nicht gerecht. Beide Aspekte in einer scharfen Artdefinition zu

vereinen erscheint nicht möglich, obwohl erst eine solche Definition einen vollständigen und umfassenden Begriff der Art formulieren würde. Das liegt wohl letztlich darin begründet, daß das Statische und Dynamische (Sein und Werden) komplementär einander gegenüberstehen. Es gelingt deshalb nicht, in der Systematik die Arten statisch-dynamisch zu definieren. Sobald man eine Art, auch eine polytypische, in ihren Merkmalen und ihrer genetisch-geographischen Isolation beschreibt, wird sie zu etwas Statischem, das ihr Werden unberücksichtigt läßt. Legt man dagegen den Akzent auf die Phylogenese der Art, also auf ihren in der Zeit abgelaufenen Werdegang, dann beginnen die morphologischen Merkmale und die ausbalancierten genetischen Zustände der Populationen an Schärfe zu verlieren oder ganz zu verschwinden. Die zur Herausarbeitung der Eigenart und Merkmalskombination einer Art verwendeten Begriffe eignen sich nicht für das Erfassen der in der Zeit ablaufenden dynamischen Vorgänge. Es liegt also an „dem eminent historischen Wesen der Art", wie Schwarz (1960) sagt, „daß eine Definition, die gleichzeitig sozusagen ein Rezept zur Unterscheidung der Arten liefert, nicht möglich ist". Oder anders ausgedrückt: Eine Art als Population kann nur solange scharf abgegrenzt werden, als sie nicht „als Chronotyp und überhaupt nicht als historisches Wesen" betrachtet wird. Die Zeit muß als stillstehend, das heißt, das genetische Erbe der Art als unveränderlich, aber auch die Einflüsse der Umwelt als konstant gedacht werden.

Ein solcher „zeitloser Querschnitt" entspricht natürlich nicht der Wirklichkeit, weil es ein unveränderliches Erbgut in einer Population und eine unveränderliche Umwelt in der Natur nicht gibt. Der ausgeprägte Polymorphismus und der komplexe genetische Aufbau der Art, aber ebenso auch die außerordentlich reichen und vielfältigen Einflüsse der Umwelt, die vom Klima und Bodenrelief, von der Bodenart und Ernährungsbasis und den Wasserverhältnissen, weiter von andern Organismen und deren Verhaltensweisen, von tier- und pflanzensoziologischen Gegebenheiten, von der Populationsgröße und Populationsverbreitung ausgehen, sind nämlich in dauernder Veränderung begriffen. Jede Art hat auf jedem beliebigen Zeithorizont ein dynamisches Verbreitungsgebiet, eine dynamische Populationsdichte und eine dynamisch-genetische Konstitution und steht unter dem Einfluß einer dynamischen Umwelt. Die dynamische Betrachtung zieht gerade diese Veränderlichen als wesentliche Elemente in die Untersuchung ein und macht damit einsichtig, warum es „fertige" und „werdende", aber auch „gute" und „schlechte" Arten gibt und geben muß. Aber damit sind wir schon beim Problem der Entstehung der Arten, über die in einem eigenen Beitrag gesprochen werden muß.

UMSCHAU

Letztes Wort oder erster Schritt?

Zum neuen Mischehenrecht

„Da die Revision des kirchlichen Gesetzbuches nicht vor einer Reihe von Jahren abgeschlossen werden kann, das Problem der Mischehen aber dringend ist, schlage ich vor", – sagte Kardinal Döpfner als Moderator auf der 127. Generalkongregation des Konzils – „den Papst zu bitten, er möge das Mischehenrecht möglichst bald entsprechend den Vorschlägen dieses Votums (über das Sakrament der Ehe) durch ein Motu Proprio neuordnen." 1592 Konzilsväter stimmten nach kurzer Diskussion diesem Vorschlag zu, 427 stimmten dagegen[1]. Das war am 20. November 1964. Das Votum des Konzils und weitere Vorschläge einzelner Konzilsväter wurden dem Papst übergeben. Es wurde aber nicht Frühjahr 1965, sondern der 18. März 1966, bis diese Neuordnung zur Tatsache wurde. Und anstelle des vom Konzil gewünschten Motu Proprio des Papstes wurde es eine Instruktion der „Kongregation für die Glaubenslehre", des früheren „Heiligen Offizium", die diese Neuordnung brachte[2].

So erheben sich eine Reihe von Fragen. Was ging hier vor? Warum schwieg der Papst? Was bringt die Neuordnung Neues in der Ordnung der Mischehe? Regelt die Instruktion das „dringende Problem der Mischehe" nun wirklich auch „entsprechend den Vorschlägen" des Konzils? Wie ist diese Instruktion über die Mischehen zu beurteilen?

„Gravissima huiusmodi quaestio", „diese äußerst schwierige Frage", so qualifiziert die Instruktion die Frage der bekenntnisverschiedenen Ehen, d. h. die Frage der gewöhnlich unschön so genannten Mischehen. Und sie hat recht damit. Das kann man gar nicht genug hervorheben. Es geht hier wirklich um äußerst schwierige Fragen, um Fragen nicht bloß der äußeren Kirchenordnung oder gar des Kirchenprestiges; es geht nicht nur um (wenn auch noch so heikle) Taktfragen ökumenischer Art, sondern zutiefst um echt theologische Fragen. Die Kirche weiß sich bei der Ordnung der Mischehe dem Willen Gottes gegenüber, an den sie unbedingt gebunden ist. Das Problem der Mischehe ist letztlich theologisch und rechtlich nicht zu lösen, solange die unglückliche Spaltung der Kirchen besteht. „Es gibt keine endgültige Lösung (der Mischehenfrage), es sei denn, die Einheit aller Christen", sagt Kardinal Bea[3].

Nur wer das Problem der Mischehe in dieser Tiefe und Schärfe sieht, nur der wird überhaupt die neue Instruktion über die Mischehe richtig werten und beurteilen können; nur der wird einsehen, welch schwierige, ja letztlich unlösbare Aufgabe die Ordnung der Mischehe für die „Kongregation für die Glaubenslehre" und die Kirche bedeutet – und für die Kirchen überhaupt; denn schließlich gibt es ja manche Fragen auch für und an die nichtkatholischen Gemeinschaften bezüglich ihrer Mischehenordnung, ihrer Eheauffassung und Ehepraxis. Dies eine ist sicher: Schlagwörter für oder gegen eine Änderung in der katholischen Mischehenordnung, ein Urteilen über halbverstandene Positionen des anderen, ein unbedachtes Erheben von Forderungen oder Vorwürfen, das alles hilft uns allen nicht weiter – weder vor noch nach dieser Instruktion.

Was nun bringt die Instruktion vom 18. März Neues für die rechtliche Ordnung der Mischehe gegenüber dem Mischehenrecht des „Codex Iuris Canonici" aus dem Jahr 1918? Und inwieweit entspricht dieses Neue den Vorschlägen des Konzils aus dem Jahr 1964?

Eine „Norm kirchlichen Rechts, durch die sich die getrennten Brüder nicht selten verletzt

1 KNA-Sonderdienst, 24. 11. 1964.
2 Osservatore Romano vom 19. März 1966.
3 KNA – Inland, 25. März 1966.

fühlten", wie die Instruktion es ausdrückt, war die liturgische Sonderstellung der Mischehe bei der kirchlichen Trauung. Das Recht des Kodex verbot in den Kanones 1102 § 2 und 1109 § 3 bei der Trauung bekenntnisverschiedener Ehen grundsätzlich „jegliche heilige Riten" und die Trauung in der Kirche. Es sollte nur der Ehewille des Paares durch den Priester erfragt werden, etwa in der Sakristei. Der Diözesanbischof konnte jedoch aus schwerwiegenden Gründen von diesen Verboten befreien, er konnte aber nicht die hl. Messe als Teil der Trauungsfeier gestatten. In Deutschland galten schon immer diese vom Recht ermöglichten Erleichterungen bei der kirchlichen Trauung gemischter Paare.

Die Instruktion folgt in diesem Punkt im wesentlichen dem Vorschlag des Konzils. Sie hebt alle Sonderbestimmungen für die liturgische Eheschließungsfeier bei gemischten Paaren auf, das heißt, als Kann-Vorschrift gibt sie dem Diözesanbischof die Vollmacht, die liturgische Trauungsfeier bei Mischehen so zu gestatten, daß sie sich in nichts mehr von der liturgischen Feier bei der Trauung rein katholischer Paare unterscheidet.

Hier schließt sich gleich die Frage nach der religiösen Doppeltrauung und der sogenannten „ökumenischen Trauung" an. Der Kodex des kirchlichen Rechtes spricht ausdrücklich nur über die Doppeltrauung und verbietet sie streng. Nach can. 1063 § 1 dürfen die Brautleute in keiner Weise, sei es nun vor oder nach der katholischen Trauung, einen nicht-katholischen Geistlichen in seiner kirchlichen Funktion aufsuchen, um vor ihm den Ehewillen zu erklären oder zu erneuern. Das Konzil machte in seinem dem Papst übergebenen Votum keinen Vorschlag, die Strenge des Verbotes dieser religiösen Doppeltrauung abzumildern. Auch die Instruktion erwähnt sie mit keinem Wort. In Bezug auf die Doppeltrauung gilt also weiterhin voll die Ordnung des Kodex: sie bleibt unerlaubt.

Wie aber steht es um die sogenannte „ökumenische Trauung", also um eine Eheschließungsfeier in Gegenwart eines katholischen Priesters und eines nicht-katholischen Geistlichen, die bei der Trauung gemischter Paare gleichzeitig ihres Amtes walten und ihre jeweiligen Zeremonien vollziehen? Der Kodex des kirchlichen Rechtes kennt sie nicht. Das Votum des Konzils befürwortet sie nicht. Die Instruktion verbietet sie: „Sie muß vollständig vermieden werden." Jedoch – so fährt die Instruktion fort – ist nichts dagegen einzuwenden, daß nach der katholischen Trauungsfeier auch ein nicht-katholischer Geistlicher eine Ansprache hält, und daß gemeinsam mit den Nicht-Katholiken gebetet wird, wenn das der Diözesanbischof nach Prüfung der Gegebenheiten gestattet. Natürlich kann das nur ein Angebot von seiten der katholischen Kirche sein. Wie sich die anderen christlichen Kirchen dazu stellen werden, muß die Zukunft und die Praxis zeigen. Daß es hier von deren Seite Bedenken und Wünsche gibt, liegt auf der Hand.

Die allgemein gewünschte und vom Konzil vorgeschlagene Aufhebung der Exkommunikation, die einen Katholiken traf, der vor einem nicht-katholischen Geistlichen die Ehe einging, wurde durch die Instruktion Wirklichkeit. Ja, die Instruktion ging noch einen Schritt darüber hinaus, indem sie dieser Abschaffung der Kirchenstrafe in ihren Rechtswirkungen rückwirkende Kraft gab. Wir können hier nicht die kirchenrechtliche Möglichkeit dieser Maßnahme, ihr kanonistisches „Wie" erörtern. Wir beschränken uns darauf, festzustellen, daß es nach dieser Instruktion keinen Katholiken und also keinen Menschen mehr gibt, der kraft des Kirchenrechtes unter der Strafe dieser Exkommunikation steht. Es wird nicht nur in Zukunft niemand mehr kraft des Rechtes mit dieser Exkommunikation bestraft; es ist ein schon mit dieser Exkommunikation Bestrafter nicht nur vom Moment der Gültigkeit dieser Instruktion ab von dieser Strafe absolviert, sondern durch eine Rechtsfiktion wird bezüglich der Rechtswirkungen so vorgegangen, als wäre er niemals mit dieser Exkommunikation bestraft gewesen.

Doch muß hier gleich auf ein Doppeltes hingewiesen werden. Einmal wird nur die Strafe der Exkommunikation aufgehoben, die ein Katholik auf sich zieht, der sich von einem nicht-katholischen Geistlichen trauen läßt (can. 2319 § 1 n. 1 CIC); nicht aber sind aufgehoben die

weiteren Exkommunikationen desselben Kanons, die einen Katholiken treffen, der seine Kinder nicht-katholisch taufen oder erziehen läßt (can. 2319 § 1 nn. 2–4 CIC).

Zum anderen bedeutet die Aufhebung der Kirchenstrafe nicht, daß fortan der Abschluß einer Ehe vor einem nicht-katholischen Geistlichen erlaubt wäre oder eine gültige Ehe zustande kommen ließe. Ferner besagt die Befreiung von der Strafe der Exkommunikation in diesem Fall nicht ohne weiteres auch, daß der von der Strafe Befreite dadurch schon so disponiert wäre, daß er würdig die Sakramente empfangen könnte.

Die Mischehen bleiben auch in Zukunft an die kanonische Form gebunden, die im kirchlichen Gesetzbuch zur Gültigkeit des Eheabschlusses eines jeden Katholiken gefordert ist. Sie besteht im Normalfall darin, daß ein Katholik eine Ehe gültig nur schließen kann vor einem zur Trauung bevollmächtigten katholischen Priester, der den Ehewillen erfragt, und zwei Zeugen. Daran hat sich durch die Instruktion nichts geändert. Doch öffnet sie gleichsam einen Spalt breit die Tür zu einer etwas milderen Praxis. Ergeben sich nämlich aus dieser Formvorschrift Schwierigkeiten für den Abschluß einer Mischehe, dann soll der Bischof die Sache dem Apostolischen Stuhl vortragen – doch offensichtlich zu dem Zweck, damit Rom gegebenenfalls von der Formvorschrift in einem solchen Fall befreit. Der Vorschlag des Konzils ging in diesem Punkt einen Schritt weiter. Auch er wollte weiterhin die Gültigkeit der Mischehen grundsätzlich an die Beobachtung der kanonischen Form geknüpft wissen. Doch sah er vor, daß der Diözesanbischof selbst die Vollmacht erhielte, für den Fall großer Schwierigkeiten, die aus der Forderung der kanonischen Form für die Ehe entstünden, von diesem Gesetz zu dispensieren, ohne jedesmal in Rom vorstellig werden zu müssen. Es scheint, daß sich wenigstens für manche Länder gerade in dieser Frage der Form noch gewisse Möglichkeiten für die Neufassung des Mischehenrechtes finden.

Der schwierigste Punkt der Mischehenfrage jedoch ist die Sicherstellung des katholischen Glaubens des katholischen Partners und der Kinder. Was die Instruktion hier bringt, läßt sich kurz so zusammenfassen: Der Ton ist konzilianter, einige Erleichterungen werden gewährt, im wesentlichen bleibt alles wie zuvor. Es liegt nicht in der Macht der Kirche, davon abzugehen, daß der Katholik von Gott her die schwere Gewissenspflicht hat, seinen eigenen Glauben nicht zu gefährden und nach besten Kräften für die katholische Taufe und Erziehung aller seiner Kinder zu sorgen. Um sicher zu sein, daß diese schweren Pflichten klar erkannt und übernommen werden, verlangt die Kirche weiterhin vom katholischen Teil die sogenannten Kautionen, d. h. ein ausdrückliches Versprechen, diese Verpflichtungen zu erfüllen. In diesem Punkt stimmen die Normen der Instruktion mit den Vorschlägen des Konzils überein.

Was aber den nicht-katholischen Teil betrifft, so soll er gemäß der Instruktion eindeutig über Verpflichtung und Versprechen des katholischen Teils sowie über die katholische Eheauffassung überhaupt unterrichtet werden. Er soll „eingeladen werden, aufrichtig und offen zu versprechen, daß er all dem keinerlei Hindernisse entgegenstellen werde". Im Gegensatz zu früher und im Gegensatz zum Versprechen eines positiven Tuns des katholischen Teils wird also vom Nicht-Katholiken nur noch die Versicherung verlangt, daß er nichts dagegen einzuwenden habe. Kann er aber ein solches Versprechen mit seinem Gewissen nicht vereinbaren, dann wird der Bischof wiederum aufgefordert, die Sache dem Heiligen Stuhl vorzulegen. In dieser Hinsicht weicht die Instruktion von der Konzilsvorlage ab. Das Konzil verzichtete auf das Versprechen des nichtkatholischen Teils; es verlangte nur, daß er rechtzeitig über die Kautionen des katholischen Teils unterrichtet werde und daß „feststeht, daß er ihnen nicht widerstrebt".

Wie im bisherigen Recht sollen diese Versprechen in der Regel schriftlich erfolgen; doch kann nach der Instruktion der Bischof nun auch anders bestimmen. Das bringt eine spürbare Erleichterung, nicht sosehr gegenüber dem Kodex-Recht, sondern mehr gegenüber der Praxis der deutschen Diözesen, die zumeist in ver-

schiedenen Punkten über die Forderungen des Rechts hinausgingen.

Das sind in den wichtigsten Punkten die neuen Normen der Instruktion über die Mischehe. Die Mischehe bleibt weiterhin verboten; die Ehehindernisse bezüglich der Mischehen bleiben in ihrer alten Form bestehen; die Gläubigen werden nach wie vor gewarnt, die Gefahren nicht gering zu achten, welche die bekenntnisverschiedenen Ehen für ihren Glauben und für die innerste Einheit ihrer Ehen bringen. Wenn die Kirche trotzdem diese Erleichterungen festsetzt, so tut sie das, wie die Instruktion sagt, „in dem Wunsch und in der Absicht, um den heutigen Bedürfnissen der Gläubigen – nach so raschen und tiefgreifenden Umwälzungen im sozialen und familiären Leben – besser Rechnung zu tragen und um das gegenseitige Verhältnis von Katholiken und Nicht-Katholiken in einem stärkeren Bewußtsein der Liebe zu gestalten, wie es das Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils feierlich festgelegt hat."

Was soll man zu dieser Instruktion und ihrer Neuordnung der Mischehe sagen? Wie sie beurteilen? Ein jedes Urteil in so schwieriger Sache wird bedächtig vorgehen und daran denken müssen, daß die Kirche es auf jeden Fall vermeiden mußte – selbst auf die Gefahr des Eindrucks halber Maßnahmen hin –, durch eine Neuregelung dieses drängenden Problems zwar mit der einen Hand Spannungen zu den nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften aufzuheben, dabei aber mit der anderen Hand neue Spannungen vielleicht innerkirchlicher Art zu schaffen.

Und hier stellt sich sofort eine unvermeidliche Frage. Wir haben gesehen, daß die Instruktion „gewisse Fortschritte" brachte, wie auch protestantische Stimmen anerkannten, daß sie aber doch hinter „der allgemeinen Erwartung" (wenigstens in Mitteleuropa! Und nur dort?) und – was schwerer wiegt – hinter dem Konzilsvorschlag zurückblieb. Warum hat sich die „Kongregation für die Glaubenslehre" bei der Ausarbeitung dieser neuen Regelung nicht einfach an den Vorschlag des Konzils gehalten? Hier hatte sich doch die große Mehrheit der Bischöfe, auf deren Urteil es doch maßgeblich ankommt, auf einen Vorschlag geeinigt. Ist die Kongregation hier selbstherrlich und in Mißachtung der Meinung des Konzils vorgegangen?

Auf den ersten Blick könnte es so scheinen. Doch wäre dieser erste Eindruck falsch. Das Konzil hatte keine Mehrheit zustande gebracht, um eine bestimmte Neuordnung des Ehe- und Mischehenrechtes zu beschließen, sondern nur um einen bestimmten Vorschlag dem Papst zu übergeben, damit er dann diesem Vorschlag entsprechend, aber doch nach seinem Urteil die Neuordnung vornehme. Das hat der Papst getan. Seinen Entwurf legte er den Bischöfen vor. Die Verzögerung dieser Neuordnung und ihre Abschwächung gingen nicht zuletzt auf die Vorstellungen mancher Bischofskonferenzen, also der Bischöfe selbst zurück. Die kirchliche Situation und im besonderen die Situation der Mischehe sind eben in den Ländern sehr verschieden. Die Ansichten der Bischöfe über die heute notwendige Mischehenordnung sind recht unterschiedlich. Diese Wünsche und Bedürfnisse der Teilkirchen mußte eine Neuregelung der Mischehenordnung, die für die Gesamtkirche Geltung haben sollte, berücksichtigen und dementsprechend „Mittelwege" gehen. Es ist sicher, daß die Instruktion daher der einen Kirche zu weit geht, der anderen aber nicht weit genug. Die Ordnung der Mischehe ist eben nicht nur ein Anliegen der deutschen oder mitteleuropäischen Kirche. Eine Einführung von „Regionallösungen" wiederum brächte neue Probleme und Spannungen innerkirchlicher Art. Das muß man bedenken.

Zu bedauern ist freilich der Stil der Veröffentlichung dieses Dokumentes durch Rom. Die Bischöfe der Welt wurden in dieser wichtigen Sache nicht über das Ergebnis der Beratungen und den Inhalt der Instruktion unterrichtet, bevor diese Instruktion selbst veröffentlicht wurde. Sie waren wie alle anderen in der ersten Zeit auf Presseberichte angewiesen und mußten daher nicht-katholischen Anfragen, Kritiken und gewissen Mißdeutungen das Feld überlassen, ohne dazu begründet Stellung nehmen oder eine gemeinsame Erklärung herausgeben zu können.

Zu bedauern bleibt wohl auch, daß in der Instruktion nicht ein einziges Mal die regionalen Bischofskonferenzen als Ordnungsfaktor erwähnt werden. Eine nach Diözesen verschiedene Praxis in der Behandlung der bekenntnisverschiedenen Ehen erscheint heute nicht mehr möglich. Die deutschen Bischöfe trafen schon am 31. März in Freising zusammen, um über die neue Mischehenregelung und ein gemeinsames Vorgehen in der Mischehenpraxis zu beraten.

Zu wünschen bleibt schließlich, um eine Lösung dieses schwierigen Fragenkomplexes grundsätzlich zu erleichtern, daß die Ehe zwischen einem katholischen und einem nicht-katholischen Christen rechtlich nicht der Ehe zwischen einem Katholiken und einem (ungetauften) Nicht-Christen gleichgesetzt wird. Das wird schon im Konzilsvorschlag gewünscht. Die wesentliche Gleichsetzung beider Ehen in der rechtlichen Ordnung verletzt die getrennten Christen und vermengt in der Diskussion um die Mischehe und ihre rechtliche Ordnung Probleme, die besser getrennt behandelt und geordnet werden.

Über all den Wünschen und über aller Kritik, die man hierzulande gegenüber dieser Instruktion erheben kann und erhoben hat, sollte man aber doch auch in Deutschland nicht das Positive stillschweigend übergehen, das diese Instruktion uns gebracht hat. Man sollte nicht übersehen, daß sie im Gesamt positiv zu beurteilen ist. Die Regelung, die sie brachte, wäre noch vor wenigen Jahren kaum denkbar, ja selbst auf dem Konzil als Regelung des Konzils kaum erreichbar gewesen. Die Reformbedürftigkeit unserer Mischehenordnung wurde durch sie anerkannt. Und die Prinzipien, nach denen gemäß der Instruktion diese Reform zu geschehen hat, sind sachgerecht, offen und vielversprechend: Die realistische Einschätzung der veränderten Situation und der wirklichen Tatsachen bezüglich der Mischehen und die Prinzipien des Ökumenismus des Konzils. Freilich, der Vorschlag des Konzils hatte gewünscht, daß in der Neuordnung der Mischehe auch die Prinzipien der Konzils-Deklaration über die Religionsfreiheit mit ihren Konsequenzen zum Tragen kämen; davon ist leider in der Instruktion mit keinem Wort die Rede.

Und vor allem ist doch auch dies positiv zu bewerten: Die Instruktion will keine endgültige Lösung bieten. Die seelsorgliche und rechtliche Erfahrung soll zeigen, ob sich diese Regelung bewährt. Das sagt die Instruktion ausdrücklich. Das ist wohl auch der Grund, warum diese Ordnung „nur" in der Form einer Instruktion einer römischen Kongregation erlassen wurde und in dieser Übergangssituation mit all ihrer Vorläufigkeit nicht das größere Gewicht der in einem „Motu Proprio" beständiges Recht schaffenden päpstlichen Autorität eingesetzt wurde, wie es das Konzil gewünscht hatte. Es ist also jetzt die Zeit der Hirten und Seelsorger. Von ihren Erfahrungen und Vorstellungen, von der Praxis der Bischöfe in der Ausnützung der ihnen durch die Instruktion gegebenen Möglichkeiten und von der Praxis Roms in der Gewährung der angedeuteten Erleichterungen wird die zukünftige Entwicklung in der Mischehenordnung entscheidend abhängen. Ein Zurück aber kann es nach diesem Konzil und nach dieser Instruktion wohl kaum geben. Die Instruktion über die Mischehe ist ein erster Schritt, nicht das letzte Wort. Das innerkirchliche und auch das zwischenkirchliche Gespräch über die Mischehe wurde nicht abgeschlossen, sondern, auf eine neue Grundlage gestellt, neu angeregt.

Johannes Günter Gerhartz SJ

Das soziale Evangelium und die säkularisierte Stadt

Säkularisation als geschichtsphilosophischer und kulturdiagnostischer Begriff ist ein Produkt des 19. Jahrhunderts, bezeichnete aber ursprünglich einen rechtlichen oder rechtserheblichen Vorgang, d. h. den Entzug eines Eigentums, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Herrschaft. In diesem Sinn soll das Wort „säkularisieren" zum ersten Mal von dem französischen Gesandten Longueville während der Verhandlungen zum Westfälischen

Frieden gebraucht worden sein. Da die Liquidation der Stifte und Bistümer in einzelnen Fällen auch mit päpstlicher Sanktion geschah, war in diesem primär rechtlichen Verstand des Begriffs keine Rede von Illegitimität dieses Vorgangs. Erst seit 1803, als der Reichsdeputationshauptschluß den großen Raub am Recht und Eigentum der Kirche besiegelte, bekam der Begriff Säkularisation die Bedeutung von unberechtigter und unrechtmäßiger Usurpation. Im Gefolge des Kulturkampfs und dessen Forderung nach radikaler Verweltlichung der öffentlichen Kultur und Bildung wurde „Säkularisation" von einer Parole gewaltsamer Liquidation des Eigentums zu einem geschichtsphilosophischen und kulturdiagnostischen Begriff, wobei er neutralisiert und säkularisiert wurde. Ferdinand Tönnies, Mitglied der „Deutschen Gesellschaft für Ethische Kultur", meinte, die fortschreitende Verweltlichung sei ein wesentlicher Charakter der sozialen Entwicklung, die von der religiös gebundenen „Gemeinschafts"-form menschlichen Zusammenlebens zu einer emanzipierten, pragmatisch-rationalen „Gesellschafts"-form verlaufe. Diese soziologische Neutralität findet sich auch bei Max Weber, der den Säkularisierungsprozeß als eine fortschreitende Entzauberung der Welt beschreibt, ohne selbst Stellung dazu zu nehmen, der aber die Überzeugung hat, daß die entzauberte Rationalität der säkularisierten Zivilisation eine unabwendbare Entwicklung der abendländischen Geschichte ist[1].

Die Geschichte des Begriffs und dessen damit gegebene Ambivalenz veranlaßte die deutschen Theologen Friedrich Gogarten und Johannes Metz, mit der Unterscheidung zwischen „Säkularismus" und „Säkularisierung" diese Entwicklung theoretisch zu legitimieren und positiv zu bewerten. In einem ähnlich positiven Sinn spricht von Säkularisation auch der amerikanische Theologe Harvey Cox, dessen Buch „The Secular City" im letzten Jahr ein Bestseller in den USA wurde (100 000 verkaufte Exemplare) und viele, teils sehr heftige Diskussionen auslöste[2]. Cox verbindet die amerikanische pragmatische Tradition des „sozialen Evangeliums" von Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr mit den theologischen Aussagen Gogartens über die „Weltlichkeit der Welt". Das Außergewöhnliche dieses Buchs liegt in der engen Verknüpfung von Soziologie und Theologie, mit deren Hilfe Cox die soziologische Analyse von Tönnies und Weber fortsetzt, indem er Verstädterung (Urbanization) und Säkularisation verbindet. Von diesem Ansatz aus arbeitet Cox die folgenden vier Aspekte der heutigen großstädtischen und technopolitischen Welt heraus: 1. Die positive Bewertung der Säkularisation und ihre Verbindung mit der Verstädterung („Urbanization"); 2. Die Theologie der Kirche als eine Theologie der sozialen Revolution; 3. Die Transzendenzerfahrung des heutigen Menschen, und 4. Praktische Bemerkungen zur städtischen Kultur, zur „town-culture", in den USA, wobei die Kirche in der Rolle des „kulturellen Exorzisten" gesehen wird. Obwohl seine Ausführungen zu „Arbeit und Spiel", „Sex and Säkularisation" und „Die Kirche und die säkulare Universität" interessante und einsichtsvolle Beobachtungen vermitteln, kann am Folgenden auf diesen vierten Teil wegen seiner unmittelbaren Begrenzung auf die amerikanische Situation nicht näher eingegangen werden.

Zunächst versucht Cox die positive Bedeutung der Säkularisation, die von Säkularismus zu unterscheiden ist, herauszustellen, indem er den biblisch-christlichen Glauben an Schöpfung, Exodus und Sinaibund als den Ort ihres Ursprungs aufweist. Der Schöpfungsglaube betrachtet die Natur nicht als magisch oder numinos, sondern als Schöpfung Gottes, die von Gott unter die Herrschaft des Menschen gestellt wurde. Diese Entzauberung der Natur im Schöpfungsglauben ist die Voraussetzung für das Entstehen der Naturwissenschaften, die die Natur

1 Vgl. Hermann Lübbe, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (München 1965).

2 Harvey Cox, The Secular City (New York, Macmillan Company 1965) VIII, 276 S. (London, SCM Press). Vgl. auch: The Secular City, An Exchange of Views, in: Commonweal, LXXXIII, 189–190. Heft XXV von Christianity and Crisis (12. Juli 1965) wird gleicherweise der Diskussion dieses Buches gewidmet.

als ein Objekt der Forschung und Veränderung betrachten und dabei unser technopolitisches und städtisches Leben ermöglichen. Die Exodus-erfahrung setzt die Entzauberung der Natur in eine Entsakralisierung der Politik fort und ermöglicht politische Reformen und soziale Revolutionen dadurch, daß das herrschende Regime nun nicht mehr als unmittelbarer Ausdruck des Willens Gottes gesehen wird. Der Sinaibund bringt nach Cox zum Bewußtsein, daß kein menschlicher Wert mit dem transzendenten Jahwe identisch ist, und daß das Verbot von Götzenbildern ein Verbot jeglicher Verabsolutierung von menschlichen Wertbestimmungen und Systemen darstellt. Diese Entweihung der Werte braucht aber, wie Cox betont, ebensowenig zu einem anarchistischen Relativismus und Nihilismus zu führen, wie es mit der Entsakralisierung der Politik in der neuzeitlichen Demokratie geschah.

Da diese dreifache Säkularisation erst das Leben der technisierten Großstädte ermöglicht und erst in ihnen zu ihrer vollen Ausprägung kommt, wird sie von Cox mit der Verstädterung verbunden. Er veranschaulicht dies am Symbol der säkularisierten Stadt, als deren Gestalt ihr soziales, als deren Stil ihr kulturelles System bezeichnet wird. Die Gestalt der säkularisierten Stadt wird durch Anonymität und Mobilität bestimmt, wobei Anonymität nicht eine Entpersonalisierung des Menschen oder eine Befreiung von moralischen Konventionen bedeuten muß, sondern die Voraussetzung und Ermöglichung tieferer personaler Verhältnisse ist. Hier unterscheidet Cox eine „I-Thou" (Ich-Du) von einer „I-You" Beziehung. Diese „I-You" Beziehung ist ein Verhältnis der Partnerschaft und Mitarbeit, eine christliche Beziehung, in der der Mensch dem anderen nicht als ein „Du", aber auch nicht als ein „Es" begegnet, sondern als ein „You". Die Mobilität der säkularisierten Stadt darf nicht als Traditions- oder Wurzellosigkeit verstanden werden. In ihr sieht Cox vielmehr die Ablehnung jeder Verabsolutierung oder Sakralisierung einer bestimmten Stadt, Nation oder Konvention und damit die Bejahung der Universalität Jahwes. Sie ermöglicht es vor allem, daß die sozial Unterdrückten dorthin gehen können, wo sie einen höheren Wohlstand erreichen. Auch die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium wendet Cox auf die Anonymität und Mobilität an, um diese positiv zu bewerten.

Der Stil der säkularisierten Stadt, d. h. die Art und Weise, wie eine Stadt die ihr Leben tragenden Werte und Bedeutungen aufbaut und organisiert, ist pragmatisch und profan. Der Pragmatismus entspricht dem Typ der modernen Gesellschaft und wird durch ihre Stellung zur Wahrheitsfrage bestimmt. Cox spricht von drei Arten des Wahrheitsverständnisses, die in der Geschichte aufeinander folgten, wobei er das mythische Wahrheitsverständnis dem Stamm, das ontologische dem Dorf, und das funktionale der technologischen Stadt zuordnet. Der heutige Mensch fragt nicht, ob und was etwas ist, sondern wie etwas ist oder wie es funktioniert. Diese Art der Fragestellung ist nach Cox genuin biblisch, da der Hebräer nicht nach dem Wesen Gottes fragt, sondern nur danach, wie Jahwe gehandelt hat und handelt. (Cox scheint keine Schwierigkeiten darin zu sehen, daß in Israel zur Zeit des „Stammes" das funktionale Verständnis der technologischen Stadt herrschte und nicht das mythische, das doch für diese Zeit typisch sein soll.) Die traditionelle Theologie, so bemerkt Cox kritisch, verfehle deswegen die eigentliche Problemstellung des heutigen Menschen, weil sie immer noch davon ausgehe, daß der Mensch nach dem „tiefen Grund" (Tillich) des Lebens frage. Ohne auf eine universale oder endgültige Interpretation der Welt, des Kosmos und seines eigenen Lebens abzuzielen, stellt der Pragmatiker die Probleme konkret, isoliert sie und löst sie nacheinander. Er leugnet damit nicht die Sinnhaftigkeit des Lebens – er setzt diese vielmehr voraus –, will aber auf diese Weise jede Verabsolutierung seiner unmittelbaren Zwecke und Ziele vermeiden. Der moderne, in Nutzvorstellungen denkende Mensch sucht daher Antworten auf seine Lebensprobleme nicht mehr beim Priester, sondern beim Spezialisten, wie etwa beim Eheberater oder beim Psychotherapeuten.

Diese Nicht-Verabsolutierung der Werte und Ziele gehört auch zur Profanität, dem zweiten

Stilcharakteristikum der säkularisierten Stadt. Cox will damit auf die Tatsache hinweisen, daß der Horizont des heutigen Menschen auf das Irdische beschränkt ist, daß er sich also nicht am Jenseits, sondern am Diesseits orientiert. Dies wird von der Erkenntnis der kulturellen Anthropologie und der Wissenssoziologie bestätigt, daß der Mensch seine Werte und Bedeutungen als Projektionen seiner Gesellschaft selbst schafft. Zur biblischen Begründung führt Cox Genesis 2, 4 an, wonach Jahwe den Menschen die Tiere benennen läßt, weil er ihn zur Verantwortung und zur Herrschaft über die Welt und die Geschichte ruft. Aus diesem Grund sieht Cox im Pragmatismus und in der Profanität die Voraussetzungen der heutigen pluralistischen Gesellschaft. Auch hier werde nämlich der Mensch vor die Verantwortung für seine Welt und die Geschichte gestellt, weil man nicht mehr ein absolutes Ideal, sondern die menschliche Person selbst als den Träger des Sinnes der Geschichte betrachte.

Der Ausgangspunkt jeder Theologie der Kirche muß nach Cox eine Theologie der „sozialen Revolution" sein. Damit lehnt er jene schizophrene Meinung ab, nach der es den für die Welt als Welt engagierten Christen, aber die nicht für die Welt als Welt engagierte Kirche gibt. Die Kirche ist vor allem eine für die Welt verantwortlich-antwortende Gemeinschaft. Ihre Aufgabe ist es, das Handeln Gottes in der Welt, das nach Cox in den „historischen" Ereignissen der sozialen Revolution geschieht, zu erkennen und mit ihm mitzuarbeiten. Die Kirche muß also in ihrem Leben und ihrer Theologie fragen: Wo und wie handelt Gott jetzt in der Welt? Welche soziale Revolution will er? Sie darf daher eine Theologie der Geschichte nicht als Theologie der Vergangenheit treiben, sondern muß sich durch eine Theologie des jetzigen Handelns Gottes in der Welt führen lassen. In ihrer Tradition des Strebens nach sozialen Reformen und Utopien wird die säkularisierte Stadt für Cox zum Symbol des Reiches Gottes, das in Jesus angebrochen und noch jetzt ständig im Kommen ist. Für Cox hat nämlich Christus nicht eine gegenwärtige oder zukünftige, sondern eine sich geschichtlich realisierende Eschatologie verkündigt. Cox glaubt in der säkularisierten Stadt deswegen ein Symbol des Reiches Gottes und seines Kommens sehen zu können, weil sie eine pluralistische Gesellschaft fordert und ermöglicht, und weil sie den Menschen zum verantwortlichen Handeln und Mitwirken in der sozialen Revolution ruft.

Die Kirche darf sich daher, so betont Cox, nicht so sehr als Institution betrachten, sondern muß sich als das Volk Gottes verstehen, das dem Ruf des in der sozialen Revolution kommenden Reiches Gottes folgt. In diesem Prozeß des Kommens des Reiches Gottes hat die Kirche drei Funktionen: Kerygma, Diakonia und Koinonia – Verkündigung, Dienst und gesellschaftliche Verantwortung. Im Kerygma der Kirche wird verkündet, daß eine Revolution im Gang ist, deren Hauptphase schon hinter uns liegt. Die Kirche verkündet, daß Jesus durch seinen Sieg über die Mächte und die Gewalten dem Menschen wieder die Möglichkeit gegeben hat, Erbe und Meister der Welt zu werden. Unter diesen Mächten und Gewalten versteht Cox alles, was in einer Kultur oder einer Gesellschaft gegen soziale Reform, Weltfrieden und menschliche Freiheit streitet. Der Christ dürfe daher nicht mehr fragen: Kann ein Atomkrieg verhindert werden? Ist Rassengerechtigkeit überhaupt möglich? Nach seinem Glauben bestimmt ja kein unabwendbares Fatum das Schicksal des Menschen und seiner Geschichte, sondern das sieghafte Handeln Gottes in Christus. Das Evangelium verkündigt, daß der Christ auf Grund seiner adoptiven Gottessohnschaft über die Welt und ihre Probleme nicht nur herrschen soll, sondern auch herrschen kann, und daß die Geschichte, in der er steht, nicht die Tage vom Karfreitag bis Ostersonntag, sondern die Epoche vom Ostersonntag bis zum letzten Tag umspannt. Daher muß der Christ in der Macht, die ihm Christus erworben hat, für das Sichtbarwerden und das Kommen des Reiches mitwirken und mit den andern zusammenarbeiten. Dieses Handeln des Christen gründet in seinem Glauben, daß Jesus der Sieger ist und sein wird. Die diakonische Funktion der Kirche besteht sodann darin, Spaltungen in der Gesellschaft zu beseitigen. Da diese

Spaltungen nur auf der Grundlage der Gesellschaft überwunden werden können, ist dazu die Diakonia der Kirche als Gemeinschaft notwendig. Mit der Koinonia-Funktion der Kirche ist schließlich ihre Verantwortung in der Stadt gemeint. Diese Verantwortung ist eine sichtbare Demonstration dessen, was die Kirche in ihrem Kerygma sagt und worauf sie in ihrer Diakonia hinweist. Diese Funktion ist ein Zeichen der Hoffnung der Kirche und ihrer Beweglichkeit auf neue Situationen und Institutionen hin.

Bei der Behandlung seines Hauptanliegens – die Kirche als Partner Gottes beim Aufbau des Reiches Gottes – kommt Cox auch auf das Problem der Transzendenzerfahrung des heutigen Menschen zu sprechen. Indem der Mensch erkennt, daß Natur, Politik oder gesellschaftliche Ordnungen nicht göttlich sind, erfährt er Gott in seiner absoluten und schlechthinnigen Transzendenz. Diese Transzendenzerfahrung geschieht für Cox nicht primär in der Begegnung mit dem Mitmenschen, sondern in der „sozialen Revolution", wo Gott als ein verborgenes „You", als Partner erfahren wird. Denn obwohl der Christ in der sozialen Revolution auf Hindernisse stößt, die seiner Verfügungsgewalt entzogen sind, und obwohl er immer wieder der scheinbaren Erfolglosigkeit solcher Revolutionen inne wird, weiß er doch aus der Erfahrung seines Glaubens um den schließlichen Erfolg, da auch die Exodus-Revolution und die Auferstehung gegen allen Anschein und gegen alle Hindernisse geschehen sind. Daher erfährt der Christ auch jetzt in der Überwindung aller Hindernisse bei seinem Einsatz für die soziale Revolution den transzendenten Sieg Christi und die Macht Gottes. In dieser Transzendenzerfahrung begegnet er Gott als einem verborgenen Partner, der durch seine Anwesenheit und durch seine Macht die soziale Revolution hervorbringt und zum Erfolg führt. Deswegen soll der Christ, so folgert Cox, nicht so sehr eine direkte Begegnung mit Gott suchen, sondern mehr nach sozialer Gerechtigkeit streben; denn Gott ist nur dort, wo soziale Liebe ist.

So beeindruckend dieser Entwurf ist und so viel Lobenswertes man an ihm findet, so müssen doch einige kritische Fragen gestellt werden. Ist der heutige Mensch in seinem Wahrheitsverständnis so pragmatisch, wie es Cox behauptet? Er sieht sicher richtig, daß unsere nachmetaphysische Zeit nicht das vor-metaphysische Denken Heideggers, sondern ein „politisches Denken" braucht. Aber ist dieses Denken identisch mit einem bloßen Pragmatismus oder Funktionalismus? Da Cox die Wahrheit pragmatisch versteht, scheint er folgerichtig zu meinen, Säkularisation sei schon deswegen gut und wahr, weil sie heute adäquat existiert und funktioniert. Ebenso unvermittelt sucht er oft zwischen einem biblischen Zitat oder einem biblischen Ereignis und der heutigen Säkularisation eine Parallelität aufzuzeigen, ohne die exegetischen Nuancen und Schwierigkeiten zu berücksichtigen und ohne auf die Grenzen einer solchen Übertragung zu achten. Wird der heutige Mensch damit zufrieden sein? Macht nicht Cox zu Unrecht den Pragmatismus des Menschen auf der Straße zum Kriterium der Wahrheit und des Strebens nach Wahrheit? Impliziert nicht etwa die abstrakte und komplexe Forschung der theoretischen Physik und Mathematik ein Suchen nach Wahrheit, das nicht bloß unmittelbar funktional orientiert ist, sondern nach tieferen Begründungen und einem umfassenden Sinn strebt? Zum Verständnis der heutigen Welt scheint eine theologisch tiefere Begründung und Bewertung der Säkularisation und der Verstädterung nötig zu sein.

Ohne daß die Ergebnisse des Buches von Cox abgelehnt werden sollen, müssen daher zwei Fragen zur Problematik seiner Argumentation gestellt werden. Erstens: Cox setzt in seiner Entnuminisierung der Welt Gott als den ganz Anderen, den ganz Transzendenten voraus. Wie kann aber dieser so ganz andere Gott in der Geschichte handeln? Wie kann das Reich Gottes mit der sozialen Revolution der säkularisierten Stadt so eng verbunden werden, wenn dieser Gott so „entweltlicht" ist? Die einzige Begründung dieser Verbundenheit sieht Cox darin, daß das Reich Gottes mit der Person Jesu schon angebrochen ist. Damit wird aber das Problem nicht gelöst, sondern nur auf die Christologie verlagert. Über die Natur des

Reiches Gottes wird nichts ausgesagt; denn die Frage bleibt, ob dieses Reich Gottes oder die sich realisierende Eschatologie eine „entweltlichte" oder „weltliche" Eschatologie sei. Leider behandelt Cox diese Problematik, wieweit dieses Reich in oder außerhalb der Geschichte ist, in Bezug auf die konsequenten Implikationen seines Gottesbegriffs nicht. Zweitens: Kann Eschatologie in eine Fortschrittsidee umgesetzt oder säkularisiert werden? Während die christliche Eschatologie ein in die Geschichte einbrechendes, ihr transzendentes, „heterogenes" Ereignis meint, entwirft die Fortschrittsidee die Zukunft von einem der Geschichte immanenten und sich entwickelnden Prinzip aus. Wieweit kann die säkularisierte Stadt mit ihrem Streben nach einer sozialen Utopie ein adäquates Symbol des Reiches Gottes sein? Diese Frage kann nicht einfach mit dem Hinweis auf die sich realisierende Eschatologie Jesu beantwortet werden, wie es Cox versucht. Wird nicht durch das Symbol der säkularisierten Stadt und ihrer optimistischen Selbstbehauptung des Menschen diese sich realisierende Eschatologie als eine innerweltliche, in der Geschichte sich entwickelnde Realität verstanden? Worin wird das transzendente, heterogene Element veranschaulicht und angedeutet? Daß das Reich Gottes sich allmählich verwirklicht, bedeutet nicht nur eine zeitliche Bestimmung des Unterschiedes von einer sofortigen gegenwärtigen oder zukünftigen Eschatologie, sondern ist auch eine qualitative Aussage über die Natur des Reiches Gottes und seinen Ursprung. Es wäre also wünschenswert gewesen, daß Cox uns dieses Problem im Hinblick auf das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Freiheit beim Aufbau des Reiches Gottes näher bestimmt und deutlicher erhellt hätte.

Francis P. Fiorenza

Konfession und Bücherlesen

Kann die Konfessionszugehörigkeit als Bestimmungsfaktor für den Büchermarkt angesehen werden? Diese die Verkaufsleiter von Verlagen interessierende Frage ist statistisch bislang nur wenig untersucht worden. Zwar wußte man immer schon, daß katholische Verlage ein konfessionell bestimmtes Einzugsgebiet von Lesern haben und andere sich eben deswegen, weil die Unternehmen als katholisch bekannt sind, von ihnen fernhalten. Erstmals ist auf der Buchhändlertagung in Königshofen von Dr. Ludwig Muth im Verlag Herder gewissenhaftes Material zusammengestellt worden. Es ist unter vieler Rücksicht aufschlußreich und ist ein Beitrag zur Spezialisierung der Diskussion um das „katholische Bildungsdefizit", dessen Tatsache heute von niemand mehr bestritten wird. Bildungsdefizit und Leserdefizit stehen natürlich in einem engen Zusammenhang, wobei die Frage der Priorität nicht immer ganz leicht zu entscheiden ist. Immerhin ist man geneigt anzunehmen, daß die Schulbildung eher für die Wahl der Lektüre verantwortlich ist als umgekehrt.

Das Allensbacher Institut für Demoskopie hat das Material seiner Archive auswerten lassen. Ihm entstammen auch die folgenden Zahlen. Eine der interessanten Fragen lautete:

Frage: Lesen Sie manchmal ein Buch, oder schlagen Sie etwa in einem Lexikon nach oder kommen Sie eigentlich nie dazu, ein Buch zu lesen oder anzusehen?

	Protestanten	Protestanten, die zur Kirche gehen:			
	insgesamt	regelm.	unregelmäßig	selten	nie
Lese häufiger	26%	26%	26%	23%	32%
Ab und zu	37%	31%	38%	40%	34%
Nein, nie	37%	43%	36%	37%	34%
	100%	100%	100%	100%	100%

	Katholiken	Katholiken, die zur Kirche gehen			
Lese häufiger	23%	22%	23%	25%	31%
Ab und zu	34%	30%	40%	39%	31%
Nein, nie	43%	48%	37%	36%	38%
	100%	100%	100%	100%	100%

Zunächst ist der Unterschied zwischen den Protestanten, die nie ein Buch lesen und den Katholiken, die sich gleich verhalten, augenfällig. 6 % ist recht erheblich. Vergleicht man die regelmäßigen Kirchgänger und die, die selten oder nie zur Kirche gehen, hinsichtlich ihrer Lesegewohnheiten, so zeigt sich, daß die „Abständigen" mehr lesen als die „praktizierenden" Katholiken oder Protestanten. Den ursächlichen Zusammenhang zu eruieren, erlauben die Zahlen nicht.

Das Minus von 6 %, das sich unter den katholischen Buchlesern findet, zeigt sich auch bei den katholischen Buchkäufern. Die Übersicht des Allensbacher Instituts ergab folgendes:

Bücherkauf	Protest.	Kathol.
Potentielle Buchkäufer	53 %	47 %
Übrige Bevölkerung	47 %	53 %
	100 %	100 %

Für die katholischen Verlage sind solche Zahlen nicht nur interessant, sondern sogar existenzerhellend. Mit Recht schreibt Ludwig Muth in seinem Tagungsbericht dazu: „Das durchgängige Defizit von 6 % sowohl bei den Buchlesern als auch bei den Buchkäufern ist für den katholischen Buchmarkt durchaus erheblich, da die Katholiken in der Bundesrepublik schon rein zahlenmäßig in der Minderheit sind. Es gibt demnach in Deutschland 3,2 Millionen katholische Buchleser und 2,9 Millionen katholische Buchkäufer weniger als protestantische Buchleser und Buchkäufer". Es kann daher nicht verwundern, wenn selbst renommierte katholische Verlage neben ihrer wertvollen Produktion auch Massenartikel weniger hohen Niveaus (um es gelinde auszudrücken) herausbringen müssen, um die materielle Grundlage für das Anspruchsvolle zu erhalten. An sich ein bedauerlicher Zustand.

Protestanten kaufen stärker teure Bücher als Katholiken (12 % : 10 %) und erheblich mehr Taschenbücher (20 % : 16 %).

Der relative Unterschied zwischen Katholiken und Nichtkatholiken bräuchte nicht sonderlich zu erschrecken. Er ließe sich vielleicht durch den unterschiedlichen Sozialstatus zwischen beiden erklären. Das Gefälle zwischen „guten" Katholiken und „Taufscheinkatholiken" gibt jedoch zu ernstem Nachdenken Anlaß. Wenn die „Randkatholiken" erheblich mehr lesen als die „treuen Kirchgänger", so ist das für die Pastoral wohl ein Hinweis. Er betrifft sowohl den Gegenstand und die Form der Verkündigung als auch die Frage, ob die Seelsorge den Menschen von heute nicht in einem sehr viel stärkeren Maß an die Wirklichkeiten dieser Welt heranführen muß, als das ehedem geschehen ist.

Der katholische Buchhandel und die ihn beliefernden katholischen Verlage hatten aus ihrer Tradition heraus ursprünglich eine homogene und begrenzte katholische Käufer- und Lesergemeinde. Auf eine etwas simple Formel gebracht, ließe sich für die Jahrhundertwende etwa feststellen: Katholische Verlage produzierten für katholische Leser und katholische Leser kauften in katholischen Buchhandlungen. Unter diejenigen, die nicht in katholische Buchhandlungen gingen und infolgedessen auch als potentielle Käufer katholischer Literatur nicht in Frage kamen, gehörten natürlich auch die zahlreichen nicht praktizierenden, aber am Buch interessierten Katholiken. Sie wurden von der katholischen Literatur nicht mehr erreicht. Zu einem Teil hing das wohl damit zusammen, daß die katholischen Verlage als solche etikettiert waren und die Buchhandlungen oft eine gar zu penetrant katholische Atmosphäre ausstrahlten, die es auch einem guten Katholiken nicht immer ganz leicht macht, sie zu betreten. Von einem katholischen Verlag erwarteten aber auch die Katholiken selbst, daß man die bei ihm erscheinenden Werke unbesehen „auch Kindern und Jugendlichen in die Hand geben" könne. Gegen dieses primitive Mißverständnis hat schon Karl Muth in den zwanziger Jahren angehen müssen. Der durch dieses Vorurteil geforderte Mangel an Differenziertheit brachte es mit sich, daß die eigentlich bewegenden Probleme der Zeit nicht oder nur verhüllt oder nur apologetisch behandelt werden konnten.

Neuere differenzierte Untersuchungen, die der Verlag Herder für sein eigenes Käuferfeld angestellt hat, ergeben eine erhebliche Verschiebung. Es werden Käuferschichten erreicht, die

früher von den aus dem profiliert katholischen Verlag erscheinenden Veröffentlichungen nicht berührt wurden. Gerade unter den „abständigen" Katholiken hat sich der Leserkreis erheblich erweitert. Diese Tatsache läßt die Frage nicht ganz abwegig erscheinen, ob „Abständigkeit" tatsächlich das ist, was man sich gemeinhin darunter vorstellt: „Unglaube", „Gleichgültigkeit", „Kirchenfeindlichkeit", oder ob sie nicht eher eine psychische Schwierigkeit gegenüber den tatsächlich gelebten Formen des praktizierenden Christentums bedeutet. Aber auch das Feld der nichtkatholischen Leser und Käufer ist erheblich erweitert worden. Man kann die katholische Verlagstätigkeit, wenn sie es versteht, für die genannten Schichten attraktiv zu werden, als eine Präsentsetzung katholischen Geistes in der nichtkatholischen Welt ansehen. Freilich bedarf es dazu einer qualifizierten, jedermann befriedigenden Produktion.

Den Erfolg verdankt der genannte Verlag seiner Marktanalyse nach vor allem seiner wissenschaftlichen Produktion, seinen Sachbüchern und seinen Taschenbüchern.

Andererseits wird festgestellt, daß die ehemals kompakte katholische Leser- und Käufergemeinde sich aufzulösen begonnen hat. Man kauft als Katholik nicht mehr ausschließlich in katholischen Buchhandlungen oder vorzugsweise katholische Verlagswerke. Katholische Buchhandlungen verlieren vom Sortiment her ebenfalls ihre katholische Exklusivität. Das macht sie bei manchen Käufern suspekt, für die meisten aber glaubwürdiger und einladender. Natürlich will man in ihnen auch die qualifizierte katholische Buchproduktion, zumal die theologische, aszetische und katechetische in ziemlicher Lückenlosigkeit stets präsent finden, aber man möchte jedes zu diesem Genre nicht gehörende Buch nicht erst bestellen müssen, sondern einsehen und kaufen können. Auch das Übermaß an religiöser (und oft minderwertiger) Kunst belastet den Verkauf eher, als daß es ihn fördert.

Die wachsende Offenheit des Katholizismus zeigt sich aber auch darin, daß katholische Autoren sich nicht gehindert fühlen, ihre Werke bei nichtkatholischen Unternehmen verlegen zu lassen. Dies kann man vom Standpunkt des katholischen Verlegers aus bedauern. Man muß sich aber doch im klaren darüber sein, daß die Streuung des katholischen Gedankens auf diese Weise an Umfang erheblich zunehmen kann.

Die Verhaltens- und Verbrauchergewohnheiten der Katholiken scheinen sich – das wird durch die zunehmende Beobachtung dieses Problems immer deutlicher – von denen der Nichtkatholiken nicht wenig zu unterscheiden. Genauere Untersuchungen für weitere Gebiete wären interessant und notwendig. Man wird sich bei der Interpretation der Fakten davor hüten müssen, Konfession und Gewohnheit gar zu schnell in einen ursächlichen Zusammenhang zu bringen. Das Geflecht der Ursachen ist viel zu komplex, als daß vorschnell eine einzige für das Ganze verantwortlich gemacht werden könnte. Man wird jedoch den Einfluß der Konfessionsgebundenheit auf die Lebensgewohnheiten – hier die des Lesens und der Bildung – nicht als gering und gleichgültig ansehen dürfen.

Der Verlag Herder mag zum Schluß noch einmal als Beispiel für das katholische Verlagswesen überhaupt dienen. Auf der evangelisch-katholischen Buchhändlertagung in Tutzing 1964 wurde aus dem Allensbacher Material auch eine Untersuchung über die Verbreitung der „Herderlexika" vorgelegt. Sie ergab, daß jeder zweite Besitzer eines Herderlexikons evangelisch ist. Von den „Freunden des Hauses Herder", d. h. denjenigen, die Herderbücher lesen oder besitzen, waren immerhin zwei Fünftel evangelisch. Dieses Ergebnis warnt zumindest davor, die üblichen Seelsorgemittel (Predigt, Katechese, Traktätchenliteratur, Massenkommunikationsmittel) gegenüber dem Buch, das eine viel intensivere Beschäftigung und damit einen qualifizierteren Menschen verlangt, einseitig zu überschätzen. Karl Erlinghagen SJ

BESPRECHUNGEN

Konzil

Konzilsdekrete Bd. 1–4. Recklinghausen: Paulus Verl. 1966. 178, 121, 77 u. 175 S. Kart. 8,80; 7,80; 5,80; 8,80.

Nachdem die in der vierten Sitzungsperiode verabschiedeten Dokumente noch immer nicht in den „Acta Apostolicae Sedis" in ihrer definitiven Form erschienen sind, was auch die Voraussetzung für eine amtliche deutsche Übersetzung ist, hat der Paulus-Verlag die Nachfrage nach einer Sammlung aller Konzilstexte fürs erste zu befriedigen gesucht. Die Reihe ist systematisch, nicht chronologisch geordnet. Der erste Band enthält die Texte zu Fragen des Glaubens, der kirchlichen Ordnung und des Gottesdienstes. In den drei anderen Bänden folgen „Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Nichtkatholiken" (mit der Erklärung über die Religionsfreiheit, die in den letzten Band gehörte, und, völlig unverständlich, mit dem Dekret über die [katholischen!] Ostkirchen), „Lebensfragen der Priester- und Ordensleute" und „Der Christ in der Welt". Die elf Dokumente der vierten Sessio sind in der zum Teil noch fehlerhaften ersten Übersetzung wiedergegeben, die vom Konzilspresseamt ausgegeben und von der Katholischen Nachrichtenagentur in Deutschland verbreitet wurde. Leider hat man versäumt, die KNA-Fassung mit dem römischen Text zu vergleichen. Sonst wäre nicht auch hier der wichtige letzte Satz von Nr. 13 der Erklärung über die Religionsfreiheit verstümmelt wiedergegeben. Richtig muß es heißen: „Zugleich haben die Christen, wie die übrigen Menschen, das bürgerliche Recht, daß sie in ihrer Lebensführung nach dem Gewissen keine Behinderung erfahren. Also besteht eine Übereinstimmung zwischen der Freiheit der Kirche und jener Religionsfreiheit, die für alle Menschen und Gemeinschaften als ein Recht anzuerkennen und in der juristischen Ordnung zu verankern ist." Solche Mängel beweisen nur um so dringender die Notwendigkeit einer baldigen offiziellen Ausgabe. *W. Seibel SJ*

Reuter, Heinrich: *Das II. Vatikanische Konzil.* Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse. Köln: Verlag Wort und Werk 1966. X, 112 u. 378 S. Halblw. 24,80.

Das Buch des Kölner Verlags vereinigt eine knappe Chronik mit dem vollständigen Text der 16 Konzilsdokumente. Die Chronik gibt einen gedrängten, aber ausreichend vollständigen und gut gegliederten Überblick über Vorgeschichte und Verlauf des Konzils. Die „strenge Begrenzung auf die wesentlichen Fakten und die Schwerpunkte der Entwicklung" (108) ließ Kommentare oder Deutungsversuche von vornherein nicht zu. Auch der Bericht selbst ist wohltuend sachlich und ausgewogen. Die Bedeutung der „Konservativen" wird durchaus gesehen (49/50), ihre Aktionen werden sogar eher verharmlost als aufgebauscht. Die „Krise" im Oktober 1964 etwa war wesentlich ernster, als es hier scheint, und die damalige amtliche Stellungnahme, die von „völlig unbegründeten Vermutungen über nichtbestehende Manöver" sprach, hätte nicht ohne kritischen Hinweis auf den wirklichen Sachverhalt wiedergegeben werden dürfen (65/66). – Die Dokumente sind in derselben (KNA-)Fassung abgedruckt wie in der Ausgabe des Paulus-Verlags. Das dort Vermerkte gilt deswegen auch hier.

Im Ganzen besitzen wir mit diesem Band die bisher handlichste Konzilsdokumentation. Er kann deswegen bis zum Erscheinen des amtlichen Textes gute Dienste leisten.

W. Seibel SJ

Helbling, Hanno: *Das Zweite Vatikanische Konzil.* Ein Bericht. Basel: Reinhardt 1966. 235 S. (Begegnung. 10.) Kart. 12,80.

Man nimmt Konzilsbücher von Journalisten – Helbling war von Beginn der ersten Sessio an Konzilskorrespondent der Neuen Zürcher Zeitung – immer mit einer gewissen Skepsis zur Hand. Die Versuchung liegt zu nahe, einfach die während des Konzils geschriebenen Berichte unter einem neuen Titel ein zweites Mal zu veröffentlichen. So berechtigt eine solche Methode sein mag, solange es nur um eine Pressedokumentation geht, so fehlerhaft wäre es, auf diese Weise ein Gesamtbild entwerfen zu wollen. Der Stellenwert des Einzelereignisses ist für den Tagesjournalisten kaum faßbar. Man muß das Ganze vor sich haben, um die richtigen Perspektiven zu erkennen.

Helblings Buch verdient schon deswegen Beachtung, weil er solchen Versuchungen nicht nachgab, sondern vom Blickpunkt des Konzilsendes her einen neuen Bericht geschrieben hat, in dem er ein knappes, aber vollständiges Bild der Konzilsjahre zeichnet. H. ergreift nicht Partei, setzt aber überall Akzente, scheidet Wesentliches von Randerscheinungen, versucht zu deuten und zu ordnen. Das in der Konzilsberichterstattung so häufige Freund-Feind-Schema sucht man bei ihm vergebens. Er ist stets bemüht, allen Seiten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wie wenig sich Helbling von vorgefaßten Meinungen oder gängigen Parolen beeindrucken läßt, sieht man – um nur ein Beispiel zu nennen – an seinem Urteil über Papst Paul VI. Für ihn hat der Nachfolger Johannes' XXIII. dessen Konzilsidee nicht verwässert oder abgebogen, sondern in wachsender Sicherheit sinngetreu vollendet – ein Urteil, dessen Sachlichkeit wohltuend absticht von dem, was man noch heute bei katholischen und evangelischen Autoren lesen kann. Mag man auch nicht mit jeder Akzentsetzung einverstanden sein – so sind wohl die Debatte und die Abstimmung über das erste Offenbarungsschema (November 1962) in ihrer überragenden Bedeutung für den gesamten Konzilsverlauf nicht genügend hervorgehoben –, im Ganzen gehört Helblings Buch in die erste Reihe der bisherigen Konzilsliteratur. *W. Seibel SJ*

PLATE, Manfred: *Weltereignis Konzil.* Darstellung, Sinn, Ergebnis. Freiburg, Basel (u. a.): Herder 1966. 352 S., 78 Abb. im Text. Lw. 19,80.

Weit mehr als Helblings Bericht steht diese „Einführung in das Konzilsgeschehen", wie Plate, Redakteur am Freiburger „Christlichen Sonntag", sein Buch nennt, noch unter dem unmittelbaren Eindruck der Tagesereignisse. Eine kurze, stichwortartige Chronik (13–83), drei Kapitel über das Konzilsgeschehen als Ganzes („Das Ereignis Konzil", „Die Rolle der Freiheit", „Der Einfluß der öffentlichen Meinung") sowie sechs Kapitel über die Entstehungsgeschichte, den Inhalt und den Sinn der einzelnen Dokumente wollen dem Leser „Information und Erschließung von innen her" bieten.

Obwohl Plate umfassend informiert und zum Teil beachtenswerte Kommentare gibt, wird das Konzil doch zu sehr in den Kategorien eines Machtkampfes zwischen der (konservativen) Kurie mit ihrem Anhang und der (fortschrittlichen) Konzilsmehrheit gesehen und dadurch schon vom Ansatz her in eine falsche Perspektive gestellt. Weder war „die Kurie" einfachhin ein geschlossen konzilsfeindlicher Block (die Behauptung, die Kurie sei dem Konzil „von Anfang an nicht wohlgesonnen" gewesen und habe „in allen seinen Phasen, bis in die Schlußtage hinein, die Reformbeschlüsse abzuschwächen" versucht [119], ist in dieser Verallgemeinerung ebenso falsch wie die Meinung, die nordamerikanischen Bischöfe seien bei Konzilsbeginn „fest entschlossen gewesen, allen Neuerungen der liturgischen Bewegung, von denen sie gehört hatten, energisch entgegenzutreten" [94]), noch kann die Konzilsmehrheit unnuanciert als „fortschrittlich" im gängigen Sinn dargestellt werden. Das Konzil war außerordentlich vielschichtig. Die Grenze zwischen Befürwortern und Gegnern wechselte von Thema zu Thema und ging quer durch alle Fronten. Auch die Minorität hatte eine providentielle Aufgabe, und die meist fast einstimmig verabschiedeten Dokumente sind kein Sieg der Mehrheit über die Minderheit, sondern in gemeinsamer Überzeugung verantwortete Entscheidungen.

Der Bericht selbst ist zuverlässig, soweit er sich auf die vom Konzilspresseamt ausgegebenen Nachrichten stützen kann. In Einzelfragen benutzt er jedoch nicht immer die reichen Quellen, die uns heute bereits zur Verfügung stehen. So war etwa die Petition vom 19. 11. 1964, mit der man vom Papst eine Abstimmung über das damalige Schema von der Religionsfreiheit zu erreichen suchte, nicht von „rund 1000 Konzilsvätern" (S. 66 und 137) unterzeichnet, sondern nur von 441, wie Helbling (S. 156) richtig vermerkt. – Damit soll der Wert des Buches mit seinen umfassenden Informationen und den recht guten Kommentaren nicht geschmälert werden. Es wäre aber an der Zeit, über die vereinfachenden Schemata des Tagesjournalismus hinauszukommen und sich um einen Zugang zum eigentlichen Wesen des Konzils mit seiner Leistung und seinen Grenzen zu bemühen.

W. Seibel SJ

Karl RAHNER, Oscar CULLMANN, Heinrich FRIES: *Sind die Erwartungen erfüllt?* Überlegungen nach dem Konzil. München: Hueber 1966. 132 S. (Theologische Fragen heute. 7.) Kart. 4,80.

Der Titel des Bändchens gibt das Thema des Vortrags wieder, den O. Cullmann am Ende der vierten Sitzungsperiode hielt und der hier neben einem Aufsatz von K. Rahner („Was wurde erreicht?") und H. Fries („Sind die Christen einander näher gekommen?") wiedergegeben ist. Rahner und Cullmann befassen sich mit der Gesamtproblematik des Konzils oder doch wenigstens der vierten Sessio, Fries hebt die ökumenische Bedeutung des Konzilsgeschehens und der Konzilstexte heraus. In der Beurteilung des Konzils sind alle drei Autoren von Enthusiasmus wie von Skepsis gleich weit entfernt. Nach Rahners Überzeugung hat sich „die Kirche nach besten Kräften den Fragen gestellt, die ihr heute aufgegeben sind", ohne daß das Konzil schon die Aufgabe hätte erfüllen können, die jetzt der ganzen Kirche „neu und drängend auferlegt" ist (20). Cullmann sieht den eigentlichen Erneuerungsimpuls in der „biblisch-heilsgeschichtlichen Durchdringung des katholischen Glaubens" (59). Er wendet sich in gleicher Weise gegen „falsche ökumenische Sentimentalität", die noch Trennendes übersehen möchte, wie gegen „die prinzipielle Opposition gegen die Annäherung" (63). Aufs Ganze gesehen wurden für ihn „die Erwartungen, soweit es nicht Illusionen waren, und abgesehen von Einzelpunkten, erfüllt und in vielem sogar übertroffen" (65). Fries betont mit Recht die Notwendigkeit einer umfassenden Zusammenarbeit der Kirchen und Konfessionen jenseits jedes „falschen Konkurrenz- und Prestigegedenkens" (130). – Zwar ist Cullmanns Vortrag bereits mehrmals veröffentlicht, und Rahners Stellungnahme ist aus vielen Vorträgen und Aufsätzen allseits bekannt. Dennoch ist es von Vorteil, in dieser Zusammenstellung die Meinung der drei Theologen vergleichen und ihre weitgehende Übereinstimmung feststellen zu können. *W. Seibel SJ*

Werkausgaben

Schiller, Friedrich: *Werke in drei Bänden.* Unter Mitarbeit von G. Fricke hrsg. von Herbert G. Göpfert. München: C. Hanser 1966. Zus. 2428 S. Lw. 24,–.

Die ersten deutschen Klassikerausgaben des Hanser Verlags erschienen ein Jahr nach dem Krieg. Eine zweite Phase verlegerischer und editorischer Arbeit setzte 1958 ein mit den textkritisch besorgten und kommentierten Ausgaben von Schiller und Kleist. Mit der vorliegenden Schiller-Ausgabe treten die Hanser-Klassiker-Ausgaben in ihre dritte Phase: sorgfältige Darbietung des Textes mit knappen Erläuterungen zu niedrigem Preis. Die drei Bände enthalten alle Dramen samt den Vorreden, den größten Teil der Gedichte, alle Erzählungen, die wichtigsten historischen und philosophisch-ästhetischen Schriften. Alle Texte sind ungekürzt. Eine außerordentliche editorische und verlegerische Leistung.

Was kann uns Schiller heute, nach der Verflachung und Verfälschung seines Bildes in der Schule, noch bedeuten? fragt G. Fricke im Nachwort. Und er antwortet, sein „Schaffen hatte nur ein einziges Ziel, dem Menschen zu ermöglichen, Mensch zu werden". Zugegeben, daß unserer Zeit ein bloßer Rückgriff auf seine idealische Auffassung von Freiheit und Schönheit als Weg zur sogenannten Bewältigung dieser und Ahnung einer harmonischen höheren Welt nicht genügen kann. Aber seine reine Austragung der Spannungen, seine Darstellung des menschlich Bedingten im Raum der Geschichte angesichts des Unbedingten wird exemplarischer denn je in unsere gebrochene Zeit hereinleuchten. *P. K. Kurz SJ*

Die deutsche Literatur. Texte und Zeugnisse. Bd. I, 1. 2: Mittelalter. Hrsg. v. Helmut de Boor. Zusammen LXX u. 1879 S., Lw. je 39,–. Bd. 6: 19. Jahrhundert. Hrsg. v. Benno von Wiese. XL u. 1100 S., Lw. 48,–. München: Beck 1965.

Seinem literarischen Haupt- und Standardwerk, der achtbändigen De Boor/Newald'schen Literaturgeschichte (noch nicht abgeschlossen) stellt der Verlag C. H. Beck ein umfängliches „Lesebuch" an die Seite. Die Gliederung innerhalb der einzelnen Bände verfährt thematisch. Sie will Sach-, Stil- und auch Gattungszusammenhänge sichtbar machen, hält sich aber in den Untergruppen, etwa in der Stände-, Jugend-, Ritterlehre innerhalb der mittelalterlichen Lehrdichtung, an die Folge der zeitlichen Entstehung. Bd. I umspannt den Zeitraum von den Karolingern bis um 1400. Die Grundeinteilung heißt „Religiöse Dichtung" und „Weltliche Dichtung". Den schwierigeren älteren Texten ist eine Übersetzung, allen übrigen Texten

ein hilfreiches Glossar beigegeben. Daß innerhalb der religiösen Literatur – es handelt sich bei den „Texten und Zeugnissen" ausdrücklich nicht nur um Dichtung – zwar Seuse und Eckhart, nicht aber David von Augsburg, Berthold von Regensburg und Tauler vertreten sind, verwundert. Die Predigt als Gattung fehlt, obschon die Einleitung betont: „Religiöse Literatur in deutscher Sprache sucht das Verständnis des Laien. Sie will ihm die Glaubenslehre begreiflich machen."

Die Darbietung des 19. Jahrhunderts ist von vornherein sperriger, zumal, wenn sie, wie die vorliegende, auch geistesgeschichtlich bedeutsame Texte enthalten soll (Einleitung), hier z. B. D. F. Strauß, L. Feuerbach, Karl Marx (nicht aber Ernst Haeckel), wenn der späte Goethe und die Romantik ausgeklammert sind (dem Klassik/Romantik-Band vorbehalten) und der Naturalismus der ausgehenden achtziger Jahre sowie der Impressionismus der neunziger Jahre auch nicht dem 19. Jahrh. angehören sollen. Gerät das 19. Jahrh. nicht notwendig in ein schiefes Licht, wenn man Anfang und Ende, seine Klassik und seinen, vielleicht ungebärdigen, Aufbruch zu Neuem wegstreicht? Eine Überschrift wie „Neue Wege der Ästhetik" wird problematisch, wenn Börne, Menzel, Heine und Wienbarg unter diesem Stichwort nicht zu Wort kommen. Warum gehört W. Bölsches „Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie" (1887) oder H. Bahrs „Zur Kritik der Moderne" (1890) nicht zum 19. Jahrh.? Und wie steht es mit dem jungen Max Halbe, Stefan George, A. Schnitzler, H. von Hofmannsthal? Bezeugen sie nicht Geist und Wort des Jahrhunderts? Ihre Namen verzeichnet das Werkregister nicht; wohl aber figuriert als einziger Nichtdeutschsprachiger Baudelaire in diesem Band.

Eine Dokumentation der für das geistige Leben des Jahrhunderts wichtigen Zeitschriften fehlt völlig. Man findet die Großüberschriften „Das literarische Erbe" und „Die Epigonen". Entsprechende Großüberschriften für den Protest gegen das bloße Erbe, für die bisweilen zwar stürmisch-drängerisch, aber deutlich in den geistigen Umbruch und in die Zukunft weisenden literarischen Dokumente fehlen. Mit welcher Selbstverständlichkeit ist auch alle religiöse Literatur ausgeklammert, als ob es sie überhaupt nicht gebe. Wir fürchten, daß die Darstellung – um eine solche handelt es sich bei einer organisierten Auswahl – dem 19. Jahrh. nicht ganz gerecht wird und über die herkömmlichen Gesichtspunkte hinaus kaum neue gewinnt. Da die Textbände als Standardwerk angelegt sind und an der Universität viel benutzt werden müssen, erscheint uns eine kritische Würdigung des verdienstvollen Unternehmens als angebracht. *P. K. Kurz SJ*

WUST, Peter: *Gesammelte Werke:* Bd. III, 1 u. 2: Die Dialektik des Geistes. 459 u. 411 S. Bd. IV: Ungewißheit und Wagnis. Der Mensch und die Philosophie. 467 S.
Bd. V: Gestalten und Gedanken. Die Rückkehr aus dem Exil. 361 S. Alle Bände: Münster: Regensberg 1965. Jeder Bd. Lw. 36,–.

Der dritte Doppelband der Gesammelten Werke bringt das Hauptwerk von Peter Wust. Er steht wie der vierte schon unter dem Zeichen von „Ungewißheit und Wagnis". Was Wust zum Philosophieren trieb, war nicht bloße Neugier; aus ihr entsteht niemals eine tiefe Philosophie. Er litt an der Ungesichertheit des Lebens, die durch den Einbruch des ersten Weltkrieges in die scheinbare Sicherheit und Selbstgenügsamkeit vieler Kreise nicht entstanden, aber wieder schärfer spürbar geworden war, weil der Krieg die Abgründe wieder aufgerissen hatte, die man zu verdecken sich bemüht hatte. Warum ist es dem Menschen nicht gegeben, wie das Tier sicher in seine Umwelt eingebettet zu leben? Und warum hat er auch nicht die selige Ruhe der Selbstbegründetheit wie Gott? Dieser Frage geht „Die Dialektik des Geistes" nach. Die Unsicherheit ist darin begründet, daß der Mensch teilhat an der Natur und am Geist, und daß die Strebungen dieser beiden nicht in die gleiche Richtung gehen. Der Mensch kann sich nicht abstandslos der Umwelt und dem eigenen Leib hingeben wie das Tier. Er hat Selbstbewußtsein und unterscheidet sich von allem, was er nicht selbst ist. Er steht an der Grenze zwischen Natur und Geist und muß beide in Einklang bringen. Der leichtere, weil anscheinend einfachere Weg zur Sicherheit, sich einer Seite ganz zu verschreiben, führt in Wirklichkeit zur Katastrophe; der Mensch ist eben weder ein Tier noch ein Engel. Darum sind auch Naturalismus und Idealismus als philosophische Systeme nicht haltbar. Der Mensch ist ein Wesen der Mitte, des Ausgleichs. Aber dieser Ausgleich muß immer aufs neue errungen werden; er ist nie einfach gegeben; er

ist nie fertiger Besitz. Das erweist sich, wie Wust ausführlich zeigt, in der Geschichte des einzelnen Menschen wie auch in der geschichtlichen Bewegung der Gemeinschaften und der Menschheit. „Ungewißheit und Wagnis" zeigt dann, wie der Mensch in diesem Halbdunkel lebt und seinen Weg suchen muß, und zwar auf allen eigentlich menschlichen Gebieten bis hinein in das religiöse Leben und die Wege der Mystik. Trotzdem geht es nicht um einen Entscheidungsirrationalismus. Inmitten der Ungeborgenheit erfährt der Mensch, der seiner tieferen Erkenntnis treu ist, eine grundlegende Geborgenheit in der Güte und Liebe Gottes. – Der fünfte Band ist autobiographischen Inhalts. Er trägt dazu bei, die Verwurzelung dieser Philosophie im Ringen eines Lebens um den tragenden Grund sichtbar werden und ihren Charakter einer Existenzphilosophie sehen zu lassen. Wust hat seine Philosophie gelebt. Das zeigt auch seine heroische Geduld im Ertragen seines schmerzhaften Leidens; das zeigt die Gelassenheit, mit der er dem Tod entgegensah. „Alle meine Gedanken sind dabei, mein Ende in einer gewissen Frist zu erwarten (1940?–1941?) ... Das Ende des Semesters war schwer. Aber alles geht vorbei. Wie wunderbar ist für uns Sterbliche die Zeit! Die Ewigkeit wäre für uns hier eine Qual!", so schrieb er am 1. 3. 1939 an Karl Pfleger (zit. IV, 302). Er war durch Unsicherheit und Wagnis hindurch zur letzten Gewißheit nicht nur des Verstandes, sondern auch des Herzens gelangt. – Hat diese Philosophie auch uns heute etwas zu sagen? Trotz, ja vielleicht wegen des immer schnelleren Fortschritts der Technik ist die Unsicherheit in der Tiefe, im eigentlich Menschlichen, nicht geringer geworden; im Gegenteil! Selbst die Sicherheit im Äußeren, im Wohlstand, die die Technik zu geben vermag, ist beunruhigt von der schwelenden Angst, daß alles wieder plötzlich zusammenbrechen könnte. Unsicherheit gehört zum Wesen des Menschen. In ihrem Labyrinth kann Wust auch uns Weisung und Führung geben. *A. Brunner SJ*

Philosophie

SPLETT, Jörg: *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels.* Freiburg, München: Alber 1965. 160 S. Br. 16,–.

Die Philosophie Hegels gipfelt in der Religionsphilosophie und diese in seiner Trinitätslehre. Diese letztere wird hier in ihrer Entwicklung durch sämtliche Schriften hindurch verfolgt und mit großer Klarheit dargestellt. Von Entwicklung läßt sich allerdings kaum reden. Während in den Jugendschriften die Liebe die Versöhnung verwirklicht, übernimmt ziemlich bald das Denken diese Aufgabe, und darin bleibt sich Hegel bis ans Ende gleich. In der ersten Periode ist das Christentum noch das Ergebnis der antiken Selbstentfremdung; später ist es in seiner protestantischen Form die endgültige Versöhnung von Gott, Welt und Mensch im Bewußtsein der Einheit in der Verschiedenheit. Eine gewisse Schwankung zeigt sich allerdings auch jetzt noch darin, ob diese Einheit als Zwei-Einheit oder als Drei-Einheit aufzufassen sei. Letztere überwiegt jedoch und stellt sich in der Trinitätslehre dar. Sie ist Gott an sich, die Schöpfung als der Sohn, und das Wissen um die Einheit des Verschiedenen als der Heilige Geist, oder mit den Worten Hegels: Das Denken „verehrt das Absolute in der Form der Dreiheit, Gott als das väterliche Prinzip, den absoluten Gedanken; alsdann als seine Realität, ihn in seiner Schöpfung, den ewigen Sohn, der aber als die göttliche Realität zwei Seiten hat, die eine seiner eigentlichen Göttlichkeit, nach welcher der Sohn Gottes Gott ist, die andere die Seite seiner Einzelheit als Welt; endlich die ewige Identität dieser Welt, des Objektiven, mit dem ewigen Gedanken, dem Heiligen Geist" (zit. S. 45). Die Religion ist das sich entwickelnde Selbstbewußtsein Gottes durch den Menschen; Gott gibt sich im Menschen die Anschauung seiner selbst. Darin wird die Selbigkeit der Entwicklung Gottes und jener des Universums (von Welt und Selbst) erkannt, das Leben der Welt als Erscheinung des ewigen Lebens erfaßt (118). In Wirklichkeit wird demnach bei Hegel nicht das eigentliche Geheimnis der Trinität dargestellt, sondern die Lehre von Gott dem Einen, von der Inkarnation und der Geistsendung als christliche Trinitätslehre verbunden und gedeutet (143 f.). Mit Recht bezeichnet der Verf. die Lehre Hegels als Panentheismus. Man könnte sie auch eine Entmythologisierung und Säkularisierung der christlichen Lehre in großem Stil nennen. Dies gilt nicht nur von der Trinitätslehre, sondern auch von der Menschwerdung, dem Sündenfall und der Lehre vom Bösen. Es ist darum nur

logisch, wenn Hegel sagt: „Unsere Universitäten und Schulen sind unsere Kirche. Die Pfarrer und der Gottesdienst tuts nicht" (zit. S. 73).

A. Brunner SJ

KASPER, Walter: *Das Absolute in der Geschichte.* Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. 1965. XXVIII, 439 S. Lw. 45,–.

Die Spätphilosophie Schellings kommt erst heute richtig zu Ehren. Allerdings war sie gleichsam unterirdisch schon früher wirksam; Impulse für die Lebensphilosophie und den Existenzialismus gingen von ihr aus. Diese späte Periode Schellings ist gekennzeichnet durch das Bemühen, über den Idealismus hinauszukommen. Er hatte eingesehen, daß Ableitungen a priori immer nur Möglichkeiten ergeben könnten; das Wirklichsein dieser Möglichkeiten läßt sich jedoch so nicht erschließen; Wirklichsein ist Tatsache. So will Schelling neben die bisherige Philosophie, die an ihrer Grenze vor dem Problem der Tatsächlichkeit zum Scheitern gekommen ist und die er jetzt negative Philosophie nennt, eine neue, positive setzen. Ausgehend von dem wirklichen Gott, der der Herr des Seins ist, und seiner Setzung der Welt will er die wirkliche Welt in ihrem geschichtlichen Verlauf zu verstehen suchen. Das Verständnis für diesen Ablauf erschließt sich in der Geschichte der Religionen. Deshalb ist diese Spätphilosophie eine „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung". Es wird versucht, deren notwendigen Ablauf, der aber durch eine freie Entscheidung in Bewegung gesetzt wurde, durch seine Potenzenlehre zu erhellen. Die in Gott geeinten und von ihm beherrschten Potenzen sind durch eine freie, vorgeschichtliche und vorweltliche Entscheidung außer sich geraten, von der ihnen gemäßen Stelle gerückt und so ist der Weltprozeß als die Rückkehr in die göttliche Ordnung in Gang gekommen und damit als Geschichte. Diese gipfelt in Christus, der durch seine Menschwerdung und seinen Gehorsam grundsätzlich die Verkehrtheit der Potenzen überwunden hat. Er ist aber immer schon im religiösen Prozeß, wenn auch unerkannt, als dessen Sinn und als Sinn der göttlichen Entscheidung wirksam gewesen. Der Mythus ist nichts Willkürliches, sondern die notwendige Folge der Urentscheidung und der Weg zu Christus.

K. hat es verstanden, den sehr schwierigen Stoff verständlich darzustellen und für die einzelnen Punkte die Entwicklung und den entscheidenden Punkt der Kehre bei Schelling verständlich zu machen. Auch kann man seiner Meinung, daß es Schelling grundsätzlich gelungen sei, die Geschichte als Geschichte in die Philosophie einzubeziehen, beipflichten. Er macht allerdings auch auf das Ungenügende der Leistung Schellings aufmerksam. Er hat das idealistische Denken nicht ganz überwinden und nicht alle Folgerungen aus seinem neuen Ansatz ziehen können. „So hat man fast den Eindruck, er könne Gott in der Geschichte gleichsam in die Karten schauen und ihn denkend umgreifen. Sucht man diese Position theologiegeschichtlich einzureihen, so könnte man sie bestenfalls als Semirationalismus bezeichnen" (431; vgl. 140 f.). Ferner ist zu sagen: „Es ist nach der Schrift auch unter der Voraussetzung, daß uns in Christus die Weisheit Gottes wirklich erschienen und offenbar geworden ist, nicht möglich, von dorther den ganzen geschichtlichen Weg der Weisheit Gottes einfach zu umgreifen und zu einem System zu entfalten. Das Christentum kennt eigentlich kein System im spezifisch neuzeitlich-idealistischen Sinn. Das Mittelalter kannte Summen, aber nicht Systeme im Sinn des Idealismus" (436). Letzter Sinn des Christentums ist nicht Einsicht in die Wege Gottes, sondern Wachstum in der Liebe (420).

Es wäre wohl ferner zu sagen, daß die Einsicht in Wahrheiten des Bereichs des Personhaften und damit die geschichtliche Erkenntnis Bereitschaft zur Anerkennung als Voraussetzung fordert; daß sie auf einer Entscheidung beruht, ist in diesem Sinn richtig, könnte aber angesichts mancher philosophischer Strömungen zu Mißverständnissen führen. Auch fragen wir uns, ob die transzendentale Methode für eine Geschichtsphilosophie, ja für die Philosophie überhaupt die geeignete, sachgemäße Methode ist, außer unter der Voraussetzung, daß die menschliche Geistigkeit die Vermittlung des zu sich selber kommenden Absoluten ist. Zu erwägen ist wohl auch, daß Schelling von Anfang an sich bemühte, das Leben mit seinen dunklen Seiten und seinen Abgründen in die idealistische Philosophie mit einzubeziehen und daß er darum stark mit den Kategorien des Lebendigen arbeitete, wodurch er ja das Entstehen der Lebensphilosophie mit anregte. Auch seine Potenzenlehre ist an der menschlichen Willenstätigkeit

gebildet. Diese ist aber kein rein geistiges Geschehen, sondern mit Psychischem wesentlich verbunden, das sich im Dunkel des Unbewußten verliert. Nicht umsonst sind Anregungen für die Tiefenpsychologie mehr oder weniger unmittelbar auf Schelling zurückzuführen. Jedenfalls lassen sich die Strukturen der Willenstätigkeit im Menschen nicht ohne weiteres auf Gott übertragen, das psychische Moment auch nicht durch eine einfache Analogie. Auch das dialektische Moment im menschlichen Denken ist nicht auf der Geistigkeit, sondern auf dem gegensätzlich strukturierten Biologischen fundiert. Deswegen glauben wir nicht, daß der Beitrag Schellings zur Entwicklung der Theologie sehr groß sein kann, außer dadurch, daß er auf Probleme aufmerksam macht. Vielmehr muß man, wie auch die Hl. Schrift dies tut, die Kategorien des Personhaften für eine christliche Lehre von Gott, dem Dreifaltigen, zuerst phänomenologisch erhellen und sie dann analog auf Gott anwenden, also Personhaftigkeit, Selbstsein, Mitsein, Anerkennung, freies Schenken, freies Vermitteln, freies Empfangen, Dank, Liebe, Gemeinschaft u. ä. (vgl. A. Brunner, Vom christlichen Leben [Würzburg 1962] 333–369). Für die schöne Leistung des Verf. werden Theologen und Philosophen dankbar sein.

A. Brunner SJ

Pugliese, Orlando: *Vermittlung und Kehre.* Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger. Freiburg/München 1965. 226 S. Br. 22,–.

Es ist viel darüber gestritten worden, ob die „Kehre" in der Philosophie Heideggers bedeutet, daß er die in „Sein und Zeit" und den zeitlich benachbarten Schriften geäußerten Ansichten aufgegeben habe und die späteren Schriften einen Neuanfang seines Denkens bedeuten oder nicht. Manches spricht für die erste Ansicht: die Methode der Phänomenologie wurde aufgegeben, eine neue Terminologie erschien und Grundbegriffe wurden in ihrem ursprünglichen Sinn umgestaltet. Trotzdem besteht zwischen den beiden Perioden kein Gegensatz oder gar Widerspruch. Nicht nur bildet die immer neu ansetzende Frage nach dem Sinn des Seins eine durchgehende Absicht im Denken Heideggers. Wichtiger noch ist, daß die Kehre sich von Anfang an als innerste Möglichkeit des Denkens Heideggers vorbereitete und es darum folgerichtig zu dieser Kehre kommen mußte, nicht weil zuerst das Ziel verfehlt worden war, sondern weil von dem erreichten Ziel aus der Weg zurückgegangen werden mußte, da Sein und Dasein in einem Zirkelverhältnis stehen, wie Heidegger sagt: „Jede philosophische, d. h. denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist in sich schon Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist in sich schon Lehre vom Wesen des Menschen. Aber die eine Lehre ist niemals durch eine bloße Umdrehung der anderen zu erreichen" (Zit. 104). Da das Dasein dieser Zirkel ist, müssen die ontologischen Aussagen dieses sich im Zirkel befindlichen Daseins ihrem Ursprung nach zirkelhafte Struktur haben. Das Denken ist ja je die Weise, wie sich das Sein faktisch offenbart und wie das existierende Dasein ihm in seinem Seinsverständnis entspringt. Sein offenbart sich „als" Dasein und „aus" dem Dasein her als dessen Seinssinn zirkelhaft. Darum bewirkt weder das Dasein noch das Sein allein die Kehre. Das Sein ist aber geschichtlich und darum der grundlose Grund aller Wandelbarkeit. Deswegen tritt in der späteren Periode der geschichtsgründende Charakter der Seinsfrage als die eigentliche Weise der Offenheit von Sein, und daher das „wesentliche Denken" als die eigentliche Grunderfahrung in den Vordergrund. „Ontologie- bzw. Metaphysikbildung – der im ausdrücklichen Transzendieren faktisch gewordene Stand im Bezug zur Seinsfrage – erweist sich dabei als das eigentlich Wiederholbare und infolgedessen als das ent-scheidende (im „onto-genetischen" Sinne) Konstitutivum der Geschichtlichkeit überhaupt" (214). Sein ist als „Ereignis". „In der Wendung Sein als Ereignis meint das ‚als' jetzt: Sein, Anwesen-lassen, geschickt im Ereignen, Zeit, gereicht im Ereignen, Sein und Zeit ereignet im Ereignis". „Indes, das Ereignis ist weder, noch gibt es das Ereignis." „Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her, auf das Selbe zu, das Selbe" (zit. 169 f., aus dem Vortrag „Zeit und Sein" von Heidegger). Also ein reines Geschehen, das an den „bacchantischen Taumel" von Hegel (Phänomenologie des Geistes, Vorrede) erinnert. – Die Darstellung dürfte die Ansichten Heideggers richtig wiedergeben. Eine Kritik wird nicht versucht. Als solche wäre wohl zuerst zu sagen, daß die Destruktion der Metaphysik an der cartesianischen Auffassung der Substanz orientiert ist. Darüber geht dann die Sicht auf die Selbstgleichheit des Subjekts bereits in der Analyse

der Zeitlichkeit in „Sein und Zeit" verloren. Ohne diese wäre aber jedes Bewußtsein von Zeit und Änderung unmöglich. Wenn gesagt wird: „Das spezifisch zeitlich ‚erstreckte Sicherstrecken' der Existenz, als welches dieses Seiende, sich zum eigensten Seinkönnen einschließend, geschieht, macht jene Stetigkeit und Selbständigkeit aus, in bezug auf die das Problem eines ‚Zusammenhanges des Lebens' oder – fundamentalontologisch gestellt – das Problem des Wer des In-der-Welt-Seins einen Sinn gewinnen kann" (200), so ist dieses „sich" nicht bedacht worden und die Selbstgleichheit, ohne die ja jedes Sprechen und Verstehen unmöglich wäre, unter der Hand, ungeprüft, wieder hineingebracht worden. Die Folge dieses Vorgehens ist dann die radikale Geschichtlichkeit, die sich aber selbst aufhebt, da sie ja auch von der Philosophie Heideggers gilt (vgl. A. Brunner, Geschichtlichkeit. Bern/München 1961, 238 ff.). Es wäre auch zu fragen, ob man inbezug auf die Philosophie einer bestimmten Epoche von diesem Standpunkt aus von „Seinsvergessenheit" sprechen darf. *A. Brunner SJ*

Strolz, Walter: *Widerspruch und Hoffnung des Daseins.* Frankfurt: Knecht 1965. 194 S. Lw. 13,80.

Trotz allen technischen Fortschritts bleibt der Mensch ein ungesichertes Wesen, voller Abgründe, deren Tiefen sich nicht ausloten lassen; darum ist Angst die natürliche Grundbefindlichkeit. Das Wissen darum ist alt, so alt wie der Mensch selbst. Das wird am Beispiel einzelner Gestalten gezeigt, deren jeder ein Kapitel gewidmet ist, u. a. an Pascal, Hamann, Shakespeare, Qohelet und Job, wie auch an der Entwicklung von Descartes zu Kafka. Nur das Kind zeigt ein gelöstes und glückliches Dasein, und von den Erfahrungen der Kindheit lebt darum der Mensch geistig sein ganzes Leben lang.

Die Darstellung ist klar und leicht verständlich. Es ist wohl nicht so, daß die moderne Entwicklung durch den Entschluß eingeleitet worden ist, die Mathematik zur Erforschung der Natur anzuwenden; denn anders läßt sich diese gar nicht betreiben. Vielmehr liegt der Ursprung in der einseitigen Zuwendung zur Natur zum Zweck ihrer Beherrschung für die Verwendung in der Technik. Wäre darin nicht schon eine Abwendung vom eigentlich Geistigen als Voraussetzung gelegen, so hätte auch diese Hinwendung zum Stoff nicht die heutige Unfähigkeit zu einer religiösen Einstellung für weite Kreise zur Folge haben müssen.

A. Brunner SJ

Pöll, Wilhelm: *Religionspsychologie.* Formen der religiösen Kenntnisnahme. München: Kösel 1965. 523 S. Lw. 35,–.

Das Werk behandelt die psychologische Seite der religiösen Kenntnisnahme und deckt die seelischen Quellen auf, die zur Entstehung des religiösen Gottes- und Weltbildes beitragen. Vorausgeschickt ist eine kurze Übersicht über die Geschichte und die Methoden der Religionspsychologie. Dann wird das Gottes- und Heiligkeitserlebnis in seinen grundlegenden Qualitäten geschildert. Der dritte und weitaus größte Teil wendet sich dann dem engeren Thema der religiösen Kenntnisnahme zu. Er beginnt mit den Grundfunktionen, zuerst mit den erkennenden, als da sind die Sinnesempfindung, die Wahrnehmung, die Vorstellung und das Denken. Dann folgen die wertbestimmten Grundfunktionen, nämlich das Fühlen, das Antriebserlebnis und die Willensvorgänge. Zuletzt werden dann die komplexen Formen der religiösen Kenntnisnahme besprochen, die seelische Übernahme, der Umgang, die Erfahrung und das Offenbarungserlebnis. Diese kurze Übersicht über den Inhalt läßt schon den Reichtum des Gebotenen erkennen. Für den Seelsorger und Religionspädagogen sind naturgemäß die komplexen Formen von größtem Interesse, da er ja gewöhnlich nicht isolierten Grundformen begegnet, wie sie hier der Grundlegung und der systematischen Ordnung willen einzeln behandelt werden mußten, sondern ihrem lebendigen Zusammenwirken. Besonders wichtig ist in diesem letzten Teil die Behandlung der außerordentlichen Vorkommnisse, wie Wunder, Visionen, mystische Erfahrungen und Offenbarungen. Man verspürt überall, daß hier psychologisches und theologisches Wissen sich harmonisch vereinigen, ohne daß der Theologe dem Psychologen oder umgekehrt der Psychologe dem Theologen hineinreden will. So werden die Grenzen der Psychologie, wie sie sich aus ihrem Wesen ergeben, klar gesehen und dargestellt. Anderseits wird entschieden auf die Schwierigkeit hingewiesen, mit rein psychologischen Kriterien natürliches und übernatürliches Geschehen sicher zu unterscheiden.

Die möglichen natürlichen Ursachen solcher Erscheinungen werden offen herausgestellt, aber auch betont, daß übernatürliche Eingriffe solche Erscheinungen zur Folge haben können und die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung einen solchen Eingriff nicht ausschließt, wenn andere Kennzeichen nicht-psychologischer Natur sie beweisen oder wahrscheinlich machen. Die Darstellung ist leicht lesbar und vermeidet nach Möglichkeit die Anwendung von Fachausdrücken, die nur dem Fachpsychologen verständlich sind. *A. Brunner SJ*

Legaz y Lacambra, Luis: *Rechtsphilosophie.* Neuwied: Luchterhand 1965. 798 S. Lw. 85,–.

Der Verf., der in liebenswürdiger Aufmerksamkeit seine deutschen Lehrer und Anreger nennt, ist ordentlicher Professor für Rechtsphilosophie an der Universität Madrid. Das vorgelegte, umfängliche Werk läßt in der formellen Darbietung des Stoffes den akademischen Lehrer erkennen und verleugnet hinsichtlich seines Inhalts nicht die von ihm „immer vertretene christlich-humanistische Welt- und Lebensanschauung". In einem ersten Teil – „Die Rechtswissenschaft" – werden systematisch das Gemeinsame und Unterscheidende von Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft herausgearbeitet und in einem geschichtlichen Überblick die „Richtungen der modernen Rechtsphilosophie und -wissenschaft" vorgestellt. Der umfangreichere zweite Teil – „Die Struktur des Rechts" – handelt dann von der Sache selbst. Um die Fülle dessen, was inhaltlich dargeboten wird, zu veranschaulichen, seien die Kapitelüberschriften dieses Teils genannt: Begriff und Grundlage des Rechts – Die Normativität des Rechts – Das Recht und die anderen das Verhalten des Menschen bestimmenden normativen Ordnungen – Die Struktur der sozialen Wirklichkeit und die Formen des Rechts – Die Rechtsquellen – Das Recht als Legalität – Der Mensch und sein Recht – Die Rechtsgemeinschaften.

Kritisch sei angemerkt, daß existenzialphilosophische und -theologische Einsichten über den Menschen als (sündigen und erlösten) „Geist in Welt" manche heute aktuellen Probleme noch tiefer erhellt hätten. Es wäre von daher auch der theologische Ort einer Rechtsphilosophie im Umgreifenden der Gnadenordnung, d. h. der Ordnung, in der Gott sich selbst heilend und heiligend dem Menschen mitteilt, sichtbar geworden. Diese Bemerkung soll aber keineswegs den hohen Rang des Werkes in Frage stellen. *H. Wulf SJ*

Pädagogik

Lückert, Heinz-Rolf (Hrsg.): *Handbuch der Erziehungsberatung.* 2 Bände. Augsburg: Winfried-Werk 1964. IV, 1030 S. Ganzleinen. Beide Bände 58,–.

Durch die plural-verfaßte Gesellschaft, mehr noch durch den freien Zugriff aller Erziehungsmächte und Massenmedien auf den jungen Menschen wird die Erziehung steigend zu einem Problem, und dies in den normalen Entwicklungskrisen wie vor allem bei krankhaften Erziehungsschwierigkeiten. Diesem Phänomen zu steuern dienen die von staatlicher Seite und von anderen Organisationen eingerichteten Erziehungsberatungen.

In diesem von Heinz-Rolf Lückert, unter Mitarbeit von Pädagogen, Psychologen und Medizinern, herausgegebenen „Handbuch der Erziehungsberatung" wird eine Gesamtorientierung in diesem Fragekreis gegeben, die ihren spezifischen Wert darin besitzt, daß sie nicht nur unmittelbare praktische Belange im Auge hat, sondern immer auf „die der Erziehungsberatung zugrundeliegenden Erkenntnisse der Wissenschaft vom Menschen eingeht" (5). Von anthropologischen Gesichtspunkten her wird die bedrängende Situation zu bewältigen gesucht.

Zu Beginn entfaltet Lückert im Sinn seiner „Konfliktspsychologie" den Menschen als das konfliktsträchtige Wesen. Im gleichen ersten Abschnitt wird von Bornemann die Erziehungssituation und ihre Grundlage besprochen. In den folgenden Kapiteln werden praktische Probleme einer Beratungsstelle ebenso eingehend behandelt wie Fragen der Diagnostik und der Therapie. Endlich geben Fallbeispiele konkreten Einblick in die anliegenden Probleme.

Weitere Kapitel dienen dazu, die Position der Erziehungsberatung im Gefüge von Jugendamt, Schule, Gesundheitsamt, Berufsberatung und Jugendgericht zu orten. Abschließend wird die Ausbildung zur Beratung in der Erziehung und die Orientierung der gesamten Arbeit zur Sprache gebracht. Ein ausführliches Namens- und Sachregister schließt den dargebotenen Stoff sorgfältig auf.

Wenngleich versucht wird, immer wieder auf

letzte anthropologische Ansätze zurückzugehen, wäre es doch auch nötig gewesen, im Rahmen des Ganzen dem Anliegen: Erziehungsberatung und Seelsorge, bzw. der Funktion des Religiösen, des Glaubens und der Kirche im Erziehungsgeschehen größeren Raum zu widmen.

Da die Probleme theorie-sicher, aber nicht praxisfern behandelt werden, wird das zweibändige Handbuch nicht nur der Erziehungsberatung Weisung geben, sondern auch jedem, der in Verantwortung erzieht. *R. Bleistein SJ*

Bindl, Maria F.: *Das religiöse Erleben im Spiegel der Bildgestaltung.* Eine entwicklungspsychologische Untersuchung. Freiburg: Herder 1965. XII, 288 S. und 24 Bildtafeln. Kart. 32,–.

Einer intellektualistischen Religiosität stellt sich das Problem nicht, dem Maria F. Bindl eine eingehende Studie widmet: das Problem des religiösen Erlebens. Je mehr aber der Mensch als ganzer auch in der Ausübung seiner Frömmigkeit in den Blick gerät, um so mehr muß den Seelsorger, den Theologen und Erzieher diese Frage bewegen, diese Untersuchung interessieren.

Bindl beginnt mit der Darstellung der Grundlagen und dem Aufweis der Bewertung des religiösen Erlebens in der Religionsphilosophie und Religionspsychologie und legt dann die Methode ihrer Untersuchung dar. Sie leitet Kinder und Jugendliche an, die Empfindung, die eine Erzählung – etwa über die Dreikönige – weckt, in einer Zeichnung zum Niederschlag zu bringen. Mittels dieser Methode erhält sie 8205 Zeichnungen, die sie mit großem Einfühlungsverständnis interpretiert.

Ihre Untersuchung ergibt, daß der Gipfelpunkt des religiösen Erlebnisausdruckes um das fünfte Jahr liegt, und daß mit vierzehn Jahren ein Tiefstand erreicht ist (243). Kritische Punkte erblickt sie um das siebte, das elfte und das vierzehnte Jahr. Sie meint, daß die Entwicklung des religiösen Erlebens mit sechzehn Jahren zu einem relativen Abschluß gelangt (245).

In den Reifungsphasen des religiösen Erlebnisses, d. h. der religiösen Phantasie wie des religiösen Gefühls, benennt sie folgende Stufen: die erste Hauptphase (von drei bis sieben Jahren) wird dadurch charakterisiert, daß sich die emotionale Ich-Du-Beziehung spontan und mühelos einstellt. „Die naturgegebene Bezogenheit auf das Göttliche, die ‚anima naturaliter christiana', in ständiger latenter Bereitschaft stehend, realisiert und aktualisiert sich schon bei einem geringfügigen Anlaß" (275). Darin ist erneut bewiesen, daß das Kind – und damit der Mensch – von Natur aus religiös ist. In einer zweiten Phase (von sechs Jahren bis zur Vorpubertät) weicht die gläubig-vorbehaltlose Hingegebenheit an das Mysterium um seiner selbst willen einer egoistischen Interessiertheit.

Der Kontakt mit dem Numinösen wird zusehends rationaler (277). Mit dem Einbruch der Pubertät beginnt eine dritte Phase. Das Ich bezieht sich narzißtisch auf sich selbst zurück: der Pubertierende ist sich selbst zum Du geworden und findet sich in einer gewissen Einsamkeit. Dies wiederum prägt sich aus in einer Art religiöser Notzeit (278). Darauf folgt abschließend die Phase einer bewußt erstrebten Beziehung zu Transzendenz. Die Entwicklung des religiösen Erlebens vollzieht sich also „von einer spontanen, naiv-triebhaften Verwirklichung der religiösen Natur der Seele zu einer bewußten Anerkennung und einem freien, aus der Tiefe der Existenz gewollten In-Beziehung-Treten zu dem zwar transzendenten, aber dennoch immer gegenwärtigen und nicht zu umgehenden Bezugspartner" (280).

Neben diesem Ergebnis, das Licht in die religiöse Entwicklung des Jugendlichen bringt, verdient noch Beachtung die Darstellung des psychologischen Charakters des religiösen Erlebens. Nach Bindl wird das religiöse Erleben bestimmt durch ein „geistdurchleuchtetes, geistbewegtes Gefühl" (260), durch seine Ganzheitlichkeit, seine Tiefe, seine Personalität und durch die sog. „Kontrastharmonie" (R. Otto), in der die beiden Komponenten des „tremendum" und des „fascinosum" aufeinandertreffen (260–262).

Diese Ergebnisse erfordern eingehendere Bemühungen um die ganzheitliche Einstiftung der Frömmigkeit. Denn es geht – religionspädagogisch gesehen – darum: „Gott der Phantasie und dem Gefühl einzuinnern, damit beide in ihm ihren Halt gewinnen" (281).

Einige Bedenken erhoben sich zu diesen Problemen: ob man dem Gefühl eine „kognitive Erkenntnis" zuschreiben kann (260); ob man die Phantasie als Einheit von Intellekt und Wille bezeichnen soll (266). Trotz dieser grundsätzlichen Fragen einer philosophischen Anthropologie bleibt bestehen: das Buch stellt in der Methode wie im Ergebnis einen großen Fortschritt in der Religionspsychologie dar.

R. Bleistein SJ

Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube

Karl Rahner SJ

Wenn das Thema des Vortrags[1] heißt „Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube", so könnte ein etwas voreiliger Leser dieses Titels meinen, was „intellektuelle Redlichkeit" sei, das sei klar; die Frage könne also nur danach gehen, ob diese Redlichkeit sich auch im Bereich des christlichen Glaubens behaupten könne. Nun wird uns zwar gewiß der Sache nach auch die Frage nach dieser Vereinbarkeit beschäftigen. Aber zuvor gilt es zu bedenken, daß es gar nicht so deutlich ist, was „intellektuelle Redlichkeit" eigentlich sei.

I.

Wenn man sagt, der intellektuell Redliche mache sich nichts vor, er sehe den Schwierigkeiten, heute einen „weltanschaulichen" Standpunkt zu beziehen, unbefangen ins Auge, er sei grundsätzlich bereit, dem Vertreter einer anderen Ansicht ebensoviel Intelligenz und guten Willen wie sich selbst zuzugestehen, er habe den Mut, unter Umständen seine Überzeugung zu ändern, er wolle nicht fanatisch sein, sondern „kühl", „sachlich", bescheiden, er prüfe seine eigene Position immer wieder so kritisch wie die anderer Leute, er rechne damit, daß auch in ihm Vorurteile bestehen, die durch den Geist einer Zeit, einer gesellschaftlichen Klasse, durch Erziehung, durch den eigenen Beruf, ja sogar durch den eigenen vitalen oder gesellschaftlichen Vorteil bedingt sind, er müsse die Vorurteile und die damit gegebenen Ideologien nach Kräften zu überwinden suchen, er rechne damit, daß die Wahrheit nicht sehr tröstlich, sondern schrecklich sein könne, – ja *dann* ist der intellektuell Redliche in einer Weise beschrieben, die man gewiß zunächst annehmen kann. Aber wenn es einem mit intellektueller Redlichkeit ernst ist, muß man damit rechnen, daß alle Gefahren, gegen die diese hohe Tugend des Intellektuellen wappnen will, sich nochmals auch im Begriff dieser intellektuellen Redlichkeit geltend machen, ihn selbst verzerren und verderben. So ist der Versuch notwendig zu sagen, was intellektuelle Redlichkeit nicht bedeutet, nicht heißen kann, soll der Begriff nicht selbst wieder durch ein ideologisches Vorurteil und dessen falsche Autorität verdorben werden. Zwei Forderungen scheinen mir da von grundlegender Wichtigkeit zu sein.

[1] Der Beitrag gibt einen Vortrag wieder, den der Verfasser auf Einladung der katholischen Studentengemeinde der Universität Wien am 14. 3. und beim Gemeinsamen Studententag der neustudentischen Gemeinschaften am 31. 5. in Darmstadt gehalten hat. – Die wenigen Anmerkungen erschöpfen keineswegs die vielen Möglichkeiten von Hinweisen auf weitere andere und eigene Arbeiten in diesem Zusammenhang.

Intellektuelle Redlichkeit und geistige Entscheidung

Intellektuelle Redlichkeit ist nicht dort (oder nur dort) vorhanden, wo man der Last der geistigen Entscheidung ledig wird oder besser: ledig zu werden glaubt. Es besteht die große Versuchung zu meinen, derjenige sei der intellektuell Redliche, der der skeptisch Reservierte ist, der sich nicht engagiert, keine absolute Entscheidung trifft, zwar alles prüft, aber nichts behält (obzwar der Apostel anderes empfiehlt), dem Irrtum auszuweichen sucht, indem er sich auf nichts endgültig einläßt, die Schwäche der Unentschiedenheit – die als vorübergehend oder teilweise gegeben einzugestehen Pflicht sein kann – grundsätzlich zur Tapferkeit illusionsloser Skepsis umfälscht. Nein, so etwas ist nicht intellektuelle Redlichkeit. Gewiß, wer ehrlich meint, wahrhaft nicht *mehr* fertig zu bringen als ratlos z. B. ein bekümmerter Atheist zu sein, der verzweifelt nur das Medusenhaupt der Absurdität des Daseins vor sich sieht, der soll sich das ruhig eingestehen, der soll versuchen, auch diese Erfahrung gefaßt anzunehmen. Gott, so wird der Gläubige sagen, wird ihm auch das noch zum Segen werden lassen. Aber er soll nicht behaupten, daß das die *einzig* anständige Haltung intellektueller Redlichkeit sei. Woher wollte er das wissen? Woher weiß er, daß niemand aus diesem Purgatorio oder Inferno mehr herausgekommen sei? Woher weiß er, daß es nicht die Kraft gibt, dies alles zu erfahren und doch zu glauben?

Auf jeden Fall: Wir sind die zur Freiheit Verdammten oder mit ihr Gesegneten, wie man will (hier ist es noch gleichgültig, wie man die unausweichliche Freiheit interpretiert). Und diese Freiheit ist eine Freiheit, die auch die letzten geistigen Entscheidungen und Haltungen mitbestimmt. Es gibt keine letzten – gläubigen und ungläubigen – Grundhaltungen, keine Werttafeln und Koordinatensysteme des Daseins, die ohne die Anstrengung und das Wagnis der verantwortlichen Freiheit gegeben wären. Nicht weil hier blinde Willkür herrschte, sondern weil hier Einsicht und freie Tat nicht mehr getrennt werden können. So kommt es auch, daß derjenige, der sich skeptisch frei halten will, der sich nicht engagiert, der eine Einsicht nicht absolut ergreift, weil er das Wagnis zu irren angsthaft scheut, nicht frei bleibt, sondern das schlechteste Engagement eingeht. Denn er lebt, lebt einmal und setzt so Unwiderrufliches; er ist engagiert in der Tat seines Lebens. Versucht er dabei zu leben ohne Entscheidung, versucht er, sich gewissermaßen in der Dimension der „bruta facta", des Biologischen zu halten, die Eintrittskarte in den Raum der Freiheit und Entscheidung zurückzugeben, „neutral" zu sein, dann ist das selbst nochmals eine Entscheidung, und niemandem wird klargemacht werden können, daß sie bessere Gründe für sich habe als eine andere.

Überdies gelingt es gar nicht, sich in einer Dimension zu halten, die *vor* der Entscheidung liegt. Der Versuch, neutral zu bleiben, ist also faktisch nur die Weigerung, zu den Entscheidungen reflex zu stehen, die im tathaften Vollzug des Lebens eben doch fallen, indem mindestens die Entscheidung darüber getan (wenn auch

nur ansatzhaft reflex gedacht) wird, ob man das Leben als absurd oder von einem unsagbar geheimnisvollen Sinn erfüllt sieht.

Kurz: intellektuelle Redlichkeit gebietet den Mut zur geistigen Entscheidung, auch wenn diese belastet ist mit all der Unsicherheit, Dunkelheit und Gefahr, die nun einmal mit der geistigen Entscheidung eines endlichen, geschichtlich bedingten Geistes verbunden sind, der um diese seine Bedingtheiten weiß und doch entscheiden muß.

Aber wenn dieser Satz gesagt ist, dann soll nochmals wiederholt werden: wer sich in seinem verantwortlichen letzten Wahrheitsgewissen, *um* ihm treu zu sein, für verpflichtet und gezwungen hält, vor vielen Fragen – ja auch scheinbar vor allerletzten – ratlos stehen zu bleiben, die Frage ohne reflexe Antwort mit der letzten Kraft des Geistes offen zu halten, der mag, der soll es tun. Der wissend Glaubende wird dazu nur zweierlei sagen: einmal, daß kein Mensch vom anderen wissen kann, an welchem nahen oder fernen Punkt der Geschichte eines Daseins einer stehen könne, ohne darum schon sich gegen den heiligen Sinn des Daseins entschieden zu haben, daß aber darum einer nicht schon das Recht habe, aus weiter Ferne diesen Sinn anbetend zu verehren, weil der andere es aus solcher Ferne tun muß. Und zweitens wird der Glaubende den, der im Namen der Verantwortung vor der Wahrheit und der intellektuellen Redlichkeit die Last der scheinbar unbeantworteten Frage aufrechterhält, darauf aufmerksam machen, daß auch diese Entscheidung des Antwortlosen ein Ja ist zu dem, was der Glaubende das göttlich selige Geheimnis seines Daseins nennt, und daß diesem Fragenden nur noch nicht der Mut geschenkt ist, sich ausdrücklich zu sagen, was sein Leben in schweigender Tat bekennt.

Intellektuelle Redlichkeit, verantwortlicher Glaube und theoretische Reflexion

Vor einem zweiten Mißverständnis muß der Begriff intellektueller Redlichkeit gegenüber dem Vollzug des Glaubens bewahrt werden, vor der Meinung nämlich, man müsse, um zu glauben und dabei intellektuell redlich zu bleiben, alle Voraussetzungen adäquat „wissenschaftlich" durchreflektiert haben, die „an sich" ein solcher Glaube, zumal der christliche, hat. Nicht nur schon der Glaube an Gott, dort wo er sich in reflexer Begrifflichkeit aussagt, sondern auch erst recht der Glaube an Jesus Christus, an eine konkrete Heilsgeschichte und an die Kirche implizieren eine unübersehbare Fülle von Tatsachen, Sätzen, Begriffen als Inhalte und Voraussetzungen solchen Glaubens.

Wenn es nun grundsätzlich so wäre, daß man, um glauben zu können und glauben zu dürfen, bei intellektueller Redlichkeit alle diese im Inhalt des Glaubens objektiv implizierten Voraussetzungen in adäquater Weise „wissenschaftlich" durch-

reflektiert haben müsse, dann kämen intellektuelle Redlichkeit und Glaube gewiß in einen kaum auflösbaren Konflikt. Denn wer könnte von sich behaupten, daß ihm dies in einer kurzen Lebenszeit, bei seinen begrenzten wissenschaftlichen Möglichkeiten, bei seinem Laientum auf tausend Gebieten[2] möglich wäre? Wer kann gleichzeitig und gründlich Metaphysiker, Religionsphilosoph, Religionsgeschichtler, Kenner der geistig-religiösen Zeitsituation Jesu Christi, Exeget und Bibeltheologe mit den dafür erforderten, ungeheuer kompliziert gewordenen Methoden, Kenner des Verhältnisses zwischen entstehendem Christentum und antiker Umwelt, Dogmengeschichtler der verschlungenen Wege, auf denen das heutige Dogma des Christentums und der katholischen Kirche in reflexer Ausdrücklichkeit geworden ist, genauer Kenner der kontroverstheologischen Probleme zwischen den christlichen Konfessionen und deren Geschichte sein? Zugleich *all dies* und *alles gründlich* sein? Keiner, auch nicht der einzelne Fachtheologe, der, mindestens außerhalb eines ganz engen Sektors seiner theologischen Spezialwissenschaft, wenigstens heute auch in keiner anderen Situation hinsichtlich der intellektuellen Verantwortbarkeit seines Glaubens lebt als ein nichtfachtheologischer Gläubiger und Christ.

Zu dieser Schwierigkeit kommt noch die Praxis der üblichen katholischen Fundamentaltheologie[3]. Sie hat von ihrem Wesen her gewiß die Aufgabe, in direkter Arbeit alle fundamentaltheologischen Probleme zur rationalen Rechtfertigung des Glaubens (gleichgültig, was darunter genauer zu verstehen ist) anzugehen und nach Kräften aufzuarbeiten. Aber sie erweckt dadurch den gefährlichen Eindruck, der einzelne Christ hätte für sich, zumal wenn er „gebildet" sei, dieselbe Aufgabe einer solchen direkten, wissenschaftlichen Aufarbeitung fundamentaltheologischer Probleme, der reflex-wissenschaftlichen Beistellung aller „praeambula fidei", eine solche Aufgabe sei bei einigem guten Willen und Intelligenz wenigstens vom Gebildeten zu leisten und nur die „rudes" (auf deren besondere Glaubenssituation man eigens zu reflektieren pflegt) seien davon natürlich dispensiert. Eine solche eher stillschweigend vorausgesetzte als „in thesi" vorgetragene Auffassung kommt dann freilich mit der intellektuellen Redlichkeit des Gebildeten in Konflikt: er sieht, weil er die Kompliziertheit der modernen Wissenschaften kennt, weil er ihre Schwankungen, Enttäuschungen und Unsicherheiten miterlebt, daß er dies nicht leisten kann, will er intellektuell redlich sein, und meint dann, nicht glauben zu können und es nicht zu dürfen, weil ihm die Vorstellung suggeriert wurde, man könne rational verantwortlich nur glauben, wenn man die objektive Aufgabe der reflexen Fundamentaltheologie auch subjektiv mehr oder weniger adäquat geleistet habe.

Es gibt natürlich nicht-katholische Deutungen des Glaubens, die diesen von vorn-

---

2 Vgl. vom Verfasser: Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 34–45.

3 Zu diesen Gedankengängen vgl. vor allem K. Rahner, Im Heute glauben = Theologische Meditationen 9 (Einsiedeln ²1966).

herein so irrational sein lassen und ihn in seinem Inhalt auf ein Gebiet beschränken, das von vornherein schon nicht auch als Fragefeld rationaler Überlegung gedacht werden kann, Theorien also, die den Glauben von Anfang an schon so deuten, daß er von seinem Wesen als absolut irrationales Erlebnis und irrationale Haltung mit intellektueller Redlichkeit nichts zu tun haben kann. Aber ein so einfacher Ausweg ist dem katholischen Glaubensverständnis verboten. Katholisch verstanden hat der Glaube als solcher selbst wesentlich ein intellektuelles Moment in sich; es bezieht sich auch auf geschichtliche Wirklichkeiten, die nicht einfach von vornherein und schlechterdings einer rationalen Fragestellung unzugänglich sind. Der Glaube will und kann die logische und existentielle Einheit des Bewußtseins nicht schizophren spalten. Die absolut irrationalistische Auffassung des Glaubens macht diesen zu einer Ideologie, macht ihn im konkreten Dasein des nüchtern der Erfahrungswirklichkeit hingegebenen Menschen zu einem Traum, der keine Macht hat, außer eben in Phantasten.

Der Glaube muß sich also nach seinem katholischen Selbstverständnis vor dem intellektuellen Wahrheitsgewissen verantworten, gerät von sich aus vor die Frage nach intellektueller Redlichkeit. Aber das heißt eben dennoch nicht, daß dieser Redlichkeit nur Genüge getan sei, wenn der einzelne Glaubende je für sich die Aufgabe der objektiven Fundamentaltheologie auch subjektiv in wissenschaftlichen Reflexionen adäquat geleistet hat. Diese Voraussetzung ist falsch. Man kann und darf vielmehr auch nach einem verantworteten Wahrheitsgewissen glauben, ohne darum alle objektiven „praeambula fidei" wissenschaftlich reflektiert zu haben.

Warum ist es so? Weil das geistige Dasein des Menschen grundsätzlich, immer und unausweichlich so gebaut ist, daß eine einsehbare existentiale Differenz (wie man das Gemeinte nennen könnte) obwaltet zwischen dem in der Tat des Lebens Implizierten und dem wissenschaftlich Reflektierten. Der Mensch kann sein Dasein gar nicht ausschließlich erbauen allein aus Elementen, die er in wissenschaftlicher Reflexion sich zu eigen gemacht hat, die er auf *diese* Weise (die gar nicht die einzige ist) geprüft hat. Und weil er die Unaufhebbarkeit dieser Differenz rational begreift, weil er weiß, daß die Tat des Lebens nicht die bloße Konsequenz reflexer Rationalität sein kann, darum ist er auch vor seinem Wahrheitsgewissen, also in „intellektueller Redlichkeit", legitimiert und durch es verpflichtet, diese Differenz anzunehmen und in der Entscheidung der Tat seines Lebens sich auch absolut zu engagieren (in unserem Fall: zu glauben) an das „wissenschaftlich" nicht adäquat Geprüfte.

Das heißt natürlich nicht, daß reflexe Prüfung und Kritik in den Grenzen des wirklich Möglichen keine Pflicht des Menschen wäre. Zum Dasein, das der Mensch gehorsam und vertrauend annehmen muß, gehört auch schon von vornherein und unausweichlich eine – freilich erweiterungsfähige – Zone der Reflexion und der kritischen Prüfung. Die immer schon vollzogene Antwort im Dasein spielt selbst dem Menschen immer wieder eine unbeantwortete Frage zu, der er sich stellen

muß. Aber es wäre zersetzende, zur Tat unfähig machende intellektuelle Skrupulosität und eben nicht intellektuelle Redlichkeit, wollte man meinen, das geistige Dasein dürfe oder könne auch nur aus Bausteinen erbaut werden, die im Materialprüfungsamt der reflektierenden Wissenschaft für haltbar erfunden worden sind. Ich liebe meine Mutter mit all den Konsequenzen, die diese Liebe impliziert, obwohl ich gar keine theoretische Gewißheit darüber habe, daß die Frau Soundso wirklich meine Mutter ist. Ich habe das eingesehene Recht und die Pflicht, eine politische Entscheidung zu treffen, eventuell auf der einen Barrikade, statt auf der anderen zu kämpfen, obwohl ich keine theoretische Sicherheit für die sachliche Richtigkeit meiner Entscheidung habe, die mir auch die raffiniertesten Computers, mit denen man heute selbst in solchen Fragen zu arbeiten sucht, nicht ersparen können. Diese Situation ist nicht vermeidbar durch eine Erklärung theoretisch skeptischer Neutralität, weil diese selbst genau nochmals eine Entscheidung mit genau so vielen Folgen ist wie eine „Parteinahme". Wenn man fragt, wie denn der Mensch sich diese gräßliche Situation der Entscheidungsnotwendigkeit innerhalb der genannten existentialen Differenz könne zumuten lassen, so ist nüchtern zu sagen: sie *ist* ihm zugemutet, und der Protest dagegen geschieht nochmals *in* dieser Situation und tritt nicht aus ihr heraus; die sich so gehorsam und redlich Entscheidenden sind selbst bei gegensätzlichen Entscheidungen immer noch brüderlich untereinander näher in der Treue zu ihrem Gewissen und in dem Mut zur Wahrheitsentscheidung als dem gegenüber, der skeptische Abstinenzpolitik auf dem Feld der Wahrheit zu betreiben sucht. Das gilt gerade dann, wenn sie beide um die dunkel-bittere Last jeder solchen Entscheidung wissen. Endlich ist in jeder solchen verantworteten Entscheidung des Wahrheitsgewissens – mag sie material-kategorial ausfallen wie immer – das absolute Ja gegeben zu dem absoluten fordernden Geheimnis des Daseins, das wir Gott nennen, so daß von ihm auch der Irrtum umfaßt bleibt, wenn das schuldlose Herz in ihm die Wahrheit sucht.

Das von der existentialen Differenz grundsätzlich Gesagte gilt nun selbstverständlich auch bezüglich des Verhältnisses von intellektueller Redlichkeit und Glaube. Es gilt sogar vor allem hier: denn der Glaube hat es ja mit der umfassenden Deutung des Daseins überhaupt zu tun, und der christliche Glaube (als Proklamation geschichtlicher Heilsereignisse) macht Aussagen über *alle* Dimensionen des menschlichen Daseins. In diesem Fall aber ist diese existentiale Differenz zwischen dem Gemeinten und seiner Begründung einerseits und dem theoretisch-wissenschaftlich Reflektierten anderseits notwendig und unausweichlich am größten. Der Glaubende *und* intellektuell Redliche weiß das, darf es wissen, es anerkennen und braucht vor dieser Tatsache nicht zu erschrecken. Natürlich gibt es eine fast unübersehbare Zahl von Einzelfragen, die – alle zusammengenommen – für jene rationale Rechtfertigung des Glaubens nicht in direkter wissenschaftlicher Aufarbeitung vom einzelnen bewältigt werden können. Aber eben dies fordert auch eine intellektuelle Redlichkeit nicht. Warum dürfte man sich hier nicht wie sonst im

Leben der – obzwar theoretisch noch nicht eingeholten – Erfahrung des Lebens unbefangen anvertrauen? Man sieht natürlich die geschichtliche, gesellschaftliche und psychologische Bedingtheit seines Christentums, seines katholischen Glaubens. Man weiß, daß diese Vorgegebenheiten bei unzähligen anderen Menschen nicht vorhanden sind. Man kann sich selbst ruhig sagen: ich selber wäre faktisch vermutlich nicht katholisch, wären die Vorgegebenheiten meines Lebens anders gewesen, wäre ich nicht katholisch geboren und als Kind katholisch erzogen worden[4]. Man weiß, und kann sich ruhig eingestehen, daß man selbst auch im besten Fall von sehr weitgehender fundamentaltheologischer Reflexion für die rationale Rechtfertigung seines Glaubens als solche keine absolute Sicherheit gewinnen kann, „von unten" her also immer im Offenen, Vorläufigen und Unabgeschlossenen einer geistigen Entwicklung bleibt[5].

Das alles mag von intellektueller Redlichkeit gefordert sein. Aber es bedeutet keine Aufhebung des Glaubens in müde Skepsis. Der Glaube als solcher, als Tat des geistigen Lebens, in der der letzte Daseinssinn als Wort Gottes an uns umfaßt wird, hat jene freie Absolutheit und Unbedingtheit, die ihm – soll er selbst sein – zukommen müssen. Aber dazu braucht er außer dem Wort Gottes und seiner Gnade (worüber später zu reden sein wird) eben nicht die adäquate theoretische Eingeholtheit aller seiner Implikationen und Voraussetzungen. Er ist zunächst einfach schon als gegeben (oder als real andrängende Möglichkeit) da. Und als solcher rechtfertigt er sich zunächst genügend durch das, was er selbst mitbringt: er ist eine Tatsache des Lebens, der man sich durchaus auch rational berechtigt unbefangen anvertraut, solange das Gegenteil nicht gewiß geworden ist, weil man dem Leben die Chance geben muß, sich zu rechtfertigen, was es eben nur kann, wenn es vertrauensvoll gelebt wird: Weil dieser Glaube dem Dasein Sinn und Ordnung gibt; weil er eröffnet in jene Unendlichkeit, von der aus allein Sinn und Geheimnis versöhnt das Leben durchwalten können; weil das sittliche Wahrheitsgewissen (insofern es identisch ist mit dem sich selbst verantwortenden Sinn für Wort und Freiheit) gebietet, solchen Sinn unsagbaren Geheimnisses nicht anders aufzugeben als höchstens in eine größere, reinere, umfassendere Sinngebung hinein; weil der wirklich gewagte Glaube sich umfaßt und genährt erfährt durch die Erfahrung der Gnade, die – mag sie noch so diskret und anonym sich nur in dem schweigenden, gelassenen Befreitsein in das Geheimnis Gottes hinein zeigen – eben doch ihr Zeugnis von sich selbst mitbringt.

Es ist dabei für ein solches vortheoretisches fundamentaltheologisches Gerechtfertigtsein des Glaubens gar nicht notwendig, daß auf dieser Ebene *positiv* durch-

---

4 Man kann sich diese geschichtliche Kontingenz seines eigenen Glaubens ruhig eingestehen, ohne dadurch zu behaupten, es gäbe „an sich" *keine* Gründe, die „an sich" für jeden gelten, katholisch zu werden und ohne die reale Möglichkeit zu bestreiten, daß ein anderer aus einem Nicht-Christen und Nicht-Katholiken Christ und Katholik werden kann.

5 Die Absolutheit der Glaubenszustimmung braucht nämlich sich gar nicht in eine Absolutheit der rationalen Rechtfertigung der „praeambula fidei" als solcher umzusetzen.

schaut werde, daß die Erfahrung der Sinnerhellung des Daseins und der Eingeborgenheit in das Geheimnis Gottes (die „mystische" Glaubenserfahrung, wenn man das Gemeinte so nennen will) nur gemacht werden könne gerade an dem „kategorialen" Material, das die differenzierte Inhaltlichkeit des christlichen und katholischen Glaubens ist. Es genügt für die intellektuelle Redlichkeit vollkommen, daß sie faktisch daran gemacht wird und daß diese mystische Glaubenserfahrung in den konkreten Glaubenden, die wir sind, nicht über dieses „Material" hinaus – und von ihm wegweist. Unter dieser Voraussetzung sind wir durchaus berechtigt, uns dieser vorgegebenen Synthese von transzendental-mystischer Glaubenserfahrung und christlich materialer Glaubensinhaltlichkeit als faktischer anzuvertrauen und im Glauben selbst sie als absolute zu vollziehen. Dieser Glaube hat als solcher sein kritisches Element bei sich, er fragt also selbst, er erregt selbst die kritische reflexe Frage des Wahrheitsgewissens an ihm selbst. Aber dieses kritisch reflexe Fragen nach theoretischer Rechtfertigung darf und muß seine Geschichte haben, darf sich Zeit lassen, geht ein in die theoretischen Fragen und geht von diesen aus, die das Leben dem konkreten einzelnen in seiner persönlichen und geistesgeschichtlichen Situation stellt, die so wirklich echt sind und sich für die wirklichen Möglichkeiten der Bewältigung wirklich anbieten. Diese echte kritische Haltung läßt unbefangen Fragen auf sich beruhen, die man zwar als „an sich" möglich konzipieren kann, die aber diesen und diesen konkreten Glaubenden existentiell nicht engagieren müssen, weil er sich nüchtern, bescheiden und mutig zugleich als dafür inkompetent erkennt und erkennen darf. Nicht jeder muß ein Qumran-Spezialist sein, um redlich glauben zu können. Nicht jeder redlich Glaubende ist verpflichtet, sich mit dem „dernier cri" der Leben-Jesu-Forschung[6] (z. B. im „Spiegel") auseinanderzusetzen. Es ist seltsam, man redet heute soviel von der Geschichtlichkeit des Menschen auch in seiner Wahrheitserkenntnis. Aber man will seine echte Geschichte nicht vertrauensvoll annehmen als Basis seines Daseinsvollzugs, man meint, es könne *in* der Geschichte, in ihr bleibend, keine absolute Wahrheitssatzung geben. Aber die Geschichte selbst fordert sie, weil sie faktisch darin vorkommt und ohne sie gar keine echte Geschichte wäre.

II.

Wir haben die Frage: intellektuelle Redlichkeit und Glaube bisher zu bedenken versucht, indem wir den Begriff „intellektuelle" Redlichkeit ein wenig genauer auf seinen Sinn zu befragen suchten. Es soll derselbe Versuch nun in umgekehrter Richtung unternommen werden, indem wir uns fragen, was Glaube eigentlich bedeute.

---

6 In Wirklichkeit ist solche neueste Mode natürlich meist eine Sammlung der ältesten Ladenhüter aus dem Bibel-Babel-Streit, die keinen ernsthaften Exegeten *in dieser Form* mehr aufregen.

Christlicher Glaube als Ganzes

Glaube ist als bestimmter totaler Grundvollzug des menschlichen Daseins notwendig eine so komplexe und in das Geheimnis Gottes sich verlierende Größe wie das menschliche Dasein selbst. Wenn also auch nach dem christlich-katholischen Glauben in seiner ganzen Wesensfülle gefragt werden soll und nicht nur etwa nach der Bejahung Gottes, nach einem abstrakten oder bloß transzendentalen „Theismus", so geht der Blick doch auf die „letzten Fundamente" dieses Glaubens, wobei es nicht darauf ankommt, genauer zu fragen, wie und in welch sehr verschiedener Weise alle die einzelnen Aussagen des christlich-katholischen Glaubens mit diesen „letzten Fundamenten" in Beziehung zu setzen sind (objektiv in den gemeinten Wirklichkeiten selbst und subjektiv in der glaubenden Aneignung dieser Aussagen). Daß diese Differenz zwischen Ursprünglichstem und Abgeleitetem für ein katholisches Glaubensverständnis besteht, ist im II. Vatikanum ausdrücklich erklärt[7]. Daß dieser Unterschied subjektiv gerade bei nüchtern intellektueller Redlichkeit gemacht werden muß und darf, ist aus dem im ersten Teil unserer Überlegungen Gesagten ohne weiteres verständlich. Bei der notwendigen Geschichtlichkeit, Gesellschaftlichkeit (auch in der Dimension der Wahrheit) und bei der Differenz zwischen vorwissenschaftlichem Daseinsvollzug und metaphysisch-wissenschaftlicher Reflexion ist es einsichtig und auch intellektuell rechtfertigbar, daß – einfach formuliert – der Mensch und Christ die Summe seines Glaubens letztlich nicht auflöst in Einzelsätze, von denen jeder als einzelner je für sich intellektuell reflex gerechtfertigt werden müßte, daß verständlich ist, daß das Christentum (gerade bei all seiner inneren Differenzierung) nur voll, nur als Ganzes angenommen oder abgelehnt werden kann, „Einzelstücke nicht abgegeben werden". Die Bemühung dieses zweiten Teiles unserer Überlegungen gehen darum dahin, verständlich zu machen, daß dieses fundamentale eine Ganze des christlichen Glaubens so ist, daß es vor intellektueller Redlichkeit durchaus bestehen kann.

Zum Zweck eines solchen Aufweises muß natürlich zuerst gesagt werden, worin dieses fundamentale eine Ganze besteht. Das ist nicht leicht, aber doch notwendig, und zwar auch unabhängig von unserer Fragestellung. Es ist nicht leicht, weil das Christentum wenigstens auf den ersten Blick aus einer solchen Fülle von Aussagen, dogmatischen und moralischen Sätzen und kirchlichen Einrichtungen besteht, daß man leicht „vor Bäumen keinen Wald mehr sieht", daß darin der Mensch leicht den Eindruck erhält, eine solche Rechnung mit so vielen Posten (die man doch als ganze akzeptieren müsse) enthalte unvermeidlich zu viele Fehlermöglichkeiten, als daß man sich guten Gewissens darauf einlassen könne. Es ist eine solche Frage nach dem „letzten Wesen" des Christentums notwendig, weil man das Ganze als solches sehen muß, gerade wenn man konkret außerstande ist, es in theoretischer Reflexion

7 Vgl. dazu das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanum, nr. 11.

synthetisch aus seinen Teilen aufzubauen. Auch das II. Vatikanum sieht (unabhängig von unserer Fragestellung) ein solch globales Verständnis für notwendig an. Nicht nur insofern es zwischen den Fundamenten der christlichen Offenbarung und deren übrigen Wahrheiten unterscheidet, sondern insofern es selbst eine solche „Kurzformel" für die anfängliche Initiation des Katechumenen versucht, wenn es sagt, ein solcher müsse verstanden haben, daß er, „befreit von der Sünde, eingeführt werde in das Mysterium der Liebe Gottes, die ihm durch Jesus Christus mitgeteilt wird" [8].

Versuchen wir also auch eine solche Kurzformel, die dann daraufhin angesehen werden kann, wie auf sie intellektuelle Redlichkeit reagiere. Wir sagen: Christentum ist das ausdrückliche und gesellschaftlich („kirchlich") verfaßte Bekenntnis dazu, daß das absolute Geheimnis, das in und über unserem Dasein unausweichlich waltet und Gott genannt wird, als vergebend und vergöttlichend sich uns in der Geschichte des freien Geistes mitteilt und daß diese Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus geschichtlich und irreversibel siegreich in Erscheinung tritt[9]. Ich meine, daß damit das Entscheidende des christlichen Glaubens ausgesagt ist und zwar in einer Formel, die, so sie richtig verstanden und entwickelt wird, auch die weitere Inhaltlichkeit des christlichen Glaubens hergibt, soweit darunter nicht freie, positive Satzungen verstanden werden, die in der Dimension der geschichtlichen Faktizitäten als solcher stehen und für eine nüchterne intellektuelle Redlichkeit auch kein besonderes Problem darstellen.

Der göttliche Gott als das Geheimnis des menschlichen Daseins

Sehen wir uns diese Formel unter den eben gemachten Voraussetzungen an. Das Erste, was sie vom Christentum und seinem Glauben sagt, ist, daß Gott das unumfaßbare, unbegreifliche Geheimnis ist und Gott *als* solches Geheimnis bekannt werden muß. Das Christentum ist nicht die Religion, die „Gott" in das Kalkül des menschlichen Daseins einsetzt als einen bekannten, verfügbaren Posten, damit die Rechnung aufgehe. Es ist vielmehr die Religion, die den Menschen in die Unbegreiflichkeit einsetzt, die sein Dasein umfaßt und durchdringt, die ihn hindert, in einer Ideologie (das ist deren letztes Wesen) zu meinen, es gäbe eine durchschaubare Grundformel des Daseins, die man selbst manipulieren und von der aus man das Dasein konstruieren könnte. Das Christentum ist das radikale Nein zu allen solchen „Götzen". Es will, daß der Mensch ohne Verdrängung und ohne Hybris der Bemächtigung zu tun habe mit Gott als dem unaussagbaren Geheimnis. Es weiß,

8 Vgl. dazu das Missionsdekret des II. Vatikanum, nr. 13.

9 Vgl. ausführlicher K. Rahner, Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für „Ungläubige", in: Geist und Leben 38 (1965) 374–379.

daß man von Gott nur weiß, wenn man verstummend und anbetend dieses Geheimnis erfährt; seine religiöse Rede ist immer nur und nur wahr als letztes Wort, das das Verstummen vor dem Geheimnis einleitet, damit es da bleibe und nicht durch den Begriff von Gott ersetzt werde. Aber das Christentum weiß, daß dieses Geheimnis als die wirklichste Wirklichkeit und die Wahrheit der Wahrheiten sein Dasein durchdringt, daß der Christ im Denken, in Freiheit, in Tat und in gewußtem Tod immer und unweigerlich hinausgerät über das Definierte, Überschaubare und Manipulierbare des einzelnen, das ihm im Raum des Lebens und der Wissenschaft begegnet. Der Christ will gar nicht Gott vorfinden (er wäre ja dann gar nicht Gott) als das bestimmte einzelne innerhalb seines Daseinsraumes, das also vom Horizont seines Denkens und seiner Tat umschlossen wäre: er hat mit dem lebendigen Gott zu tun als dem unumfaßbaren Umfassenden, als dem unsagbar Tragenden, der alles und uns selbst in seine Fraglichkeit stellt, der durch unsere Frage nicht herzitiert wird, sondern schon da ist, indem er die Frage nach ihm selber als ihr sie eröffnender und fragender, fragloser Grund ermöglicht.

Das Christentum ist eigentlich kein Schloß der Wahrheit mit unzählig vielen Zimmern, die man bewohnen muß, um „in der Wahrheit" zu sein, sondern die *eine* Öffnung, die aus allen Einzelwahrheiten (und sogar Irrtümern) in *die* Wahrheit führt, die die *eine* Unbegreiflichkeit Gottes ist. Aber das Christentum besteht hartnäckig und unerbittlich darauf, daß man diese überhelle schweigende Finsternis, die unser Leben umschließt und alles durchdringt, die Helligkeiten nämlich und die eigenen Finsternisse, von uns nicht übersehen werde, daß wir in unserem Dasein uns nicht wegschleichen von dieser Unheimlichkeit, sondern ihr standhalten, zitternd, aber ent-schlossen (auf sie hin) sie nennen bei ihrem namenlosen Namen, ohne mit ihrem Namen unsere Götzen zu schmücken. Aber das Christentum sagt – das ist seine eigentliche Botschaft – von diesem unheimlichen, unaussagbaren Geheimnis mehr: Es ist im Augenblick gleichgültig, ob einer diese eigentliche Botschaft sich aus der innersten Erfahrung seines begnadeten Gewissens heraus zu vernehmen getraut oder den Eindruck hat, sie sei das geläuterte Grundmotiv der religiösen Menschheitsgeschichte (in der ja auch im geheimen Gottes Gnade wirkt) oder diese Botschaft schlicht vom Zeugnis Christi und seiner Apostel empfängt. Jedenfalls diese eigentliche Botschaft des Christentums besagt dies: jene Unbegreiflichkeit unseres Daseins, die uns umfaßt und in das Leiden der Grenzen unserer Endlichkeit hineinschickt – selbst erhaben über sie –, will uns nicht nur der ferne Horizont sein, der, selbst sich verschweigend, unser Dasein als geistiges einrichtet und richtet, indem er, uns von sich distanzierend, die „Rückkehr zu uns" in Erkenntnis und Freiheit und so die Konstituierung der Umwelt der sinnlichen Erfahrung als Welt und Mitwelt uns ermöglicht, gleichzeitig so aber uns für uns selbst als endlich erfahren läßt. Das Geheimnis, das wir Gott nennen, *gibt sich selbst* in seinem göttlichen Leben in wirklicher Selbstmitteilung zu eigen. Er selbst ist die Gnade unseres Daseins.

Was wir Schöpfung als freie Setzung des Nichtgöttlichen durch Gott in seiner „Tätigkeit nach außen" nennen, erscheint so nur als die Schaffung der Voraussetzung für die göttliche Selbstmitteilung in grundloser Liebe, die Gott selbst ist, als Konstitution des Adressaten, dem Gott nicht nur das von ihm unterschiedene geschaffene Endliche, sondern sich selbst mitteilt, so daß er der Geber und die Gabe und das Prinzip der Annahme der Gabe selbst wird, das Endliche also sein Wesen (das endlich ist) in Gott dem unendlichen Geheimnis vollzieht. Das Verhältnis Schöpfer-Geschöpf ist eine notwendige, unerläßliche Wesensstruktur der Wirklichkeit überhaupt, aber nicht deren eigentlicher Inhalt. Gott schafft, weil er sich selbst, sich äußernd und ent-äußernd, mitteilen will; Abstand ist, damit Einheit der Liebe sei; Schöpfung, Bund und Gesetz (als Struktur des Endlichen) sind, damit Maßlosigkeit der Liebe sei; Gehorsam, damit Freiheit Gottes für uns sei; Ferne von Gott, damit das Wunder seliger und sogar die Schuld vergebende Nähe sein könne. Dies nicht, damit das Geheimnis schlechthin durchschaut sich auflöse, sondern damit es als solches die Seligkeit des Geistes sei, der das Geheimnis ek-statisch unmittelbar besitzt, um es selbstvergessen als das einzig wahre Licht und Leben zu lieben. Das ist der eigentliche Inhalt des Christentums: die Unsagbarkeit des absoluten Geheimnisses, das sich selbst vergöttlichend und vergebend gibt und dazuschenkt, daß wir es aushalten, annehmen können und wirklich annehmen nochmals durch es selbst. Insofern diese Selbstmitteilung Gottes (in die Transzendentalität des Menschen und in seine Geschichte hinein) einen dreifachen Aspekt hat, diese Aspekte aber, weil die wahrer *Selbst*mitteilung Gottes, Gott an und für sich selbst zukommen, ist in ihr auch das schon gegeben, was wir die Dreifaltigkeit Gottes christlich zu nennen pflegen.

Geschichtliche Selbstmitteilung in Jesus Christus

Zur Grundsubstanz des Christentums gehört aber nun auch das, was ihm seinen Namen gibt: Jesus Christus. Aber dieses Geheimnis hängt ganz und gar engstens mit dem eben genannten zusammen. Das Geheimnis der Selbstmitteilung Gottes, in dem Gott selbst in seiner innersten Herrlichkeit die absolute Zukunft des Menschen wird, hat seine Geschichte, weil es freie Tat von Gott her ist, weil der Mensch geschichtlicher Mensch der einen geschichtlichen Menschheit ist und auch die letzte Transzendentalität seines durch die Selbstmitteilung Gottes vergöttlichten Wesens sich geschichtlich-raumzeitlich vollziehen muß in und an der konkreten Begegnung mit der konkreten Welt, in der er da, bei sich ist und zu sich selber kommt. Die Selbstmitteilung Gottes hat – obzwar sie der transzendentale innerste Grund der Welt und ihrer Geschichte, deren letzte Entelechie ist – eine Geschichte, d. h. eine Dynamik, in Raum und Zeit zu erscheinen, sich auszulegen und zu vollziehen. Wir nennen das Heils- und Offenbarungsgeschichte. Wo aber diese Erscheinung der

göttlichen Selbstmitteilung als göttlichen Angebots und als menschlich freier und doch göttlich bewirkter Annahme ihren höchsten Gipfel und ihre irreversible Phase erreichen, wo der Dialog zwischen Gott und Mensch, der der Mensch „substantiell" *ist* (nicht nur nebenbei von ihm auch getrieben wird), in ein absolutes Ja von beiden Seiten tritt und *als* solches erscheint, der Mensch also erscheint *als* das absolut gesagte und absolut angenommene Ja Gottes an die Menschheit, *da* ist genau das gegeben, was der christliche Glaube an die Menschwerdung des göttlichen Logos meint. Sie ist einfach schon gegeben, wenn die göttliche Selbstmitteilung als absolut zugesagte und absolut angenommene geschichtlich erscheint. Freilich bleibt es irreduzible Faktizität der wirklich erfahrenen Geschichte, daß dieses gerade in Jesus von Nazareth geschieht und erfahren wird. Was wir „Kirche" als eschatologische Präsenz der Wahrheit und Liebe Gottes in ihr durch Wort und Sakrament nennen, ist nichts anderes als die bleibende Gültigkeit der geschichtlichen Faktizität, daß in Jesus von Nazareth die Geschichte der Selbstmitteilung Gottes sich unwiderruflich zur Erscheinung gebracht hat, so gegenwärtig und geglaubt bleibt.

Das rechte Verständnis der theologischen Aussage

Ist nun solche Botschaft, dieses letzte Selbstverständnis des Menschen vor intellektueller Redlichkeit glaubwürdig?

Zunächst muß bei solcher Frage gewiß gesagt werden, daß ein solcher Komplex von Aussagen, der immer grundsätzlich das Ganze und Eine des menschlichen Daseins meint, notwendig schon sprachlich das Schwierigste ist, was denkbar ist. Das Ganze hat unvermeidlich keinen Fixpunkt schlechthin eindeutiger, festlegbarer und überschauter Begrifflichkeit seiner selbst, von dem aus es bestimmt und ausgesagt werden könnte. Gerade weil hier die absolute Wahrheit des Menschen zur Aussage kommt (aber eben *als* das ursprüngliche, nicht definierbare Geheimnis), ist das Gesagte notwendig undeutlich. Das kommt nur denen nicht zum Bewußtsein, die in einer homogenen geistessoziologischen Situation leben und darum ihre eigene Aussageweise nicht eigentlich und wirklich durch eine andere in Frage gestellt erfahren können. Da wir heute nicht mehr in einer solchen homogenen Sprachsituation leben, empfinden wir alle theologische Aussage als „ungenau", als jedesmal durch tausend andere Begriffe, Verständnismodelle, zusätzliche Probleme auf ihren genaueren Sinn befragbar und so hineingestellt in einen unausmeßbaren Raum des Ungedachten und Unreflektierten. Aber das Bedrohliche dieser Sprachsituation verschwindet, wenn wir noch dazu auch die Erfahrung machen, daß alle diese religiösen Aussagen bei aller kategorialen Inhaltlichkeit gerade dieses ungedachte und unreflektierte Geheimnis meinen und nur dann ihr wahres Wesen finden, wenn sie da hineinweisen. Wer alle diese Aussagen so liest, für den hört die Angst auf, man wisse gar nicht ganz genau, was man mit ihnen meine, keine Er-

klärung über sie komme an ein eindeutiges Ende und vielleicht ziele der gerade auf ihren richtigen Sinn, der sie zu bestreiten scheine. Sie weisen ja in das eine, bleibende Geheimnis, das bleiben *soll*. Natürlich bleibt dann immer noch der Streit auf der Ebene der kategorialen Einzelaussagen, sowohl weil es Heilswirklichkeiten auch im Raum des Geschichtlichen selbst gibt, als auch weil es richtige und falsche, vollere und defizientere Auslegung jener Bewegung (und deren geschichtlicher Vermittlung) gibt, die in das Unaussagbare Gottes hineinführt. Aber dieser Streit verliert eben doch seine letzte Bedrohlichkeit. Denn man hat erfahren, daß auch die umstrittene Formel, ohne gleichgültig zu werden, wahrhaft einweisen kann in das namenlose Geheimnis Gottes, und daß die Wahrheit des eigenen Satzes *nicht* impliziert, daß ein anderer, sogar falscher Satz für den anderen nicht konkret der Vorgang sein könne, der das Geheimnis Gottes anbetend und liebend annimmt. Denn wir können ruhig sagen (wenn es auch eine ungewohnte Formulierung ist): es gibt nach katholischer Lehre zwar wahre und falsche Sätze über religiöse Wirklichkeiten, reflex formulierte falsche Sätze können heilsgefährdend sein, aber es gibt keine falschen objektivierten Sätze, die nicht koexistent sein könnten mit jenem Heilsereignis, das in die eigentliche Wahrheit Gottes einweist.

Die Instanz für die Entscheidung über die Vereinbarkeit von Glaube und intellektueller Redlichkeit

Wenn die intellektuelle Redlichkeit gebietet (und nicht verbietet), die Fülle der Wirklichkeit und Wahrheit nicht zu identifizieren mit der Summe gehabter oder möglicher durchschauter und manipulierbarer Wirklichkeiten und Wahrheiten, wenn also das Geheimnis nicht ein Randphänomen des intellektuellen Daseins, nicht bloß ein noch nicht aufgearbeiteter Restbestand für die Erkenntnis, sondern ihr bleibender Grund ist (der die Erkenntnis in ihre manipulierbaren Möglichkeiten allererst einsetzt), *welche* intellektuelle Redlichkeit könnte es dann verbieten, an die transzendentale, gnadenhafte Erfahrung und an die Botschaft der Offenbarung, die jene Erfahrung auslegt, zu glauben, daß dieses heilige Geheimnis sich selber als unser innerstes und höchstes Leben in vergöttlichender und vergebender Selbstmitteilung uns schenken will, also die Annahme des letzten Inhalts des christlichen Glaubens intellektuell unerlaubt machen? Ich sehe keinen Grund. Es bedarf, zumal wo es sich um die reflexe Annahme solcher Verheißung handelt, des höchsten gnadenhaften Mutes zu solchem Glauben, der das unausdenkbar Hohe verheißt, durch das der Mensch erst wirklich unendlich mehr ist als ein kluges Tier. Aber vor welchem Forum, mit welchen Kriterien könnte nachgewiesen werden, daß solcher Mut intellektuell unredlich, des Glaubens unwürdig, nicht glaubwürdig wäre? Zumal jede Erkenntnis und jede Freiheitstat der eröffnende Vorgriff ist auf das Unsagbare und Unverfügbare und so nur noch die Frage sein kann, ob die von uns

selbst uneinholbare Weite des Möglichen, die gegeben ist, von Gottes Selbstmitteilung erfüllt ist durch seine freie Liebe oder ewig leer bleibt. Haben wir dann aber nicht die Pflicht, Gott größer sein zu lassen als unser kärgliches Herz, beiden zuzugestehen, daß sie nicht an unserer Endlichkeit ersticken, zu glauben, daß Gott bei uns ankommen kann und will, und wir bei ihm?

Die Glaubwürdigkeit des Dogmas der Inkarnation

Was nun aber die intellektuelle Redlichkeit vor Jesus Christus, also vor dem Ereignis der letzten radikalen Vermittlung der göttlichen Selbstmitteilung an den geschaffenen Geist überhaupt, also vor der letzten kategorialen Bestimmung des Christentums angeht, so ist ein Doppeltes zu sagen.

Was zunächst die „Idee" des Gottmenschen, die Inhaltlichkeit der Lehre von der Inkarnation des Logos in unserem menschlichen Dasein angeht, so ist diese „Idee" für das intellektuell redliche Wahrheitsgewissen glaubwürdig. Voraussetzungen dafür sind nur: einmal, daß der Mensch sich selbst als das Wesen begreift, das immer schon sich selbst transzendierend ist in das Geheimnis Gottes, das sich selbst dem Menschen zuschickt; daß verstanden wird (wie vorhin wenigstens kurz angedeutet wurde), daß die Idee des Gottmenschen als eschatologischer Höhepunkt geschichtlicher Vermittlung und Erscheinung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes – wenigstens als deren asymptotisch denkbares Ziel – impliziert ist. Sodann muß natürlich von dieser Idee jedes mythologische Mißverständnis ferngehalten werden: der Mensch, der der Gottmensch ist, ist keine passive Gliederpuppe, keine Livree, durch die sich Gott verlautbart, kein neuer Anlauf, in dem Gott nochmals als Erlöser versucht, was ihm als Schöpfer in der Welt mißlungen ist. Der Gottmensch ist wahrhaft Mensch, in anbetender Distanz zu Gott, in Freiheit, in Gehorsam, in geschichtlicher Bedingtheit und Entwicklung seines menschlichen Wesens (selbst in seiner religiösen Erfahrung, weil Nähe zu Gott, Eigenständigkeit und echte Kreatürlichkeit im gleichen und nicht im umgekehrten Verhältnis wachsen). Und der Gottmensch ist nicht eine zweite, jetzt kategoriale Intervention Gottes des Schöpfers, sondern der Höhepunkt einer Welt-, Geistes- und Heilsgeschichte, auf den diese ganze Geschichte durch ihr Existential der transzendentalen, alle Momente der Geschichte mitbestimmenden Selbstmitteilung Gottes vom Ursprung her angelegt ist und der so die Schuld der Freiheit erlösend schon immer überholt hat. Die Inkarnation bleibt ein Geheimnis der göttlichen Selbstmitteilung. Wird sie von dieser her verstanden, haftet ihr keine Zumutung eines Mythologems an, erzwingt sie auch für den intellektuell Redlichen zwar nicht seine Zustimmung, aber sie ist glaubhaft und glaubwürdig. Es ist dann auch keine Enttäuschung für den Glaubenden und historisch Nüchternen, sondern von vornherein zu erwarten, daß sie ebenso unscheinbar und unauffällig sich ereignet und so auch

im Neuen Testament, wenn wir richtig lesen, bezeugt wird, wie die gnadenhafte Vergöttlichung des Menschen überhaupt in der nüchternen Erbärmlichkeit des menschlichen Alltags sich vollzieht und darin doch wunderbar bezeugt, so wir dieses Dasein mit den Augen des Glauben-wollenden betrachten.

Außerdem ist wesentlich, daß diese „Idee" des Gottmenschen gerade in Jesus von Nazareth, an diesem Raum-Zeitpunkt in sich und für uns Wirklichkeit ist. Das freilich ist Botschaft von einer geschichtlichen Tatsache, die für den transzendentalen Stolz des Menschen immer Ärgernis ist, der versucht ist, von vornherein zu meinen, daß eine „Geschichtswahrheit" für die Begründung seiner eigentlichen Existenz nicht in Frage komme. Aber gerade intellektuelle Redlichkeit kann selbstkritisch verstehen, daß echte Geschichte nicht durch Theorie über Geschichtlichkeit ersetzt werden kann und daß die konkrete, nie adäquat reflektierte Geschichte die notwendige Vermittlung für die geistig-transzendentale Geistigkeit und Freiheit des Menschen ist, daß man also dem endlichen Raumzeitlichen sich anvertrauen muß, um das Ewige nicht nur im abstrakten Begriff, sondern in ihm selbst zu haben. Der Mut, sich an dieses Konkrete wegzugeben, ist freilich unersetzlich. Es ist unbefangen zuzugeben, daß schon der wissenschaftlich exegetische Nachweis, daß Jesus selbst sich als der metaphysische Sohn Gottes im Sinn des christlichen Dogmas verstanden hat, nicht leicht ist. Aber er ist grundsätzlich für den, der lesen, interpretieren und übersetzen kann und darum nicht erwarten muß, Jesus selbst habe in den Formeln der theologischen Metaphysik reden müssen, um zu sagen, was sie eigentlich meinen –, für den ist ein solcher Nachweis nicht grundsätzlich unmöglich. Wenn das für den konkreten einzelnen bei den ihm gegebenen Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten schwer bleibt, nun, es ist auch nicht das einzige, worauf sich hinsichtlich der Selbstinterpretation Jesu und deren Legitimation intellektuelle Redlichkeit berufen kann. Wenn die Idee des Gottmenschen glaubwürdig ist, wenn die faktische Geistesgeschichte eben doch nur vor Jesus den Mut hatte, an die leibhaftige Realität dieser „Idee" zu glauben, wenn man seine Existenzsituation nicht in der Retorte zum ersten Mal aufbaut, sondern sie vorfindet und ihr vertrauensvoll die Chance gibt, gültig und tragend zu sein, wenn man sich daher vorfindet als in der Gemeinde der an Jesus Glaubenden und darin Gott findet, welchen Grund sollte man haben, sich zu solcher Tat nicht berechtigt zu halten?

Intellektuelle Nüchternheit und Auferstehungsglaube

Wenn man den Menschen als unlösbar einen und ganzen erfährt, wenn man sich also im radikalen Sinn und Heil sein Dasein vollziehend nur halten kann, wenn man an die „Auferstehung des Fleisches" glaubt und diese als die Formel versteht, die die absolute Zukunft des Menschen aussagt, ohne ihn vorher platonisch zu zer-

fällen und ohne damit wissen zu wollen, *wie* man sich diese totale Vollendung des Menschen in totaler „Verwandlung" vorstellen solle, wenn man so auf das Leben und den Tod Jesu blickt, *welchen* zwingenden Grund intellektueller Nüchternheit könnte es dann geben, der Erfahrung der Jünger Jesu von der Auferstehung Jesu (die ja keine Rückkehr in dieses Dasein ist!) das Vertrauen zu versagen, anstatt mit einer 2000jährigen Glaubensgeschichte von Macht, Licht und Kraft an die Auferstehung Jesu zu glauben? Die Glaubenden und nicht nur die Skeptiker wissen, daß die Erfahrung der Jünger vom Auferstandenen inkommensurabel ist mit sonstiger raumzeitlicher Erfahrung und von der Sache her sein muß, weil es sich nicht um die Erfahrung einer Wirklichkeit handelt, die in unsere Raumzeitlichkeit eingeordnet ist. Aber sie dahinein nicht einordnen heißt nicht sie leugnen. Wo diese Inkommensurabilität nicht mythologisierend übersehen ist und unsere Erfahrung von der bleibenden Gültigkeit des einen Menschen mit der Ostererfahrung der Jünger Jesu eine letztlich konkret für uns, in unserer existentiellen Situation unauflösliche Einheit gegenseitiger Bedingung bildet, ist für uns das Osterereignis glaubwürdig. Wird es selbst richtig verstanden, ist es das Offenbarwerden der Heilbringerfunktion Jesu und nicht nur deren äußerlich wunderhafte Beglaubigung. So schließt es sich mit der Selbstinterpretation Jesu zu einer glaub-würdigen Einheit zusammen.

Wir müssen hier abbrechen. Wir sind uns bewußt, auf sehr viele Fragen auch nicht einmal andeutungsweise eingegangen zu sein. So fehlt der ganze Fragenkomplex des Verhältnisses zwischen intellektueller Redlichkeit und der gesellschaftlich greifbaren Wirklichkeit des christlichen Glaubens, „Kirche" genannt, samt deren Ansprüchen in Fragen der Wahrheit und der sittlichen Weisung. Aber dazu kann hier nur noch bemerkt werden, daß in einer aufgehenden Epoche größerer, verpflichtender Sozialität des Menschen es sehr anachronistisch und altmodisch individualistisch wäre zu meinen, man könne oder solle die letzten „Ideale" des Christentums wahren und persönlich realisieren, indem man sich gleichzeitig drückt vor jener geschichtlich-gesellschaftlichen Greifbarkeit, in der allein diese „Ideale" geschichtlich gegeben sind und vor-kommen zu uns in der Konkretheit des Lebens.

Ich meine: wenn man aus „intellektueller Redlichkeit" keinen Götzen macht, wenn man nicht meint, der Skeptiker sei davor am ehesten bewahrt, Irrtum für Wahrheit zu halten, wenn man nicht meint, man könne eine theoretische Epoché auch in die Tat des Lebens hinein fortführen, dann verbietet die intellektuelle Redlichkeit gewiß nicht zu glauben, an *die* Wirklichkeit sein Leben zu wagen, die das Christentum hat und bekennt. Man ist dann durch diese hohe Tugend dazu nicht gezwungen, aber man ist auch durch sie ermächtigt. Denn auch sie gewinnt ihren letzten und einzigen Sinn nur, wenn sie sich vollendet im Mut (über aller bloßen intellektuellen Vorsicht) zum Geheimnis des Daseins und zur Liebe.

Die Moral der Gegenwart in psychotherapeutischer Sicht: Verfall oder Höherentwicklung?

Paul Matussek

Die Psychoanalyse stand lange Zeit im Verdacht, zur Auflösung der Moral beizutragen. Auch heute noch ist sie von dem Vorwurf nicht ganz frei. Es gibt nicht wenige, die meinen, die analytische Therapie ermuntere den Patienten zum Ungehorsam, zum Ehebruch, zur Bequemlichkeit, zum Selbstmitleid, zu Glaubens- und Gewissenslosigkeit, und die sogenannte Heilung der Neurotiker sei eher eine Auflösung der Moral des Behandelten als ein medizinisch relevantes Phänomen.

Diese Einwände wurden von der Psychoanalyse seit den Tagen Freuds immer wieder entkräftet. Besonders heute kann mühelos nachgewiesen werden, wie der durch die Psychotherapie beim Patienten in Gang gesetzte Prozeß eher zu einer vertieften Liebes- und Glaubensfähigkeit und zur Entwicklung eines reiferen Gewissens beiträgt als zu deren Gegenteil.

Die Argumente, mit denen diese Behauptung gestützt werden kann, sollen hier nicht noch einmal wiederholt werden. (Vgl. hierzu Egenter-Matussek: „Ideologie, Glaube und Gewissen", München-Zürich 1965.) Vielmehr will ich, von der Parallele zwischen der Kritik an manchem Verhalten psychotherapeutisch behandelter Patienten und der Kritik an Erscheinungen der gegenwärtigen Sittlichkeit ausgehend, zu dem häufig diskutierten Problem Stellung nehmen, wie man die Moral der Gegenwart zu bewerten hat. Enthält diese vorwiegend Zeichen des Verfalls oder solche der Aufwärtsentwicklung?

Diese Frage wird, zumindest in der westlichen Welt, vorwiegend negativ beantwortet. Nicht wenige sprechen von einem deutlichen Niveauverlust der Moral. Sie berufen sich dabei etwa auf das Anwachsen der Jugendkriminalität, die hohen Selbstmordziffern, das Absinken der Arbeitsmoral, die freieren Sitten vorehelicher und ehelicher Liebe, das Anwachsen der Ehescheidungen, die erschreckend hohe Quote der Abtreibungen, die nachlassende Scham in Film und Kunst und schließlich auch auf das Zurückdrängen von Bescheidenheit, Ehrlichkeit, Verantwortungsbewußtsein durch die Sucht nach Wohlstand. In dieser Aufzählung, die sich beliebig erweitern ließe, befinden sich weitgehend Tatsachen, die sich statistisch belegen lassen. Daraus ziehen nicht nur Privatleute, sondern auch manche Kulturkritiker,

---

Nach einem Vortrag auf der 1. öffentlichen wissenschaftlichen Sitzung der „Gesellschaft zur Förderung tiefenpsychologischer und psychotherapeutischer Forschung und Weiterbildung in München e. V." am 16. April 1966 in München. Siehe auch den Bericht von N. Mulde in diesem Heft.

Soziologen und Kirchenautoritäten den Schluß, daß wir in einer Periode des sittlichen Verfalls leben.

Um skeptische Ansichten dieser Art in ihrer Aussagekraft nicht überzubewerten, sei auf zwei Phänomene hingewiesen, die in der Diskussion über den sittlichen Wert unserer Zeit sehr häufig übersehen werden: Es ist zunächst einmal die Tendenz des Menschen, die eigene Gegenwart als Wertminimum, Vergangenheit oder Zukunft oder auch beides aber als Wertmaximum zu erleben. Das läßt sich in der Geschichte mit verschiedener Deutlichkeit nachweisen. Die Zeiten sind Ausnahmen, die sich auf dem Höhepunkt der sittlichen Entwicklung fühlten. Das hängt sicherlich mit vielen Gründen zusammen. Als Psychiater möchte ich lediglich auf die Fixierungstendenzen aufmerksam machen, die hierbei sicherlich eine Rolle spielen. Es sind Sehnsüchte nach einer Sittlichkeit, die man von den Eltern empfangen hat und die man gelegentlich auch als Maßstab in eine bessere Zukunft hineinprojiziert. Dabei wird alles, was der traditionellen Moral widerspricht, als unsittlich verdächtigt. Die Angst vor der Entscheidung für neue Ideen läßt das Althergebrachte verklärt erscheinen. Dem Wagnis, zu einer eigenständigen und neuen Moral vorzustoßen, wird ausgewichen. Der Ruf der Stunde wird überhört. Damit ist schon ein zweiter Punkt angedeutet, der ebenfalls bei der pessimistischen Gegenwartsbetrachtung zu bedenken ist: Es ist die in der Ethik bekannte Enge des Wertbewußtseins.

Damit soll gesagt sein, daß jede Zeit ihren blinden Fleck für bestimmte Werte hat. Beim Blick in die jüngste Vergangenheit fällt etwa auf, daß selbst die Menschen, die sich innerlich keineswegs mit dem Nationalsozialismus identifizierten, von seinem Zeitgeist geprägt waren. Härte, Ausdauer, Hoffnung bis in ihre wahnhafte Abart rangierten an der Spitze der sittlichen Werte, während Toleranz, Einsatz für die Unterdrückten und Gewissensstärke weitgehend fehlten, selbst dort, wo man sie hätte erwarten können. Wie verdünnt die letztgenannten Werte gelebt wurden, wird uns im ganzen Ausmaß erst heute klar. Genau wie man auch erst jetzt bemerkt, daß sich oftmals gerade die als unsittlich Verfemten moralischer verhielten als die offiziellen und professionellen Verfechter der Moral. Damit ist aber das Phänomen illustriert, welches wir hier meinen: Die Unfähigkeit, die eigene sittliche Begrenztheit voll zu erfassen und zu wissen, welches Wertempfinden im praktischen Leben ausfällt. Auf die Gegenwart angewandt heißt das: Auch die Kritiker der heutigen Moral haben ihren blinden Fleck. Es läßt sich mühelos nachweisen, daß sie ihre Wertskala für die allgemeingültige halten, ohne sich der Subjektivität ihrer Erfahrungen und ihrer Wertungen in aller Konsequenz bewußt zu sein.

Diese Hinweise mögen genügen, um den Versuch zu rechtfertigen, die heutige Sittlichkeit nicht nur unter negativen Kategorien zu beschreiben, sondern auch Aspekte einer positiven Entwicklung aufzuzeigen und zu benennen. Dieser Versuch soll nicht dazu dienen, irgendwelche sittlichkeitsgefährdenden Merkmale zu

bagatellisieren oder gar in Abrede zu stellen; er mag vielmehr dazu beitragen, gewisse Einseitigkeiten von Kultur- und Moralkritikern zurechtzurücken.

Der Versuch, Tendenzen einer Aufwärtsentwicklung der gegenwärtigen Moral aufzuzeigen, erfordert folgenden methodischen Hinweis: Gewöhnlich wird die Veränderung des moralischen Wertbewußtseins demonstriert an den Realkonstellationen, die solche Wandlungen hervorrufen. So spricht man etwa von der Moral, die durch die Technisierung der Welt bedingt ist, oder von jener, die durch den Wandel zur Industrie-Gesellschaft hervorgerufen wird. Selbst aus der anatomischen Beschaffenheit des Menschen werden Rückschlüsse gezogen. So konnte zum Beispiel Spatz auf Grund phylogenetischer Untersuchungen der Gehirnentwicklung nachweisen, daß beim Menschen hauptsächlich diejenigen Gehirnpartien einem Evolutionsdruck unterliegen und sich deswegen weiterentwickeln, die man als Substrate für höheres sittliches Verhalten anspricht (orbitaler Frontal- und Temporallappen).

Alle diese Versuche haben eines gemein: Sie zeigen nicht an dem sittlichen Phänomen als solchem die Veränderungen auf, sondern sie gehen primär von anatomischen, soziologischen und historischen Bedingungen aus, die für den Wandel der Moralkodizes verantwortlich gemacht werden. Das ist bei der engen Verknüpfung von Sittlichkeit und konkreter Realsituation durchaus legitim. Trotzdem wollen wir einen anderen Weg einschlagen, nämlich den Aufweis gewisser Entwicklungen am sittlichen Phänomen selbst und nicht an der Realkonstellation, die hinter diesem Wandel der Moral steht. Nur ist das wesentlich schwieriger, weil die Bedeutung der sittlichen Werte, um die es hier geht, immer schon als bekannt vorausgesetzt wird. Was Treue, Tapferkeit, Gleichmut oder Gerechtigkeit ist, gilt weitgehend a priori als bekannt. Dabei wird aber leicht die perspektivistische Veränderung der Werte durch soziologische und psychologische Konstellationen des Menschen übersehen, die dafür sorgen, daß ein und dasselbe sittliche Phänomen als Aufstieg oder Verfall, als Vertiefung oder Verflachung interpretiert werden kann.

Es soll daher im folgenden gerade auf solche Beispiele hingewiesen werden, die in der Gegenwart häufiger als Beweis für den Verfall der Moral als für das Gegenteil herangezogen werden. Es sind drei Phänomene, die eng miteinander zusammenhängen, sich sogar gegenseitig bedingen und als zentrale Kristallisationspunkte sittlichen Verhaltens angesehen werden können. Es handelt sich um die Ehe, den Glauben und das Gewissen. Unser Hauptaugenmerk soll auf dem ersten Punkt liegen, da gerade die sich lockernde Liebes- und Ehemoral oft als durchschlagendster Beweis für den allgemeinen Sittenverfall angeführt wird.

Die Ehe als personale Liebesgemeinschaft

Was nun die Ehe betrifft, so zeigt sich in ihr ein deutlicher Wandel, der am stärksten in der veränderten Ehemotivation zum Ausdruck kommt. Heutzutage wird

eine nicht aus Liebe geschlossene Ehe viel eher als unnatürlich empfunden als früher. So haben es wenigstens amerikanische Ehesoziologen festgestellt. Das Liebesmotiv wird danach auch dann nicht aufgegeben, wenn die erste Ehe scheitert und eine zweite Ehe eingegangen wird. Man könnte ja immerhin annehmen, daß eine aus Liebe geschlossene, dann aber mißglückte Ehe zur Wahl eines anderen Ehemotivs disponiert. So ist es aber offenbar nicht. Die Liebe bleibt auch bei wiederholten Versuchen das Hauptmotiv. Dieser Befund besagt natürlich nicht, daß jede heute geschlossene Ehe aus Liebe eingegangen wird, und er besagt ferner nicht, daß der bei solchen Untersuchungen zugrundeliegende Liebesbegriff unbedingt ein dem Wesen der Ehe gerecht werdender Liebesbegriff ist.

Trotz der Vorsicht, die durch diese Einwände geboten ist, wird man den weltweiten Wandel der Ehemotivation hinsichtlich seiner ethischen Relevanz nicht zu gering veranschlagen dürfen. Es deutet sich in ihm eine, wenn auch in vielen Fällen mißglückte, Zuwendung zur Person des Partners an, die früheren Zeiten in diesem Ausmaß fremd war. Früher empfand man es kaum als unnatürlich, wenn ausschließlich aus dynastischen Rücksichten, zur Erweiterung des Besitzes oder Aufrechterhaltung des elterlichen Betriebes geheiratet wurde. Vielmehr waren Macht-, Geld- und Berufsmotive ehelegitim. Man empfand es sogar gelegentlich als unsittlich, wenn die Liebe im Zentrum der Eheentscheidung stand. Die Liebe konnte in der Ehe eine Rolle spielen, brauchte es aber nicht. Man heiratete eine Frau nicht, weil man sie liebte, sondern nach einem Wort Luthers: Man liebte die Frau, weil sie die Ehefrau war.

Ob daher jemand der richtige Ehepartner war, wurde mehr von Außenstehenden, insbesondere den Eltern, und nicht von den Betroffenen selbst bestimmt. Ein näheres Sichkennenlernen vor der Ehe war damit nicht nur überflüssig, sondern galt je nach Land und Zeit als unschicklich, ja als sündhaft. Diese für die Vergangenheit prototypische Liebes- und Eheform läßt sich, nur wenig modifiziert, auch heute noch vielfach antreffen, etwa in der sogenannten Vernunftehe. In einer aus Vernunftgründen geschlossenen Ehe liebt man den Partner nicht um seiner selbst willen, sondern – mehr oder weniger bewußt – wegen eines anderen Wertes. Dieser Wert kann das Geschäft, die Familie, der Ruf, Kinder, Anerkennung oder auch ein moralisches Prinzip sein. Die Offenheit für Kinder ist in dieser Eheform nicht selten groß, aber letztlich doch nur für deren Faktizität. Sobald sie da sind, werden sie im Sinne eigener Wünsche ausgenutzt. Die Skala der Wünsche ist so verborgen wie bunt. Die in der ehelichen Liebe nicht abgesättigten Valenzen werden auf die Kinder übertragen, obwohl diese doch keine Ehepartner sind.

Dieses hier skizzierte Ehemodell ist nicht das einzige unter den heute noch gelebten Eheformen, die ihre Wurzeln in der Liebes- und Ehemotivation vergangener Jahrhunderte hat. Auch eine mehr oder weniger strikt durchgeführte Trennung der Bereiche Liebe und Leidenschaft auf der einen Seite, sowie Ehe und Familie auf der anderen Seite, sind aus der Geschichte wohlbekannte Liebesformen. Man denke

nur an die rechtlich, zum Teil auch kirchlich legitimierten Mätressen der Herrscherhäuser oder Kirchenfürsten. Das soll nicht besagen, daß die Liebe als Leidenschaft nur außerhalb der Ehe gelebt wurde. Sie gab es auch innerhalb der Ehe, vermutlich aber nicht in der gleichen Häufigkeit und Selbstverständlichkeit wie heute. Wo aber in der Gegenwart solche das Personale nicht integrierende „Triebehen" geführt werden, können sie heute genauer als Fehlform erkannt werden. So ist etwa die einseitige Akzentuierung des Leidenschaftlichen und Triebhaften in der Liebesgemeinschaft nicht selten. Man ist aneinander gebannt, voneinander fasziniert und kann ohne den anderen nicht „leben". Der Psychotherapeut sieht gelegentlich solche Fälle. Charakteristischerweise kommen diese aber nicht wegen ihrer Ehe in Behandlung. Im Gegenteil: Das Eheleben wird als der einzig konfliktfreie Daseinsbereich deklariert. Man könnte sich ein besseres Eheglück gar nicht vorstellen. Kinder sind nur selten vorhanden. Sie würden stören. Man könnte mit ihnen nichts anfangen. Wenn sie aber da sind, werden sie oft in die Obhut von Verwandten gegeben. In der Therapie ändert sich – je nach Fall und Situation verschieden schnell – die Einstellung zu dieser konkreten Ehe. Es kommt die Stunde, in der man sagt: Man kann den Partner nicht mehr ertragen. Man sieht auch keinen Ansatz, diese Ehe auf ein anderes Niveau zu heben. Vielmehr sucht man nach einem neuen Partner, mit dem das Spiel des Gebanntseins von neuem losgehen kann.

Die Konsequenzen der beiden beispielhaft skizzierten mißglückten Eheformen hatten und haben in jedem Fall die Kinder zu tragen. Noch bis vor nicht allzu langer Zeit betrachtete man die Kinder vorwiegend als Wesen, für deren wunschgemäßes Gedeihen neben der äußeren Fürsorge vernünftige Erziehungsgrundsätze das Wesentliche waren. Diese Grundsätze waren knapp, vor allen Dingen aber so formuliert, daß sie den Erzieher nur schwer in Frage stellen konnten. Unter Umständen kam man aus mit der Maxime: „Morgenstund hat Gold im Mund" oder „Müßiggang ist aller Laster Anfang". Solche und andere Leitsprüche kann unter Umständen jeder verwirklichen, auch wenn die eigene Lebensform dabei zu kurz kommt oder wenn die Widerstände in Form von großer Nervosität gelebt werden müssen. Aber diesen Preis hatte man eben zu zahlen, nämlich den Preis dafür, daß weder die Eheleute untereinander noch die Eltern ihre Kinder personbezogen liebten.

Die Ehe als eine biologische Zweck- und soziologische Interessengemeinschaft wurde vielleicht am rigorosesten in der katholischen Kirche verteidigt. Das Pochen auf die Nachkommenschaft als erstes Ziel der Ehe führte notgedrungen zu einer biologistischen Eheauffassung und demzufolge zu einer personalen Entfremdung der Eheleute, die man mühsam mit theoretischen, ideologischen Formulierungen zu verdecken suchte. Heute weiß man das auch in der Kirche, jedenfalls in aufgeschlossenen Theologen-Kreisen. Seit einigen Jahrzehnten wird die personale Liebe als wesentlicher Sinn einer vollgültigen Ehe anerkannt.

Daß sich die Zuwendung zum konkreten ehelichen Leben innerhalb der katho-

lischen Kirche erst so spät, und dann auch noch recht ängstlich und zögernd, vollzog, brachte so manchen in schwere Gewissenskonflikte. Auf der anderen Seite ist aber die Wandlung des Ehebegriffs, die sich innerhalb einer Organisation vollzieht, die eher retardierend als kreativ ist, für die Diagnostik weltumfassender Tendenzen der Sittlichkeit von großem Vorteil. Sie berechtigt nämlich zu der Annahme, daß die Veränderung der Eheauffassung nicht aus einer kurzatmigen, historischen Laune entsteht, sondern einen Umbruch darstellt, der auch dem von der Kirche postulierten Wesen der Natur der Ehe entspricht und sogar von ihr im Sinne einer Höherentwicklung und Vertiefung des Ehebegriffes anerkannt wird.

Trotz dieser Sanktionierung durch die Kirche wird sich aber nicht jeder Kritiker heutiger Sittenzustände davon überzeugen lassen, daß die Wandlung des Ehebegriffes wirklich einen Schritt nach vorne darstellt. Er kann mit Recht darauf hinweisen, daß die angeblich so fortschrittlichen „Liebesehen" früher und häufiger als in vergangener Zeit zerbrechen, daß die Mütter auf der Flucht vor ihren Kindern in den Beruf eilen und daß die Väter vor lauter Gleichberechtigungsgrundsätzen ihre Rolle als Haupt der Familie allmählich ganz verspielen. In immer mehr Familien, schon jetzt weit über die Hälfte, geht die Funktion des Entscheidungsmachers in die Hand der Frau.

Das alles und manches mehr sind Faktizitäten, die man nicht übersehen sollte. Es sind aber eben nur Teilwahrheiten, die als solche nicht alles über das sich wandelnde Wertbewußtsein aussagen. Faktizitäten im quantitativen Sinn können den zugrundeliegenden Entwicklungstendenzen widersprechen, oft sogar recht stark. Uns geht es hier aber um einen sich fast unbemerkt vollziehenden Umbruch des Wertbewußtseins, nicht um Faktizitäten im statistischen Sinne. Denn dieses entscheidet primär darüber, auf welche Zukunft hin sich der Mensch entwickelt. Die Frage wäre also die:

Lassen sich die Verfallserscheinungen der Ehe nur so deuten, daß man sie als Zeichen für eine wachsende Auflösung der Ehemoral interpretieren muß? Oder läßt sich auch das Gegenteil behaupten, nämlich, daß die genannten negativen Erscheinungen nur Krisenzeichen eines Prozesses sind, der auf eine Vertiefung eines personalen Ehebegriffs hinausläuft? Krisenzeichen deswegen, weil keine Entwicklung, auch nicht im individuellen Leben, ohne Fehlversuche und Fehlschläge vonstatten geht. Man denke etwa nur an die Egozentrizität und Aufsässigkeit als Merkmal der Pubertät, also ein „unsittliches Verhalten" als notwendiges Durchgangsstadium zu einer reiferen Entwicklungsstufe. Ich neige bei dieser Alternative zu der letzteren Annahme. Ein Befund mag das an Stelle von vielen demonstrieren.

Es wurde oben behauptet, daß in der personalen Liebesgemeinschaft, wie sie heute als Eheziel immer stärker intendiert wird, die Einstellung zum Kind dem Wesen des Kindes gerechter wird als in früheren Zeiten. Ein wichtiges Argument für diese Annahme sind die Befunde, die eine psychodynamisch orientierte Psychiatrie seit Kriegsende in immer größerem Umfang und mit wachsender Genauigkeit

zutage fördert. Man kann sie hinsichtlich unseres Themas folgendermaßen zusammenfassen: Eine die eigenen Daseinsmöglichkeiten zur vollen Entfaltung bringende Entwicklung ist abhängig von der emotionalen Liebesfähigkeit beider Elternteile. Emotionale Liebesfähigkeit soll hier heißen, daß die Liebe weder im Triebhaften steckenbleibt noch sich ins Nur-Geistige versteigt. Sie beinhaltet ein Liebenkönnen des anderen in seiner Andersartigkeit und konstituiert die Fähigkeit, den anderen in der alltäglichen Nähe, in seiner ständig wechselnden Konkretheit von innen heraus zu bejahen und damit sich selbst zu erfüllen.

Erikson versucht, diese Liebesfähigkeit positiv zu definieren. Er hebt folgende Kriterien der ehelichen, genitalen Liebesfähigkeit hervor: 1. Wechselseitigkeit des Orgasmus, 2. mit einem geliebten Partner, 3. des anderen Geschlechts, 4. mit dem man wechselseitiges Vertrauen teilen will und kann, 5. und mit dem man imstande und willens ist, die Lebenskreise der a) Arbeit, b) Zeugung, c) Erholung in Einklang zu bringen, um 6. der Nachkommenschaft ebenfalls alle Stadien einer befriedigenden Entwicklung zu sichern.

Wenn auch diese Definition keineswegs vollständig ist, hat sie doch den Vorteil, die eheliche Potenz an Merkmalen zu messen, die nur zum Teil von Verstand und Willen bewußt gesteuert werden können. Als Potenz zur personalen Partnerschaft läßt sie sich eben nicht nur an reinen Außenkriterien, wie etwa Kinderzahl oder Scheidungshäufigkeit messen. Somit trägt diese Definition auch zu einer Entlarvung jener Tendenzen bei, die eine in den Tiefen der Person ruhende Liebesunfähigkeit durch liebesmäßiges Verhalten zu kaschieren versuchen. Denn die Zeichen der von Erikson definierten Liebesfähigkeit sind nur dort, wo das Liebenkönnen aus dem Innersten der Person aufsteigt. Dort kann man eigentlich auch erst von einer personalen ehelichen Liebe sprechen. Richtig verstanden kann dieser Begriff dazu beitragen, den im christlich-abendländischen Denken verwurzelten und auch noch in der älteren Psychoanalyse verteidigten Dualismus von Trieb und Verstand (Wille) zu überwinden und das eheliche Liebenkönnen als eine Einheit verschieden strukturierter Strebungen zu verstehen.

Wie immer auch die Entwicklung von Ethik und Moral weitergehen mag: Der personale Liebesbegriff und das sich darauf aufbauende neue Ehemodell wird in den sittlichen Evolutionsprozeß als wertbewußtseinsbildendes Phänomen mit eingehen. Ein Ausweichen auf frühere Eheformen, etwa auf die Vernunftehe, wird als Rückschritt erkannt werden und daher auf die Dauer nicht wirksam sein. Dabei ist durchaus daran zu denken, daß die hier angedeuteten Prozesse durch äußere geschichtliche Ereignisse, wie es etwa die Abnahme der materiellen Not in der westlichen Welt darstellt, beschleunigt werden können. Man ist heute häufig geneigt, in ihr nur Faktoren der Verweichlichung und der damit zusammenhängenden seelischen Degeneration zu sehen. Die positiven Möglichkeiten dieses materiellen Aufstiegsprozesses für die menschlich-personale Entwicklung werden häufig zu gering geachtet. Auf dem Sektor der ehelichen Liebe wären sie zum Beispiel dort zu sehen,

wo die Sorge sich nicht mehr unabweisbar auf die Bewältigung der äußeren Not, sondern als Liebe auf das Du richten kann. Daß heutzutage die freiwerdenden Kräfte noch nicht auf den ehelichen Partner, sondern auf eine gemeinsame Jagd nach höherem Lebensstandard gerichtet werden, scheint mehr ein „historisch bedingter Reflex" – man hat es ja nicht anders gelernt – als ein Zeichen für die kommende Entwicklung zu sein.

Das hier skizzierte Ehemodell ist heute noch weit davon entfernt, in hoher Anzahl realisiert zu werden. Es läßt sich von der jetzigen Generation nur in vereinzelten Fällen mehr oder weniger vollkommen verwirklichen. Einer der Gründe hierfür ist sicher die Tatsache, daß die hinter uns liegenden Generationen diese Art von ehelichem Liebenkönnen den Nachfahren nicht vermitteln konnten. Denn Lieben lernt man in erster Linie an den Eltern. Die soziologischen und moralischen Voraussetzungen der vergangenen Elterngenerationen waren aber nicht so, daß sie ein eheliches Liebenkönnen in dem genannten Sinne vorleben konnten. Das bleibt kommenden Generationen vorbehalten. Das soll nicht heißen, daß diese „besser" sein werden als ihre Vorfahren, wohl aber, daß sie anders lieben „müssen" als jene. Dieses Muß wird von vielen Faktoren des Entwicklungsprozesses mitbestimmt werden. Nicht zuletzt auch von den Erkenntnissen einer wissenschaftlichen Psychodynamik, die immer genauer und methodisch einwandfreier den Eltern die Folgen ihrer Liebesunfähigkeit an den Kindern aufzuzeigen haben wird.

Entideologisierung des Glaubens

Zu diesen Folgen gehört nicht zuletzt die Unfreiheit und Unfähigkeit im Bereich des religiösen Glaubens. Man wird sich allerdings zunächst zu fragen haben, inwiefern das Glaubensphänomen zentral zum Wesen der Sittlichkeit gehört. Gibt es doch auch heute noch Stimmen, die von einer glaubenslosen Moral sprechen und damit zum Ausdruck bringen wollen, daß Moral ohne Glaubenshintergrund praktisch möglich ist. Solche Verfechter einer glaubenslosen Moral verwechseln den formulierten mit dem gelebten Glauben. Nur der letztere ist hier aber gemeint. Er ist der Quellgrund, aus dem sich ein bestimmtes, formuliertes Moralsystem entwickelt. Formulierungen decken dabei keineswegs die gelebte Moral, die immer auch einen ungreifbaren Glaubenskern besitzt.

Um im Bereich des religiösen Glaubens nach evolutionären Entwicklungstendenzen zu fragen, darf man den Glauben nicht primär an den geglaubten Inhalten, sondern an der gelebten Haltung, an dem gläubigen Wertbewußtsein messen. Man muß also den soziologischen Ideologiebegriff vom psychodynamischen unterscheiden. Denn die für unsere Fragestellung entscheidenden Prozesse spielen sich in der Persönlichkeit ab. Von ihr aus gesehen kann nämlich jedes Wertbewußtsein ideologisch gelebt werden, ob es der Glaube eines Vegetariers, Atheisten, Wissenschaft-

lers, Christen oder Anthroposophen ist. Untersucht man die religiöse Haltung von Mitgliedern verschiedener Glaubensgruppen, dann stellt man das veränderte Wertbewußtsein hinsichtlich dessen fest, was als echter Glaube zu bewerten ist und sich vom Glaubensbewußtsein vergangener Zeiten abhebt.

In unserem Zusammenhang sei auf die wachsende Fähigkeit zur freien Glaubensentscheidung und die damit verbundene Anerkennung der Andersgläubigen hingewiesen. Zwar hatte man auch früher – und nicht nur im Mittelalter – die Freiheit der Glaubensentscheidung von philosophischer und theologischer Seite betont, blieb aber doch im Theoretischen stecken. In der Praxis empfand man es weitgehend nicht als unnatürlich, den religiösen Glauben mit glaubenslosen Motiven schmackhaft zu machen und den Weg zum Glauben durch Verlockung, Einschüchterung oder Drohung freizulegen. Ein noch so unfreier gleicher Glaube war einem lieber als ein freier Andersglaube. An diesem Phänomen entwickelten so heterogene Geister wie Freud und Scheler ihre Ansicht über den Glauben, die trotz anderslautender Formulierungen in der Feststellung gipfelten, daß der Glaube seine Bestätigung im Glauben des anderen habe. Auch Dostojewskij spricht von dem inneren Zwang nach Gemeinsamkeit in der Verehrung des Göttlichen. Heute wissen wir, daß diese Formulierung eher für die Ideologie als für den Glauben zutrifft. Der Ideologe fragt nicht nach der inneren Freiheit des Gläubigen. Für ihn ist die im äußeren Verhalten und im Bekenntnis geäußerte Gemeinsamkeit das Entscheidende. Zur Stützung seiner inneren Unfreiheit braucht er die Unfreiheit des anderen, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist. Alles, was daher die Abhängigkeit fördert, wird vom Ideologen mehr oder weniger bewußt unterstützt. Die äußere Macht wird durch Gewalt, Geld und Einfluß genauso gierig gesucht wie das rationale Argument, welches die eigene ideologische Haltung rechtfertigt. Dabei ist es gleichgültig, ob die formulierte Ideologie christlich, unchristlich oder atheistisch ist.

Verzichtet der Gläubige deswegen auf das im Dasein angelegte Mitsein, das sich auch in der Gemeinsamkeit des Glaubens zeigen kann, wenn er sich dem ideologischen Zwang zur Gemeinschaft entzieht? Keineswegs. Nur ist dem Gläubigen die Freiheit als Zentralphänomen des Menschen wichtiger als unfreie Glaubensklammern. Die Wahrheit ist für ihn mehr als ein rationales Fürwahrhalten von Dogmen. Die Fähigkeit zum liebenden Mitsein, auch mit dem Gegner, ist ihm bedeutungsvoller als für den Ideologen, der die existentielle Feindseligkeit gegen das Anderssein braucht. Der Ideologe beruft sich zwar gerne auf die „Wahrheit", auf die richtige Lehre, übersieht dabei aber, daß alle Glaubenswahrheiten letztlich personale Wahrheiten sind, die ohne Liebe „unbeweisbar" bleiben.

Gerade der Zuwachs an Liebe, der den Gläubigen vom Ideologen streng abhebt, was insbesondere auf die Liebe zum Nahen und Nächsten zutrifft, läßt den sich heute abspielenden Prozeß der Entideologisierung des Glaubens als ein wichtiges Kriterium für die Höherentwicklung der Sittlichkeit interpretieren. Eindringlich wurde uns das vor Augen geführt, als ich mit meiner Arbeitsgruppe im Rahmen

eines größeren Projektes die Ehen von ideologisierten Persönlichkeiten untersuchte. Unter ihnen befanden sich Zeugen Jehovas, Kommunisten und ideologisierte Christen. Was sich als generelle Tendenz zeigt, ist die Unfähigkeit zur Liebe in der Nähe. Man findet vorwiegend nur über die Idee, die Zukunft, das Allgemeine einen Zugang zum anderen.

Das sittliche Wertbewußtsein macht also auch hinsichtlich des religiösen Glaubens eine Evolution durch, bei der heute die Distanzierung von dem ideologischen Glaubenszwang der Vergangenheit ein wichtiger Schritt ist. Das ist keine willkürliche Wertsetzung, von der man sagen kann, sie könne in hundert Jahren auch wieder umgekehrt ausfallen. Selbst wenn in dieser Zeit auf Grund bestimmter Konstellationen des Geschichtsprozesses die ideologische Haltung eindeutig wieder die Oberhand gewinnen sollte, würde der gläubig Glaubende der sittlich Höherstehende sein, einfach deswegen, weil der Glaube anthropologisch um so höher steht, je mehr er aus der Tiefe und eigenen Freiheit kommt. Und das allein ist auch der Glaube, der zur Einheit der Menschheit im Glauben führen dürfte. Die Möglichkeit, daß diese Glaubenstiefe und Glaubensfreiheit zur sittlichen Selbstverständlichkeit wird, ist um so größer, je stärker der heutige Mensch der eigenen Liebesfähigkeit innewird und über die gelebte personale Liebe zur Erfahrung der eigenen Personalität kommt.

Befreites Gewissen

Diese Erfahrung ist andererseits auch die Voraussetzung für ein gereiftes und befreites Gewissen. Empirisch ist es allerdings bei dem Phänomen des Gewissens noch schwieriger als bei Liebe und Glaube festzustellen, ob sich bereits heute eine Entwicklung zu einer höheren Austragsform ankündigt. Wie soll man die Gewissensfähigkeit und Gewissenssensibilität größerer Menschengruppen empirisch bestimmen? Man kann ebenso gute und viele Beispiele für eine wachsende Gewissenlosigkeit der Öffentlichkeit wie auch für das Gegenteil anführen.

Um Eigenarten des Gewissens als Teilphänomene eines allgemeinen Wertbewußtseins überhaupt zu registrieren, bedarf es einer genauen Beschreibung dessen, was man unter Gewissen verstehen soll. Hierbei kann man sich nur bedingt an die Definition der gegenwärtigen Psychologie und Psychoanalyse halten. Sie sind zu sehr auf das Vordergründige des Erlebens abgestellt und deshalb zu grob. Phänomennäher sind schon die Definitionen mancher Philosophen. Bei einem Vergleich der Begriffsbestimmung aus verschiedenen Zeiten stößt man auf eine Tatsache, die mir nicht zufällig für die Moral der Gegenwart zu sein scheint. Es ist die Betonung des „An-Sich-Guten-Für-Mich" von Scheler und des „Rufens-Nach-Vorne" im Heideggerschen Gewissensbegriff. Beiden Begriffsbestimmungen ist die Abkehr des Gewissens von dem Kantschen Bild des Gerichtstribunals gemeinsam,

aber auch von der Gewissensformulierung, wie sie bei Thomas und einigen Theologen anzutreffen ist. Danach wäre das Gewissen die Funktion, die das allgemeine Sittengesetz auf den konkreten Fall anwendet, fast in der Art eines Syllogismus.

Demgegenüber zeigt insbesondere die Heideggersche Untersuchung einige ontologische Grundbedingungen des Gewissens, die der Natur dieser zu allen Zeiten als rätselhaft empfundenen Stimme gerechter zu werden scheint. Danach richtet das Gewissen primär nicht eine Tat nach bestimmten Prinzipien, es schaut auch nicht zurück auf das soeben oder vormals Geschehene, sondern ruft nach vorne, nach vorne in das eigentliche Seinkönnen. Es ruft das Sein heraus aus dem Verfallensein an das „Man". Und dieses Man können auch sittliche Vorschriften und Gebote sein, insofern sie nichts anderes beinhalten als das, was die Allgemeinheit tun soll, was Eltern, Erzieher, Vorgesetzte und sonstige Autoritäten von sich geben. Das Man-Gewissen ist identisch mit dem, was die Psychoanalyse das Überich nennt und dessen genetische Bedingungen heutzutage teilweise überschaubar sind. Das Gewissen in seiner anthropologischen Potenz aber ist es nicht. Sonst könnte man wohl kaum sein Gewissen ständig verändern und vertiefen, und es gäbe auch nicht die Entscheidung „nach bestem Wissen und Gewissen". Im Gegensatz zum Überich und zum Kantschen Tribunal redet, wie es Heidegger ausdrückt, das eigentliche Gewissen im Schweigen. Das soll heißen: Es schwatzt nicht, wie es z. B. pathologisch deutlich wird im Stimmengewirr Schizophrener oder im Grübeln von Zwangsneurotikern.

Was besagt nun die hier kurz angedeutete Analyse eines Philosophen? Seit wann hat man den Stand des Ethos einer bestimmten Zeit an der Formulierung seiner Philosophen gemessen? Ohne diese Frage im einzelnen zu beantworten, besteht doch Grund zu der Annahme, daß die Freigabe einer philosophischen Formulierung nicht ohne inneren Konnex zur jeweiligen Zeit steht. Was aber wäre es am Ethos unserer Gegenwart, was solche Formulierungen wie die von Heidegger für das Gewissen begünstigt?

Es scheinen hauptsächlich zwei Phänomene zu sein. Zunächst einmal ist in den letzten Jahrzehnten eine wachsende Abwendung vom ethischen Pathos zu bemerken. Schwüles und schwülstiges Gerede über Moral wird heute nicht mehr als sittlich empfunden. Im Gegenteil: Man spürt instinktiv die Unsicherheit und Unfreiheit, die Eitelkeit und Lieblosigkeit solcher Moralisten. Der donnernde Kanzelprediger verschwindet allmählich aus der Kirche genauso wie die fingerhebende Gouvernante aus der Familie oder die sittlichen Leitsprüche aus den Kalendern. Das Sittliche ist stiller, dabei aber nicht wirkungsloser geworden. Egenter machte mich freundlicherweise auf eine Arbeit aufmerksam, die bei einer Untersuchung ethischer Haltungen eine hohe Skalierung des Begriffs „anständig" feststellte. Unter einem ethisch so unauffälligen Begriff, den man in Lehrbüchern der Ethik kaum antrifft, wurden von den Befragten hohe Tugenden verstanden, u. a. auch die Nächstenliebe. Es sieht so aus, als ob man sich fast schämte, das Wort Nächsten-

liebe auszusprechen. Man verständigt sich im Ethischen lieber lautlos, und wenn schon in Worten, dann mittels eines understatements. Ist es bei dieser Tendenz zu verwundern, daß Heidegger auf das Schweigen als Sprache des Gewissens hingewiesen hat?

Ein weiterer Aspekt, der an der Moral der Gegenwart manche Formen des Gewissens genauer bestimmen läßt als in früheren Zeiten, könnte als stärkere Eigenbezogenheit der moralischen Verantwortung skizziert werden. Darunter möchte ich die Tatsache verstehen, daß der Mensch von heute selbständiger ist in der gelebten Interpretation sittlicher Werte. Die Tendenz wird meistens nur negativ und in ihren Fehlformen verstanden. Man nimmt dann etwa daran Anstoß, daß einige das als Kunstwerk empfinden, was die Mehrheit als obszön abtut. Man ist empört, daß manche als Feigheit deklarieren, was für andere Klugheit ist, oder man fühlt sich angegriffen, wenn Eitelkeit nicht als Würde, sondern schlicht als Eitelkeit interpretiert wird. Es fällt eben vielen schwer, anzuerkennen, daß es darüber keine allgemein verbindliche Interpretation gibt, was in einer konkreten Situation und an einem konkreten Menschen Reinheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit oder Liebe ist.

Man braucht die allgemeine Gültigkeit sittlicher Normen keineswegs zu leugnen, wenn man sich ihre Realbezogenheit vergegenwärtigt und erkennt, daß kein einzelner und keine Gruppe denselben ethischen Wert immer in gleicher Weise empfindet. Das Unbehagen an einer sterilen Kasuistik hat hier seine anthropologische Fundierung.

Der positive Kern der betonten Eigenständigkeit gelebten sittlichen Lebens kommt darin zum Vorschein, daß man sich um ein persönliches Verhältnis zu den sittlichen Normen bemüht. Lieber etwas weniger sittlich, aber das Wenige von Herzen, könnte man etwas überpointiert diese Haltung formulieren. Denn was ist schon eine Moral, die nur das von anderen Vorgedachte lebt, ohne zu ihr eine aus dem Inneren kommende persönliche Bindung zu finden? Das „An-Sich-Gute-Für-Mich", von dem Scheler spricht, bzw. das eigene Seinkönnen, wie es Heidegger formuliert, kann hier nicht realisiert werden. Das eigene Selbst wird verfehlt, wenn man glaubt, die Kopierung von Vorbildern führe direkt ins Paradies.

Es scheint mir daher nicht gerechtfertigt, die sich mehrenden Anzeichen für divergierende moralische Anschauungen nur als Erscheinung einer sich auflösenden Moral zu interpretieren. Sicher mag mancher mit der möglichen Freiheit einer eigenen Gewissensentscheidung nicht viel anzufangen wissen und Eigenständigkeit mit Haltlosigkeit verwechseln. Aber soll man wegen dieser unvermeidlichen Randerscheinungen, mögen sie quantitativ noch so ins Gewicht fallen, den Prozeß zurückschrauben und ein unfreies Man-Gewissen als Ideal anpreisen? Diejenigen, die solches mehr instinktiv als logisch durchdacht postulieren, weichen im Grunde genommen einer Forderung aus, die sich im Zeitalter der Entideologisierung immer deutlicher ankündigt: Den Haltlosen, Verzagten, Verzweifelten und Gescheiterten

– denn das sind Kategorien, mit denen sich moralisches Fehlverhalten auch beschreiben läßt – durch das eigene Leben zu beweisen, daß eine freie Entscheidung für sich selbst wirbt und nicht darauf angewiesen ist, durch Lockung, Gewalt oder Macht unterstützt zu werden. Der Selbstbeweis des freien Gewissens aber liegt in der größeren Ruhe und Sicherheit, die letztlich aus einer stärkeren Liebesfähigkeit stammt.

Relativierung der Moral?

Damit komme ich zu einer Frage, die sich aus den hier vorgetragenen Hypothesen ergibt: Wird nicht die Moral relativiert, wenn das stimmt, was ich hier anzudeuten versuchte? Gibt es also für den Menschen keine einheitliche Moral und muß man daher in einer pluralistischen Gesellschaft verschiedene Moralsysteme gleichwertig gelten lassen?

Sicher wird es in einer pluralistischen Gesellschaft mehrere Moralsysteme geben. Die verschiedenen Gruppen besitzen ihre eigenen moralischen Vorstellungen, die sich letztlich bis in den Moralkodex einer Familie differenzieren lassen. Aber diese Relativität stellt nicht den absoluten Kern der Moral in Frage. Denn jede der verschiedenen Gruppen hält die eigene Moral für die ihr entsprechende und damit auch für das System, das ihr das eigentliche Sein-Können besser ermöglicht. Jeder Gruppe geht es letztlich um das „An-Sich-Gute-Für-Mich" und nicht um ein paar zufällige Spielregeln. Entscheidend aber ist, daß der jeweilige Sittenkodex geprüft wird an Phänomenen, die als letzter Maßstab eine Korrektur des Moralsystems ermöglichen.

Ein Beispiel aus der psychotherapeutischen Praxis soll das verdeutlichen: Es gibt Ehepaare, die sich gegenseitig versprechen, die sexuelle Freiheit des anderen nicht zu beeinträchtigen. Es kommt vor, daß solche Versprechen eine Zeitlang eingehalten werden und einer oder beide Partner von diesem Ausnahmerecht mehr oder weniger ausgiebig Gebrauch machen. Das geht eine Weile gut, bis jemand einen Partner trifft, bei dem die Zusage gegenseitiger sexueller Freiheit als sinnloser Widerspruch zu der bestehenden Verbindung empfunden wird. Solche Patienten fühlen sich gekränkt und in ihrem Wesen getroffen, wenn sie auf ihr Versprechen hingewiesen werden.

Was liegt hier vor? Das Versprechen, sich gegenseitig die sexuelle Freiheit zu gewähren, kommt aus der eigenen Unfähigkeit, sich an den anderen zu binden. Die Bindungsangst kann durch bestimmte Lebenssituationen bzw. durch die Begegnung mit einem bestimmten Partner aufgehoben werden. Sie erscheint hier als Widerspruch zur Liebe. In solchen Augenblicken versteht man, daß Liebe letztlich Bindung impliziert und eine bindungslose Liebe ein Widerspruch in sich ist oder, anders ausgedrückt, ein Vorstadium der Liebe sein kann, in der das Eigentliche der Liebe noch nicht erreicht ist.

Was sagt das Beispiel für das Problem der Relativität der Moral? Es zeigt auf, daß man sich hinsichtlich dessen, was Liebe ist, täuschen kann. Ja, es mag sein, daß jemand auf Grund seiner Lebensgeschichte nie mehr erreicht als eine solche Vorstufe der Liebe, ohne es selbst zu merken. Die Wertgewißheit kann jeweils nur in der eigenen Innerlichkeit erfahren werden. Autoritäre Wertsetzungen können für das konkrete Gewissen nicht verbindlich sein.

Blicken wir auf die Hauptgedanken unserer Ausführungen zurück, so läßt sich folgendes resümieren: Wir haben gerade in solchen Daseinsbereichen, die oft als exemplarisch für einen allgemeinen Sittenverfall galten, Phänomene sichtbar zu machen versucht, die als Durchbruch zu einer Höherentwicklung des Sittlichen zu interpretieren sind. Im wesentlichen ist dies die heute in Erscheinung tretende Tendenz zu einer ehelichen Liebesform, in der Partner und Kinder um ihrer selbst willen akzeptiert und geliebt werden können. Im Bereich des religiösen Glaubens sind es sich mehrende Anzeichen einer Distanzierung von ideologischen Glaubenszwängen. Beim Gewissen konnten wir auf das Phänomen einer zunehmenden Gewissensstille aufmerksam machen, die nicht als Gewissenlosigkeit, sondern als Rufen zum eigentlichen Seinkönnen interpretiert wurde.

Das Vorhandensein dieser Tendenzen besagt allerdings nicht, daß sich alle Menschen ihrer im Sinne einer Aufwärtsbewegung bewußt sind. Noch weniger heißt es, daß sie ihr Leben nach den hier dargestellten Ideen einrichten. Überholte Moralvorstellungen und protestartige Desorientierungen bestehen gleichzeitig neben den neuen Impulsen und scheinen diese sogar zu übertönen.

Trotzdem kann man mit einiger Sicherheit von dem hier angedeuteten Umbruch der Werthaltungen auf die Notwendigkeit ihrer „evolutionären" Verwirklichung schließen. Die sich wandelnde Umwelt des Menschen in ihren technischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen verlangt nach einer sich wandelnden Sittlichkeit.

Man könnte geneigt sein, die dargestellten Entwicklungstendenzen als kultur- und zeitspezifisch abzutun und ihre allgemeine Verbindlichkeit zu leugnen. Dabei würde man aber übersehen, daß sittliche Höherentwicklungen zunächst stets in konkreten Kulturkreisen und in konkreten historischen Zusammenhängen anbrechen, dann aber, häufig langsam und gegen viele Widerstände, eine allgemeine Anerkennung finden. So ist etwa die monogame Eheform als die ethisch höherstehende der polygamen schlechthin überlegen, obwohl diese in verschiedenen Kulturkreisen und Ländern heute noch zur gelebten Wertnorm gehört. Ihre Durchsetzungskraft beweist sich heute z. B. in den arabischen Ländern, in denen eine zunehmende Tendenz zur Einehe festzustellen ist, die in Tunesien mit dem gesetzmäßigen Verbot der Vielehe sogar schon ihren vorläufigen Abschluß gefunden zu haben scheint.

Das Aufweisen solcher ins Neuland weisender Impulse, ihr Hervorholen aus der Verdeckung durch gängige Klischeevorstellungen dürfte mit zu den entscheidenden Aufgaben einer analytischen Psychotherapie gehören. Sie kann damit sowohl einer

innerlich ausgehöhlten, am alten Buchstaben klebenden, kopflastigen Moral wie auch den apriorischen Maximen einer orthodox-psychoanalytischen Triebmetaphysik entgegentreten. Nicht das endlose, unfreie Reduzieren auf das Alte ist ihre vornehmste Aufgabe, eher schon der Aufweis schöpferischer Lösungen und der Abbau der permanenten Angst vor diesem Prozeß.

Verhängte Existenz

Franz Kafkas Erzählung „Ein Landarzt"

Paul Konrad Kurz SJ

Ungewöhnliche Anziehungskraft des Textes und ungewöhnliche Verlegenheit der Interpreten zeichnet Kafkas in der Werkausgabe knapp achtseitige Erzählung „Ein Landarzt" aus. Von Kafka selbst veröffentlicht, erschien sie 1919 im Verlag Kurt Wolff. Einer der dichtesten Texte epischer Literatur; im Schriftbild ohne Absatz. Fremd dem horchenden Ohr, fetzenhaft dem einbildenden Auge, ungereimt dem zensurierenden Verstand. Geschrieben im Winter 1916/17, stammt die Erzählung aus Kafkas mittlerer Schaffenszeit. Diese setzte 1912 mit dem „Urteil" ein und ging mit den „Er"-Aufzeichnungen vom Jan./Febr. 1920 zu Ende. Am „Urteil" hatte Kafka, geläutert von unerbittlichem Kunstverstand, eine neue Intensität des Schreibens erfahren. Das Tagebuch notiert: „‚Das Urteil' habe ich in der Nacht vom 22. bis 23. (Sept.) von zehn Uhr abends bis sechs Uhr früh in einem Zug geschrieben ... Mehrmals in dieser Nacht trug ich mein Gewicht auf dem Rücken. Wie alles gesagt werden kann, wie für alle, für die fremdesten Einfälle ein großes Feuer bereitet ist, in dem sie vergehn und auferstehn ... Die leichten Herzschmerzen. Die in der Mitte der Nacht vergehende Müdigkeit ... Nur so kann geschrieben werden, nur in einem solchen Zusammenhang, mit solcher vollständiger Öffnung des Leibes und der Seele." Ein Jahrzehnt später schrieb er seiner tschechischen Übersetzerin und Vertrauten: „In jener Geschichte hängt jeder Satz, jedes Wort, jede – wenn's erlaubt ist – Musik mit der ‚Angst' zusammen, damals brach die Wunde zum erstenmal auf in einer langen Nacht."[1] Mit vollständi-

[1] T 293 f. BM 214. Mit der „Wunde" ist im „Urteil" die Bewußtwerdung der Auseinandersetzung mit dem Vater gemeint. In den Abkürzungen folgen wir den allgemein verwendeten Sigeln für die einzelnen Bände. B = Briefe, BK = Beschreibung eines Kampfes, BM = Briefe an Milena, E = Erzählungen, H = Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß, T = Tagebücher. Zitiert wird nach der Ausgabe des S. Fischer-Verlags Frankfurt.

ger Öffnung des Leibes und der Seele hat Kafka auch den „Landarzt" geschrieben. Eine Wunde ist sein zentrales Bild. Daß Kafka der Erzählung hohen Rang zuerkannte, bezeugt sein Tagebuch. Unter dem 25. September 1917 trägt er ein: „Zeitweilige Befriedigung kann ich von Arbeiten wie ‚Landarzt' noch haben, vorausgesetzt, daß mir Derartiges noch gelingt (sehr unwahrscheinlich). Glück aber nur, falls ich die Welt ins Reine, Wahre, Unveränderliche heben kann" (T 534).

Die Geschichte

Man tut gut festzuhalten, daß der „Landarzt" „zuerst einmal eine richtige Geschichte und dann erst Symbol und Rätsel" ist[2]. Wie verläuft die Geschichte? Ein Landarzt wird nachts, im Schneetreiben, zu einem Schwerkranken in ein entferntes Dorf gerufen. Sein Pferd ist an Überanstrengung verendet. Niemand will ihm ein anderes leihen. Wie soll er da helfen? Zerstreut, gequält, stößt er an die Tür seines unbenützten Schweinestalls. Ein fremder Mann kauert darin. Er treibt zwei Pferde heraus, stellt sie bereit. Der Arzt kann fahren. Allein, das „Vieh" von Knecht verlangt als „Kaufpreis" sein Dienst-„Mädchen" Rosa. Unter dieser Bedingung will der Arzt auf die Fahrt verzichten. Aber sein „Wagen wird fortgerissen, wie Holz in der Strömung". In Augenblicken steht der Landarzt vor seinem Patienten, einem Jungen, den er nicht eigentlich krank findet. Und dafür mußte er „Rosa hingeben, dieses schöne Mädchen". Er will zurückfahren, ist aber auf die enttäuscht-tränenvolle Gebärdung der Familie hin „irgendwie bereit, unter Umständen zuzugeben, daß der Junge doch vielleicht krank ist". „In seiner rechten Seite, in der Hüftgegend hat sich eine handtellergroße Wunde aufgetan." Sie zeigt sich als unheilbar. Leute aus dem Dorf kommen hinzu. „Den alten Glauben haben sie verloren." Den Pfarrer brauchen sie nicht mehr. Sie erwarten „alles" vom Arzt, den sie entkleiden und, damit seine Heilkraft sich unfehlbar übertrage, zu dem Jungen ins Bett legen. Die Wunde ist trotz ihrer Unheilbarkeit „so übel nicht", eine „schöne Wunde", eine ordentliche Wunde, eine Wunde zum Tod. Nach dem Tod des Jungen drängt der Arzt nach Hause. Ohne sich mit Ankleiden aufzuhalten, schwingt er sich auf eines der wartenden, unheimlichen Pferde. Die Pferde tragen ihn fort, irren durch die Schneewüste und kommen niemals zu Hause an. Der Landarzt hat alles verloren. Das Läuten der Nachtglocke hat ihn betrogen.

Das Befremdende

So ordentlich, im gemeinempirischen Sinn, die Bildelemente, so außerordentlich die Fügung der szenischen Bilder, so überordentlich die Geschichte im ganzen. Sprunghaft, balladisch gedrängt, eingetaucht in unheimliches Geschehen, erzählt

2 Erich A. Albrecht, Zur Entstehungsgeschichte von Kafkas Landarzt, in: Monatshefte für deutschen Unterricht (Madison/Wisconsin 1954) 212.

der Landarzt in einer strengen Folge eigenlogischer, kompositorischer Bilder seine Geschichte, elementar und befremdend in einem. Man meint die Bildteile zu kennen: ein Dorf, einen eisigen Winter, einen Landarzt, Nachtglocke, Instrumententasche, Pferd und Wagen, eine Dörflerfamilie mit bettlägrigem Jungen und magischem Arztvertrauen, Dorfälteste, einen Schulchor mit Lehrer. Allein, die Folge der Bilder und die szenische Fügung hält sich nicht an die Ordinaten unserer tagesbewußten und ursächlich erwarteten Erfahrung. Da treten im märchen-richtigen Augenblick Pferde aus dem Schweinestall. Da zeigt sich die handtellergroße Wunde des Jungen zunächst nicht und dann auf einmal wie ein Guckkastenbild. Der Arzt hält sich nicht zuständig für sie. Seine Pferde sind verfügbar und nicht verfügbar, zuhanden und zugleich „unirdisch". Ihr Wiehern ist „höhern Orts angeordnet". Das Dorf versammelt sich mitten in der Nacht. Man bemächtigt sich in magischer Weise des Arztes. Dieser reitet, nur weil er sich mit dem Ankleiden nicht aufhalten will, ohne Kleider durch den Winter zurück. Die Nichtankunft der Pferde, der Verlust der Praxis werden nicht motiviert. Die Erzählung durchbricht unsere Vorstellung von Ursächlichkeit und die Logik des häuslichen Verstandes. Eine eigenartige, in dieser Weise nur von Kafka angewandte Bildlogik legt tiefere Wahrheiten bloß, deckt Existenzbezüge auf.

Die Erzählweise

Bevor nach dem Sinn des Erzählten gefragt werden kann, ist die besondere Erzählweise, die Eigenart der Geschehnis- und Bildfügung zu bedenken. Das sprunghafte, nur zum Teil motivierte Geschehen und die dem Tagesbewußtsein ungewohnten, weil gegen deren gefestigte und verfestigte Ordnung verstoßenden Bildzusammenhänge verweisen auf Traumstruktur. Kafka kultivierte sein „traumhaft inneres Leben" mehr noch denn als Schutz gegen die Bedrängnis der Außenwelt als Weise der Wahrnehmung, des inneren Sehens, als Quell der Bilder, Abstieg in die dunklen Brunnenstuben des Bewußtseins, als Bedingung und Möglichkeit seines Schreibens. „Der Traum enthüllt die Wirklichkeit", sagte er zu G. Janouch, „hinter der die Vorstellung zurückbleibt. Das ist das Schreckliche des Lebens – das Erschütternde der Kunst" [3].

Dem Traumbewußtsein eignen ungewohnte, plötzliche, im Bild auftretende, außerhalb der kontrollierten Reflexion stehende, deutende und durch Bildzusammenhänge demaskierende Person- und Problembindungen. Innen und Außen, Ich und Welt, Mensch und Tier sind nicht völlig geschieden. Die Ordinaten von

3 Gustav Janouch, Gespräche mit Kafka (Frankfurt 1951) 27. Die Tagebücher notieren auffallend viele Träume. Traumhafte Elemente finden sich in den meisten Erzählungen Kafkas. Eine der bekanntesten Tagebucheintragungen lautet: „Von der Literatur aus gesehen ist mein Schicksal sehr einfach. Der Sinn für die Darstellung meines traumhaften innern Lebens hat alles andere ins Nebensächliche gerückt und es ist in einer schrecklichen Weise verkümmert und hört nicht auf zu verkümmern. Nichts anderes kann mich jemals zufriedenstellen" (T 420).

Raum und Zeit erscheinen, wenn nicht aufgehoben, so doch verschiebbar, die Entfernungen nicht so sehr quantitativ als qualitativ, d. h. gemäß ihrer erzählerischen Funktion und Bedeutung. Auseinander liegende Orte und zeitlich getrennte Ereignisse können sich augenblicks verbinden, wenn sie etwas, und wäre es noch so verborgen, miteinander zu tun haben. Abgesunkenes, Vermauertes, Verdrängtes bricht auf. Die unteren Gründe des Menschen melden sich durch Bilder zu Wort. In der Öffnung und im Dämmer des Traumhorizonts geben sich Intensivbilder ein eigenlogisches Stelldichein. Mit der Überdeutlichkeit der einzelnen Bilder und Bezüge ist oft eine Nicht-Eindeutigkeit ihrer Bedeutung verbunden.

Geschehnis- und Bildfügungen des „Landarztes" entspringen weithin solcher Traumordnung. Man denke an die augenblickliche Ankunft des Arztes beim Kranken und an die geradezu unendlich sich verlangsamende Bewegung, die die Nicht-Ankunft zeitigt, am Ende. Der Fähigkeit der Traumerinnerung, der Möglichkeit tiefer kommunizierender Wissenskanäle entspricht, daß der Landarzt-Junggeselle das jahrelang übersehene Mädchen auf einmal sieht und sehend liebt. Die Mondlicht-Stimmung, die Hintergründigkeit und der Beziehungsreichtum der Wunde, die Formen der Nacktheit, die verschiedenen Weisen des Nicht-helfen-Könnens, Schuldgefühl und Schuldspruch, die unterschwellig anwesende Sinnfrage, der aphoristische „Schlüssel" für die Erklärung des die ganze Person umfassenden Unglücks am Ende der Erzählung gehören der Traumgestimmtheit und dem Traumbewußtsein zu. Aber es handelt sich bei der Erzählung nicht um die sozusagen photographische oder naturalistische Wiedergabe eines autobiographischen Traums. Das Traummaterial ist nicht nur ausgewählt von einem kritischen, darüber stehenden Bewußtsein und vorgeformt durch Beobachtungen am realistischen Detail[4], das Gestaltungsprinzip des Traumes ist auch insgesamt umgeformt und überformt vom dichterischen Bewußtsein, vom kritischen Schaffensprozeß. Alles Bild- und Traummaterial ist hineingenommen in die höhere Organisation des Dichterischen, in die bewußte Integration des Kunstwerks. In ihr hat auch die epische Reflexion ihren Ort. Eine einseitig und vorzeitig psychoanalytische Deutung verfehlt das Kunstwerk als solches, die eigentliche und einzig vorliegende Gestalt.

Den Traumelementen und der Traumgestimmtheit verbinden sich im „Landarzt" mythische Elemente und eine konzentrierte Märchenthematik. „Kampf, Stellen und Lösen von Aufgaben, Intrige und Hilfe, Schädigung und Heilung, . . . Vergewaltigung und Erlösung, Befreiung, Rettung, sowie Berührung mit einer den profanen Alltag überschreitenden Welt, mit zauberischen, ‚jenseitigen' Mächten", sind in dieser Dichte und Direktheit Motive des Märchens[5]. Doch die harmonische

---

4 Kafkas Onkel, Dr. Siegfried Löwy, war Landarzt und Junggeselle. Über Pferde machte Kafka zahlreiche Eintragungen in den Tagebüchern. Das Tagebuch erwähnt auch einen „Kutscher Josef, den kein anderer Dienstgeber hätte ertragen können" (T 373). Im Juli 1916 notiert Kafka einen Krankenbesuch, bei dem sich Nicht-helfen-Können des Arztes und Erkenntnis des Kranken auffallend begegnen (T 505). Auch das „verlorene Geschlecht" apostrophiert eine Verseintragung des gleichen Monats (T 507).

5 Max Lüthi, Märchen (Stuttgart 1962) 25.

Lösung des Märchens, die Rettung des „Helden", die Wiederherstellung oder Gewinnung der Ordnung auf einer höheren irdischen Ebene, das am Ende durch Prüfung gefundene und den „Helden" bestätigende Glück bleiben aus. Dieses Nichteintreten, ja Verhindern des Erfolges und Verfehlen des Zieles veranlaßten C. Heselhaus, den Begriff des Antimärchens auf Kafkas Erzählen anzuwenden. Kafka selbst notierte 1913: „Gerne wollte ich Märchen (warum hasse ich das Wort so?) schreiben, die der W. gefallen könnten" (T 323 f.). Später erklärte er G. Janouch: „Es gibt keine unblutigen Märchen. Jedes Märchen kommt aus der Tiefe des Blutes und der Angst" [6].

Der Landarzt berichtet sein Erleben als Ich-Erzähler. Eine ausdrückliche Anrede an den Leser hat keinen Platz. Doch ist die Hinwendung, genauer Berücksichtigung eines Publikums, mehrmals indirekt vorhanden. So, wenn er eingangs erklärt: „Natürlich, wer leiht jetzt sein Pferd her zu solcher Fahrt?" Oder, wenn er sich vor einem imaginären Publikum rechtfertigt: „Ich bin kein Weltverbesserer und lasse ihn (d. i. den Patienten) liegen. Ich bin vom Bezirk angestellt und tue meine Pflicht bis zum Rand, bis dorthin, wo es fast zu viel wird" (E 149). Ähnlich im Schlußaphorismus. Insgesamt überwiegt aber der Eindruck des Monologischen, obschon, formal betrachtet, nur Ansätze des inneren Monologs vorhanden sind. Der Erzähler ist so sehr von seinem Schicksal betroffen, daß er während des Erzählvorgangs den Leser aus dem Auge verliert. Nur vor, zwischen und nach den einzelnen Vorgängen holt der Arzt als Ich-Erzähler den leidenden „Helden" ein, macht der Erzähler die Erzählsituation bewußt. Er erzählt nicht einfach aus der Rückschau, die das Vergangene überblickt und die Gefahr als überwunden darstellt. Eine solche Distanz kann er nicht gewinnen. Das Geschehen wird als jetzt unmittelbar sich ereignendes und bedeutendes gegenwärtig gesetzt. Unmerklich schiebt sich die Zeitstufe der Vergangenheit in die Gegenwart, der Bericht in szenische Unmittelbarkeit. Erst mit dem Ende des unheimlichen Krankenbesuchs meldet sich zögernd, mehrmals ins Präsens zurückspringend, das epische Präteritum zu Wort. Aphoristisch faßt der Erzähler am Ende das Geschehen zusammen: Deutung und Anklage in einem. Eine unerhört dichte epische Form.

Die Thematik

Der Erzähler erzählt nicht bloß die Geschichte eines Landarztes, nicht bloß ein interessantes, vielleicht singuläres Ereignis, nicht bloß diese Berufs- oder jene Familiengeschichte. Er diagnostiziert als Arzterzähler die eigene Grundbefindlichkeit einer ausweglosen und verhängten Existenz. Aufgegeben ist dem Landarzt eine

---

6 Clemens Heselhaus: Kafkas Erzählformen, in: DVjs (1952) 355 f. Der Antimärchen-Begriff von Heselhaus blieb nicht unwidersprochen. „W" im Tagebuch ist die Schweizerin, die Kafka in Riva kennenlernte. Janouch, a.a.O. 55.

dreifache „Rettung", die Rettung Rosas (E 149), die Rettung des Jungen (E 151) und schließlich die eigene Rettung (E 153). Zuletzt meinen auch die erste und die zweite Rettung den Landarzt selbst. Sie sind Teilaspekte der einen umfassenden, unter drei Blickwinkeln gezeigten und in eins verknoteten Existenz des Landarztes: darüber hinaus ein Kafka'sches Modell menschlicher Existenz überhaupt. Alle drei Rettungen mißglücken im innerweltlichen, man ist versucht zu sagen, bürgerlich angezielten Sinn. Die bürgerliche Existenz, die Einordnung des Kafka'schen „Helden" in gemeinmenschliche Beziehungen mißlingt. Die Umwelt und das eigene Innere fordern den isolierten Landarzt zur Integration seiner menschlichen Person heraus. Die Kräfte, die seine Existenz bedingen, rufen ihn zum Kampf („Kampf" gehört zu den wichtigsten Worten des Kafka'schen Vokabulars). Der Angerufene stellt sich und unterliegt, weil die Not seiner Verfaßtheit hier und jetzt nicht auflösbar, weil ihm eine harmonische Lösung, eine glückliche Existenz nicht zugänglich ist. Gemäß dem „Gesetz", nach dem er angetreten („Gesetz" ist ebenfalls ein Kafka'sches Zentralwort, aber in einem ganz anderen Sinn als bei Goethe), das er hier und jetzt erfährt, aber nicht genügend kennt, ist ihm innerweltlich das Scheitern verhängt.

Der kritische Augenblick

Wie in anderen Erzählungen und den beiden großen Romanen springt Kafka im „Landarzt" in die sich jetzt eröffnende Situation. Keine Exposition, keine Handreichung für den Leser, keine Hinführung zu dem fremden Geschehen geht voraus. Wie die Verhaftung Josef K.s im „Prozeß", wie das aus unruhigen Träumen tretende Erwachen Gregor Samsas in der „Verwandlung", erweist sich das Läuten der Nachtglocke als kritischer, existenz-trächtiger Augenblick[7]. Er erschüttert das Gesamtbefinden des Landarztes, stellt seine Existenz in ihrer Bisherigkeit in Frage, wirft sie in die Auseinandersetzung, in die Krise. Die Konfrontation mit einer Gegenwelt geschieht für den Landarzt unvorhergesehen und plötzlich. Diese existierte zwar bereits als Welt. Allein der sich nicht reflektierende und noch nicht zu sich selbst gekommene „Held" war bisher in sie als bloße Mitwelt eingetaucht. Jetzt erst, von einem Augenblick zum andern, tritt die Mitwelt als Gegenwelt auf. Sie tut das mit unbarmherziger Vehemenz, der der Landarzt (und der Kafka'sche Held insgesamt) nicht standhalten kann. Als Gegenwelt zieht sie den Landarzt in den Prozeß der Auseinandersetzung und, seine Schwächen ausnützend, sein Versagen beweisend, in die Anklage, in die Ausstoßung aus der menschlichen Gesellschaft, in ihr irdisches Gericht. Zunächst scheint die „große Verlegenheit", hervor-

7 Martin Walser bezeichnet diesen kritischen Augenblick, mit dem ein Kafka'scher Vorgang einsetzt, als „Störung" (Beschreibung einer Form. München ²1963, 92).

gerufen durch das Läuten der Nachtglocke, die Grenzen des Gewöhnlichen und Vorstellbaren nicht zu überschreiten. Erst durch den weiteren Geschehnisverlauf erfährt der erste Satz: „Ich war in großer Verlegenheit", einen ironischen Sinn, eine vom Landarzt als Erlebendem nicht wahrgenommene und noch nicht wahrnehmbare, hintergründige Bedeutung. Die „große Verlegenheit" nimmt zusehends den Charakter des Verhängnisses an, das seine Freiheit überfordert, aushängt und, scheinbar ohne eine Katharsis zuzulassen, seine Existenz verstört und auf ein Äußerstes zurückwirft.

Der Landarzt lebt gesellschaftlich isoliert. Deshalb muß er das Dienstmädchen nach einem Pferd ausschicken, vertraut keiner der Dorfbewohner ihm das seinige an. Der Isolierung im Dorf entspricht der Kontaktmangel im eigenen Haus. Vom Landarzt „kaum beachtet" lebte das „schöne Mädchen jahrelang" in seinem „Hause". Er ist nicht nur tatsächlich, sondern durch eigene Entscheidung, genauerhin Ausweichen vor einer bindenden Entscheidung, Junggeselle[8]. Beruflich reflektiert er sich als „vom Bezirk angestellt", als einer, der seine „Pflicht bis zum Rand" tut, „bis dorthin, wo es fast zu viel wird", „schlecht bezahlt", doch „freigebig und hilfsbereit gegenüber den Armen" (E 149 f.), nach moralischem Selbstverstehen in beruflicher Hinsicht ohne Schuld. Freilich zeigt sich auch hier die Kontaktschwierigkeit. „Rezepte schreiben ist leicht, aber im übrigen sich mit den Leuten verständigen, ist schwer" (E 150). Die Schwierigkeit liegt auch an den Leuten.

Die mißglückte Rettung Rosas

In das junggesellige, lies ungesellige, Verhalten und in die berufliche „Verlegenheit" des Landarztes stößt verwirrend und verhängnisvoll ein fremder „Mann". Er „kriecht" aus dem „schon seit Jahren unbenutzten Schweinestall", stellt „zwei Pferde, mächtige flankenstarke Tiere" (E 147) bereit, beseitigt die Verlegenheit – und schafft eine neue. Seine Absicht auf das Mädchen ist sogleich eindeutig. „Der Knecht umfaßt es und schlägt sein Gesicht an ihres. Es schreit auf und flüchtet zu mir . . . ‚Du Vieh', schreie ich wütend, . . . besinne mich aber gleich, . . . daß er mir freiwillig aushilft, wo alle andern versagen" (E 147). Mehr als das Mädchen sieht der Landarzt das „schöne Gespann", das ihn zu seinem Patienten bringt, und steigt „fröhlich" ein. Einen Augenblick lang hatte er die dem Mädchen drohende Gefahr bemerkt, reagierte aber nur auf das „schöne Gespann". Er hat die Dilemma-artige Gefahr nicht wirkkräftig durchschaut, im entscheidenden kritischen Augenblick die Initiative abgegeben. Er war unkritisch eingestiegen in den Wagen des Knechts. Nachher ist es zu spät und nicht mehr „gutzumachen" (E 153). Das Mädchen erkannte sofort die Tragweite der Gefahr. Sie hatte das richtige „Vorgefühl". Erst

8 Zur Gestalt des „Junggesellen" siehe T 17 ff., 160 f., 180 f., 558. Politzer erkannte sie als Kafka'sche Grundfigur (Heinz Politzer, Franz Kafka, der Künstler. Frankfurt 1965, 45–80).

bei ihrem zweiten Aufschrei begreift der Landarzt. Wenn die geliehenen Pferde mit dem Verlust des Mädchens gekoppelt sind, will er „auf die Fahrt verzichten". Gesagt, aber nicht mehr vollziehbar. Unwiderstehlich reißen die Pferde den „Wagen" fort, „wie Holz in der Strömung" (E 148). Die Gegenkraft ist, nachdem er eingestiegen, stärker.

Schon bei der überraschenden Entdeckung des Knechtes und seiner Pferde hatte das Mädchen helle Geistesgegenwart gezeigt. Schneller als der Arzt fand sie das Wort und meisterte mit ihrem humorigen, zugleich doppeldeutigen, auf ihre eigene Person verweisenden, Kommentar: „Man weiß nicht, was für Dinge man im eigenen Haus vorrätig hat", so sehr die augenblickliche Situation, daß beide, Arzt und Rosa, „lachen" müssen. Trotz ihres Brückenschlags und ihres hilfsbereiten Interesses (auch Frl. Bürstner im „Prozeß" zeigt es) und obschon der Landarzt-Erzähler sie zum erstenmal in ein „wir" einschließt, fällt er danach wieder in das unpersönliche „es"-Pronomen zurück, wenn er vom „Mädchen" spricht. Bezeichnenderweise nennt der eben erst aufgetauchte und in seiner Absicht eindeutige Knecht Rosa als erster bei ihrem Namen. Erst als es zu spät ist, im schrittweis geahnten unwiederbringlichen Verlust erkennt der Landarzt-Junggeselle das liebenswerte, gegengeschlechtliche, mögliche Du, erkennt er ihr gegenüber Aufgabe, Versäumnis, Verhängnis und Schuld. Im Augenblick, in dem sie erlöst werden könnte vom nützlichen Ding zum erotischen Du – menschlich noch nicht alles, aber hier und jetzt eine erste Rettung[9] – weiß er sie ein „Opfer" (E 150, 153) des Knechts, fällt sie tiefer der Herrschaft des Untermenschlichen anheim. „Die Frau", notierte Kafka Anfang 1918, „noch schärfer ausgedrückt vielleicht die Ehe ist der Repräsentant des Lebens, mit dem du dich auseinandersetzen sollst" (H 118).

Der Landarzt hat den fatalen Knoten, der in die Möglichkeit ärztlicher Hilfe die Unmöglichkeit der Rettung Rosas knüpfte, nicht im rechten Augenblick durchhauen. Im nicht rechtzeitigen Erkennen und in der nur zögernden Entscheidung steckt – und damit begeben wir uns ins Feld der Deutung – ein tieferer Grund: die Spaltung in der Person des Landarztes. Der Pferdeknecht aus dem Schweinestall, die „unirdischen Pferde" und der „irdische Wagen" (E 153) verkörpern Kräfte und Gestalt der Landarzt-Existenz: der Knecht die unteren Triebkräfte, eine „viehische" Sinnlichkeit, die unirdischen Pferde die höheren Kräfte, die in diesem Augenblick noch nicht erkannte und gegen den vitalen Willen des Arztes ziehende Berufung zum Anschauen der Wunde und zu einer Existenz, die aus der Welt herausführt. Beide, die unteren Triebkräfte und die höheren Zugkräfte wohnen, begegnen und bekämpfen sich in dem einen „irdischen Wagen", den das menschliche Leib-Seele-Fahrzeug darstellt.

9 Ein die Sexualität integrierendes, ein geistig-personales Verhältnis von Mann und Frau gibt es nirgends in Kafkas Werk.

Die unmögliche Rettung des Jungen

Augenblicks beim Patienten angekommen, findet der Arzt den Jungen zunächst „mager, ohne Fieber, nicht kalt, nicht warm, mit leeren Augen". „Ohne Hemd" sich unter dem Federbett hebend flüstert der Kranke ihm ins Ohr: „Doktor, laßt mich sterben" (E 148). Die Eltern haben es nicht gehört. Der Arzt gedenkt, den Jungen sich selbst zu überlassen, will zu Rosa zurück: „wie rette ich sie"? (E 149). Die Familie weiß seine Rückkehr zu hindern. Des Jungen fürsorgende Schwester nimmt dem Landarzt den Pelz ab. „Der Alte klopft mir auf die Schulter." „Die Mutter steht am Bett und lockt mich hin." Anders als Gregor Samsas Eltern, mit entschlossener Liebe und magischem Arztvertrauen (die positive Seite des Kafkaschen Elternbildes), betreiben sie die Heilung ihres einzigen Sohnes. Fast sirenenhaft ist das Locken der Mutter. Immer tiefer und gegen seinen Willen zieht die Familie den Arzt in das Schicksal des Kranken hinein, nicht ahnend, daß sie eine andere Rettung hindern. Ein zweitesmal will der Landarzt fortgehen. Da sieht er, wie die Mutter „tränenvoll in die Lippen beißend und die Schwester ein blutiges Handtuch schwenkend" dastehn, enttäuscht die eine, den Nachweis erbringend für die von ihm nicht wahrgenommene Wunde die andere. Wiederum kann er sich, wie im „Wagen" des Knechtes und der Pferde sitzend, nicht mehr entziehn. Wollte oder konnte er die Wunde nicht sehen, weil seine Augen gehalten waren? Nachdrücklich hingewiesen, ist er „irgendwie bereit, unter Umständen zuzugeben, daß der Junge doch vielleicht krank ist". Und nun findet er: „In seiner rechten Seite, in der Hüftgegend, hat sich eine handtellergroße Wunde aufgetan." Sie wird beschrieben: „Rosa, in vielen Schattierungen, dunkel in der Tiefe, hellwerdend zu den Rändern, zartkörnig, mit ungleichmäßig sich aufsammelndem Blut, offen wie ein Bergwerk obertags. So aus der Entfernung. In der Nähe zeigt sich noch eine Erschwerung. Wer kann das ansehen ohne leise zu pfeifen? Würmer, an Stärke und Länge meinem kleinen Finger gleich, rosig aus eigenem und außerdem blutbespritzt, winden sich, im Innern der Wunde festgehalten, mit weißen Köpfchen, mit vielen Beinchen ans Licht" (E 151). Die „Rosa"-Farbe der Wunde verweist mehr als bloß unterschwellig auf das Mädchen Rosa. Beide, Wunde und Rosa, leben zwischen der Farbe des Blutes und dem Weiß sowohl der Unschuld wie der Todgeweihtheit. Von der blutdunklen Tiefe zu den hell werdenden Rändern bis zu den weißen, schon den Tod bezeichnenden Köpfchen der Würmer leuchtet der Erzähler das Rosa-Farbfeld aus. Trotz naturalistischer Details keine naturalistische Beschreibung. Was sollten „Würmer, an Stärke und Länge meinem kleinen Finger gleich" in einer „handtellergroßen Wunde"?

Die Wunde wird in einer Art Großaufnahme dem Leser gezeigt. Mehr als physiologisch beobachtet, ist sie sinnbildhaft geschaut. Ihre Bedeutung und Dimension deutet der Erzähler im weiteren Verlauf selbst. „Armer Junge, dir ist nicht zu helfen. Ich habe deine große Wunde aufgefunden; an dieser Blume an deiner Seite

gehst du zugrunde" (E 151). Die „große Wunde" des Jungen rangiert nicht als artmäßige und partielle innerhalb der Arten körperlicher Krankheiten. Schon ihr Ort hat zentralen und sinnbildlichen Charakter. Sie befindet sich „in seiner rechten Seite, in der Hüftgegend". Ähnlich verwundete der Fangschuß den zum Menschen dressierten Affen im „Bericht für eine Akademie" „unterhalb der Hüftgegend" (E 186). Ob eine direkte Anspielung auf die Hüftwunde des mit Gott ringenden Jakob (1 Mos 32, 23) und auf die Seitenwunde Christi vorliegt, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Wichtiger ist, daß der gleiche zentralmenschliche Ort, den die Bibel anzielt und zeigt, in säkularisierter Weise und unter anderem Aspekt auch von Kafka gemeint ist. Die „große Wunde" des Jungen ist seine Existenzwunde, die Wunde von Geburt und die Wunde zum Tode, wie sich im weiteren Verlauf der Erzählung zeigt. Der Landarzt erkennt sofort, daß die Leute mit ihrem magischen Arztvertrauen das „Unmögliche von ihm verlangen". Ohne daß sprachlich ein ursächlicher Zusammenhang ausdrücklich wird – parataktisch gefügt, typisch für Kafka und im besonderen für diese Erzählung – schiebt der Erzähler eine Reflexion ein, die die Erklärung für seine Nichtzuständigkeit gegenüber dieser Wunde enthält. „So sind die Leute in meiner Gegend. Immer das Unmögliche vom Arzt verlangen. Den alten Glauben haben sie verloren; der Pfarrer sitzt zu Hause und zerzupft die Meßgewänder, eines nach dem andern, aber der Arzt soll alles leisten mit seiner zarten chirurgischen Hand" (E 151). Die Wunde reicht also in die religiöse Dimension, in die Welt der glaubenden Gemeinde und des sakramental wirkenden Pfarrers. Der Pfarrer kann in dieser Gemeinde nicht mehr wirken. Diese „Leute", die jene Dimension der Existenz verloren haben, in der die „große Wunde" west, täuschen sich in der Natur dieser Wunde. Der erfahrene Arzt erkennt sie, weiß um seine Nichtzuständigkeit ihr gegenüber. Im Ausweichen der glaubenslos gewordenen „Leute" auf den Arzt zeigen sich aufklärerische Flucht und archaische Magie in einem. Die Familie und die inzwischen eingetroffenen „Dorfältesten" entkleiden den Arzt und legen ihn ins Bett, statt an die Seite Rosas „an die Seite der Wunde". Der „Schulchor mit dem Lehrer an der Spitze" (mitten in der Nacht) singt den „neuen, aber irrtümlichen Gesang" (E 153):

Entkleidet ihn, dann wird er heilen,
Und heilt er nicht, so tötet ihn!
's ist nur ein Arzt, 's ist nur ein Arzt (E 152).

Nur ein Arzt, kein Pfarrer. Der „neue Gesang" ist ein „irrtümlicher", weil der Arzt hier nicht helfen kann und die abergläubische Erwartung des Dorfes auf einem nicht schuldlosen Verlust und einer nicht schuldlosen Täuschung beruht. Der Landarzt, seiner Profanität bewußt, kann sich nicht wehren, „zu heiligen Zwecken mißbraucht" zu werden. Doch hat er dem hilflosen und zuinnerst einsamen Patienten gegenüber seine Einstellung geändert, gleichwie dieser seine Einstellung gegenüber dem Arzt. Hatte der Junge anfangs romantisch todessüchtig gebeten sterben zu dürfen, so schluchzt er nach Aufdeckung seiner Wunde: „Wirst du mich retten?".

Und nun spürt man wieder die balladische Verkürzung, Ironie und Verfremdung, wenn es von dem Jungen, ohne Übergang, in knappstem Partizip heißt: „ganz geblendet durch das Leben seiner Wunde" (E 151). Die Würmer leben; das Leben des Todes blendet. Wie aber der Arzt die Wunde des Jungen, so durchschaut der Junge die Situation des ihm an die Seite gelegten Arztes. Ein eigentümliches Erwachsensein und Wissen, das den erwachsenen „Leuten" gerade fehlt, spricht durch seinen Mund. Er durchschaut die doppelte Hilflosigkeit des Arztes, seine persönliche und berufliche: „Weißt du, mein Vertrauen zu dir ist sehr gering. Du bist ja auch nur irgendwo abgeschüttelt, kommst nicht auf eigenen Füßen. Statt zu helfen, engst du mir mein Sterbebett ein." Jetzt bricht auch seine Aggressivität hervor: „Am liebsten kratzte ich dir die Augen aus" (E 152). Der Arzt begreift den Ausbruch. Indem er seine Nichtzuständigkeit beteuert[10], versucht er ihn abzufangen. „Richtig, es ist eine Schmach. Nun bin ich aber Arzt. Was soll ich tun? Glaube mir, es wird mir auch nicht leicht." Es ist eine Schmach, daß er da ist und nicht helfen kann. Er ist Arzt, der somatische Wunden heilen muß, aber nicht Pfarrer, der in diesem Fall zuständig wäre. Der Junge begreift die Antwort des Arztes richtig als „Entschuldigung", was er nicht könnte, wenn er den Arzt als Mediziner für zuständig halten dürfte. Nun rückt er seinerseits mit der ersten und einzigen Erklärung seiner Wunde heraus: Erkenntnis gegen Erkenntnis. „Mit einer schönen Wunde kam ich auf die Welt; das war meine ganze Ausstattung." Die Existenzwunde erweist sich als Geburtswunde, die Geburtswunde als Todeswunde. Der erfahrene Arzt kann dem trostlosen Jungen nur seinen „Überblick" anbieten, durch eine leidliche Einordnung und Rationalisierung eine leidliche Tröstung versuchen. „Deine Wunde ist so übel nicht. Im spitzen Winkel mit zwei Hieben der Hacke geschaffen. Viele bieten ihre Seite an und hören kaum die Hacke im Forst, geschweige denn, daß sie näher kommt" (E 152). Die „zwei Hiebe" verweisen mit großer Wahrscheinlichkeit auf die beiden Eltern, die „Hacke" auf den mit der Hippe, auf den Tod. Die Eltern zeugen schon die Wunde und mit ihr den Tod. Die „Wunde ist so übel nicht", einmal, weil ihr Träger daran unschuldig ist, zum andern, weil sie den sensiblen Jungen hellhörig macht für den Tod. Er empfing sie beim Eintritt in die Welt und erfährt sie als der eigenen Freiheitsentscheidung vor- und mitgegeben. Sie bereitet ihn zum Austritt aus dieser Welt. Balladisch verkürzt und untertrieben vermeldet der Erzähler den Tod des Jungen mit dem unscheinbaren

---

10 Entgegen unserer Auffassung meint Sokel, der Arzt nehme die Aufgabe seines Berufes nicht ernst. „Das Gleichgültige, Insensitive, fast Brutale und vor allem Pflichtvergessene des Arztes, seine superbe Indifferenz, nicht nur dem Knaben, sondern auch der ‚Gegend' gegenüber sind das Anti-Utopische in ihm"(Walter H. Sokel, Franz Kafka. Tragik und Ironie. München/Wien 1964, 276). Das Begriffspaar „utopisch - anti-utopisch" erscheint uns zur Interpretation wenig geeignet. Emrich interpretiert an dieser Stelle ähnlich wie wir: „Der Arzt also wird gegen seinen Willen gezwungen, die Aufgabe des Priesters zu übernehmen in einer glaubenslos gewordenen Zeit: die Heilung und Rettung der menschlichen Seele." „Und eine Ersatzheilung an Stelle des Priesters ist nicht möglich" (Wilhelm Emrich, Franz Kafka. Bonn 1958, 130, 136). Von der Rettung der „Seele" zu sprechen, ist allerdings bedenklich. Das Wort kommt im Kafka'schen Vokabular u. W. nicht vor und trifft nicht die von Kafka gemeinte gesamte Existenz. Die „große Wunde" kann als Existenz-Wunde im Gegensatz zu Amfortas' Wunde im „Parzival", die eine bloß kategoriale ist, nicht geheilt werden.

Sätzchen: „Und er nahm's", nämlich das „Ehrenwort" des Landarztes für die Deutung der Wunde, „und wurde still" (E 153).

Wie der Knecht aus dem Schweinestall tiefer betrachtet einen Teil des Landarzt-Ichs darstellt, so versinnbildet auch der mit seiner Wunde geschlagene Junge einen Aspekt der Landarzt-Existenz, nämlich das unschuldige Ich, das von Geburt her verwundet, im Grunde pflegebedürftig und zum Tod vorherbestimmt ist. Das unschuldige Ich und das unschuldig leidende Ich.

Die verhinderte Rettung des Landarztes

Die „Rettung" Rosas hatte der Landarzt versäumt. Danach hatte er sie als „Opfer" „hingeben" müssen (E 150). Den Jungen hatte er von vornherein nicht „retten" können. Anstalten zur Rettung der glaubensverlorenen „Leute" sind dem Landarzt nicht aufgegeben. Eine positive Aktivität gegenüber einer größeren sozialen Gemeinschaft kommt, mit einer einzigen Ausnahme („Josefine, die Sängerin"), keiner der Kafka'schen Figuren in den Sinn. Sie sind und bleiben Ich-Figuren, ausschließlich mit der eigenen Existenzbedrohung und Ausweglosigkeit beschäftigt. Der Landarzt wendet sich, nach dem fehlgeschlagenen und dem unmöglichen Rettungsversuch, der eigenen Person zu. „Aber jetzt war es Zeit, an meine Rettung zu denken", monologisiert er nach dem Verscheiden des Jungen. Was kann die eigene Rettung noch bedeuten? Antwort: die Rückgewinnung seines „Hauses", seines „Bettes", seiner „blühenden Praxis" (E 153).

Rettung bedeutet zunächst Heimkehr. Der fluchtartige Aufbruch wird beschrieben: „Kleider, Pelz und Tasche waren schnell zusammengerafft; mit dem Ankleiden wollte ich mich nicht aufhalten." Als Vermittler der Heimreise boten sich schein-„gehorsam" die Pferde an. „Beeilten sich die Pferde wie auf der Herfahrt, sprang ich ja gewissermaßen aus diesem Bett (d. i. des verstorbenen Jungen) in meines." Aber die vom Arzt erinnerte und richtig gebrauchte Zauberformel schlägt ins Gegenteil aus. „Munter" (E 148) hatte „der ekle Pferdeknecht" gesagt. Und die Pferde rissen den Wagen fort. „‚Munter!' sagte ich, aber munter ging's nicht; langsam wie alte Männer zogen wir durch die Schneewüste . . . Niemals komme ich so nach Hause" (E 153). Lagen Raum und Zeit auf der Hinfahrt fast punktuell zusammen, so weiten sie sich auf der Rückfahrt endlos, ziellos. Aus empirischer Sicht erscheinen sie verfremdet. Erzählerisch sind sie expressionistisch, das heißt als reine Ausdrucksmittel verwendet. Sie sind so da wie das subjektive Bewußtsein des „Helden" sie erfährt und wie der Erzähler sie braucht, um dessen innere Erfahrung sichtbar zu machen. Als solche werden sie nicht mehr material und das Geschehen vorordnend, nicht mehr als unabhängig in sich bestehende Größe (wie in der Epik bis zum Ende des 19. Jahrhunderts), sondern nur noch funktional gezeigt. Geschieht die Ankunft plötzlich, rücken Raum und Zeit zu-

sammen. Wird sie unendlich verzögert, erscheinen die Raum- und Zeitordinaten nicht so sehr quantitativ verlängert als qualitativ verwandelt. Die Bewegung im „Landarzt" verlangsamt sich, führt weder zum nächsten noch zu einem falschen Dorf, sondern in die „Schneewüste". Raum und Zeit verenden als zielstrebige Ordinaten. Die unheimlich bereiten Pferde erweisen sich als Instrumente des Verhängnisses. Nichts nützte es dem Landarzt, daß er dem Läuten der Nachtglocke gefolgt war. Diese Welt forderte ihn heraus. Und indem sie ihn herausforderte, bewies sie ihm die Unmöglichkeit seiner Bewährung, seines Zurechtkommens, seines Heimischwerdens in ihr. Der Landarzt gewinnt nicht nur nichts dazu. Er verliert auch noch, was er besaß. „Niemals komme ich so nach Hause; meine blühende Praxis ist verloren; ein Nachfolger bestiehlt mich", nämlich in der Praxis. Seiner letzten Teilhabe an gemeinschaftsgebundener, irdisch-sinnvoller Existenz wird er am Ende beraubt. Ein letztes Intensivbild vergegenwärtigt die Zuständlichkeit des Erreichten: „Nackt, dem Froste dieses unglückseligsten Zeitalters ausgesetzt, mit irdischem Wagen, unirdischen Pferden, treibe ich alter Mann mich umher. Mein Pelz hängt hinten am Wagen, ich kann ihn aber nicht erreichen, und keiner aus dem beweglichen Gesindel der Patienten rührt den Finger" (E 153). Das ist wie eine passivische Variation des Prometheus- und Sisyphosmythos, die Kafka'sche Version einer Existenz. Zwar fehlt gegenüber beiden Mythen des „Helden" List und brachiale Gewalt, fehlt zum Prometheischen die große Auflehnung, zur Sisyphosgestalt der Wille zur Leistung. Ins urtümliche Bild gebannt erscheint aber das ausweglose Angebundensein (nicht an den Fels, sondern an den „irdischen Wagen") und die zuständige Vergeblichkeit. Der planvolle Beginn menschlichen Tuns endet in der vollendeten Frustration und gezeigten Groteske. Er offenbart das Kafkasche Grunderleben, den künstlerisch organisierten „Beweis dessen, daß es unmöglich ist zu leben", wie der zweite Teil der frühen Erzählung „Beschreibung eines Kampfes" heißt. Auch die vor Beginn der Auseinandersetzung erreichte Existenzstufe wird dem Landarzt von fatalen Kräften genommen. Keiner der „beweglichen Patienten" rührt für den Angebundenen „den Finger". Die freundlichen Mächte des Irdischen fehlen insgesamt. Fatale Kräfte vertreiben ihn aus Haus und Beruf. Keine Vertreibung aus dem Paradies (über das Kafka so häufig reflektierte), aber die Vertreibung aus der bereits bedenklich angeschlagenen Rumpf-Existenz des Irdischen.

Ausdrucks- und Sinnbildcharakter der Bilder

Raum, Zeit, Geschehnisvorgang und Bilder zeigen Ausdruckscharakter. Der „Winter" will keine in sich stehende Jahreszeit schildern. Er verweist, das Naturbild eben antippend, auf den ungeborgenen, ausgesetzten Raum. Der „eisige Winter" (E 146) wird im Verlauf der Erzählung konsequent zum „endlosen Winter"

(E 150), das „Schneegestöber" zur „Schneewüste" (E 153). Die „Nacht" wird in die seherische Atmosphäre des „Mondlichts" (E 148) gestellt. Aus dem eingangs altersmäßig nicht bestimmten Landarzt wird ein „alter Mann" (E 153). Fast alle Bilder bedeuten. Die leitmotivisch betonte Nacktheit meint von vornherein und durch den Entkleidungsvorgang hindurch deren existenzhafte Bedeutung: Entmachtung, Bloßwerden, auf sich selbst geworfene (der Junge) und zurückgeworfene (der Landarzt) Kreatürlichkeit, einsame Armut, Zubereitung zum Tod. Das „Bett", in dem der Junge liegt und in das der Landarzt gelegt wird, ist ein bedeutsamer Kafka'scher Ort. Es ist, allgemein betrachtet, bei Kafka Ort des Traums und des Erwachens, Ort der Vereinigung und der Ablenkung durch die Frau, Ort der Verwandlung und der Enthüllung letzter Wahrheit, sogar Ort des Gerichts (vgl. „Die Verwandlung", „In der Strafkolonie", die Tagebücher). Nicht ohne Ironie muß der Landarzt statt mit Rosa mit einem Sterbenden das Bett teilen. Indem er niemals in sein „Bett" zurückkommt (E 153), erfährt er sinnbildlich eine letzte Wahrheit: diese Erde hat keinen Ort mehr für mich.

Knecht, Pferde, Wagen[11], Junge und Wunde, die Gestalt des Landarztes selbst haben über den Ausdruckscharakter hinaus Sinnbildcharakter. Der Knecht aus dem Schweinestall, sagten wir, versinnbildet die unteren, grob sinnlichen Triebkräfte. Die „unirdischen Pferde" stehen für die höheren, geist- und todgerichteten Kräfte des Menschen im „Landarzt"-Modell. Der todgeweihte Junge spiegelt das unschuldige Ich. Die Wunde in der Seite versinnbildet die Wunde der Existenz. In den Briefen und Tagebüchern hat Kafka noch im gleichen Jahr 1917 auf den „Sinnbild"-Charakter der „Landarzt"-Wunde ausdrücklich verwiesen (B 160 f., T 529).

Aus Kafkas Bildern spricht, abgesehen von ihrer Verfremdung, weniger und mehr als ein klassisches Symbol. Weniger, weil die Bildebene nicht rein, nicht als eine in sich bestehende und zuerst breit sich selbst bedeutende, das Erzählgeschehen vorordnende Ordnung besteht. Mehr, weil der Verweisungscharakter der Bilder stärker, ihr Ausdruckscharakter, ihre Sinnbildhaftigkeit, ihre Metaphorik von vornherein intendiert ist. Kafkas Bilder sind verinnerlichter, vergeistigter, aber auch gewollter, existenzhaft, schon im Ansatz subjektiv, metaphorisch, gebrochen, dissonant, grotesk.

Verhängte Existenz

Die Schuldfrage wird im „Landarzt" auf den ersten Blick nicht in der Ausdrücklichkeit des „Urteils", der „Strafkolonie" oder des „Prozeß"-Romans gestellt. Dem Landarzt tritt keine menschlich sichtbare, autoritative Gerichtsinstanz gegenüber.

11 Das Bild vom Wagenlenker und seinen Pferden kennt Kafka aus Platons „Phaidros". Zusammen mit M. Brod hat er in den Universitätsjahren Platon gelesen. Den „Phaidros" besaß er in der Übertragung von Rudolf Kassner in seiner Bibliothek (Klaus Wagenbach, Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend. Bern 1958, 35, 259). Bei Kafka erscheint das Wagenlenker-Bild in seinen Grundbeziehungen gestört, verzerrt, verfremdet, grotesk. Der Wagenlenker-Landarzt hat gar nichts zu lenken.

Auch wird die Hauptfigur nicht durch ausdrückliche Anklage bloßgestellt und durch öffentlichen Schuldspruch verurteilt. Die Anklage erscheint hier eher umgekehrt: Anklage erhebt ausdrücklich der Landarzt, und Anklage erheben implizit Rosa und der Junge, Rosa gegen die „Unabwendbarkeit ihres Schicksals" (E 148), der Junge gegen seine Wunde von Geburt (E 152). Alle Anklagen der Hauptfiguren richten sich gegen die Mächte des Lebens, die das sinnvoll irdische Leben verhindern, Geburt, Schicksal und Tod verhängen.

Daß in der Figur des Landarztes ein latentes Schuldbewußtsein vorhanden ist, läßt sich nicht leugnen. Schon die Rechtfertigung seiner beruflichen Existenz, er „tue" seine „Pflicht bis zum Rand, bis dorthin, wo es fast zu viel wird" (E 149), deutet darauf. Er will „kein Weltverbesserer" sein, nur eben selbst leben, was ja im Grund nicht möglich ist. Sofern der Landarzt sich selbst reflektiert, weist er die Schuld den anderen zu. Sie trifft jenes „bewegliche Gesindel der Patienten", jene glaubensverlorenen Leute, die „das Unmögliche vom Arzt verlangen" (E 151). Das ganze Dorf zeigt sich schuldig durch seinen „neuen, aber irrtümlichen Gesang" (E 153). Das Neue besteht in der aufklärerischen Meinung, der Arzt müsse und könne „alles leisten", der Irrtum in eben dieser Meinung, die sich vom „alten Glauben" (E 151) lossagte. Der Erzähler bezieht die Leute auf den größeren Hintergrund „dieses unglückseligsten Zeitalters". Die Leute machen sich sowohl gegenüber dem sterbenden Jungen wie gegenüber dem Landarzt schuldig. Gegenüber dem Jungen tun sie nicht das Rechte. Für den hilflos gewordenen Landarzt „rühren" sie keinen „Finger". Die Eltern des Jungen tragen freilich noch in anderer Weise und von vornherein Schuld, nicht in einem moralischen, sondern in Existenzbedingendem Sinn. Wenn unsere Deutung der durch „zwei Hiebe" bei der Geburt geschlagenen Wunde richtig ist, sind sie für die Existenzwunde zuständig. Aber sind sie auch dafür verantwortlich? Konnten sie anders? Oder haben sie nur getan, was sie tun mußten? Die Frage wird innerhalb der Erzählung nicht beantwortet.

Nicht nur die unglückseligen Leute und Eltern dieses Zeitalters, auch die anderen, den Landarzt bestimmenden Kräfte sind an seinem Geschick schuld. Der Knecht aus dem Schweinestall und die „unirdischen Pferde", die beiden einander extrem entgegengesetzten, unvereinbaren Kräfte, hindern die Rettung Rosas und reißen die Existenz des Landarztes auseinander. Dieser weist das Übermächtige ihrer Kräfte den „Göttern" (E 149, vgl. T 546) zu. Sie „helfen", „schicken das fehlende Pferd, fügen der Eile wegen noch ein zweites hinzu, spenden zum Übermaß noch den Pferdeknecht" (E 149). Ihre Hilfe ist eine ironische Hilfe, doppeldeutig, die Not ausnützend. Sie bereiten mit ihrem „Pferdeknecht" nicht nur für Rosa die „Unabwendbarkeit ihres Schicksals" (E 149), sondern auch mit ihren „unbeherrschbaren Pferden" (E 149) für den Landarzt das Verhängnis. Freilich geschieht der Schuldspruch gegenüber den „Göttern" und der Freispruch des eigenen Gewissens nicht mit lauterem Gewissen, sondern nur „lästernd". Der Landarzt hat ja gegen die deutliche erste Erkenntnis das „schöne Gespann" des Knechtes an-

genommen und ist sorglos-„fröhlich" eingestiegen. Er hat sich von der Versuchung verführen lassen. Diesen eigenen ursächlichen Anteil am Schicksal Rosas und am eigenen Geschick hat er im Augenblick des „Denkens" (E 149), der Reflexion, verdrängt. Nach seiner ersten Nicht-Entscheidung und Fehlentscheidung ist es allerdings hoffnungslos um ihn geschehen. Das Verhängnis nimmt seinen Lauf. Was er an „überlegenem" Bewußtsein besitzt und danach in Ausübung seines Berufes erleidet oder leistet, „hilft" ihm selbst, nachdem Pferde und Leute über ihn verfügen, „nichts" (E 152). Wohl aber hilft es ein wenig dem Jungen, daß er ihm seinen „Überblick", die Diagnose der Wunde anbieten kann. Darüber hinaus wird seine Freiheit von den überlegenen Kräften teils verhindert, teils unwirksam gemacht, teils ins Gegenteil verkehrt. Wohl machte die störende Herausforderung der Nachtglocke ihm seine mangelnden menschlichen Beziehungen bewußt. Aber die Kräfte, die auf ihn einwirken, helfen nicht. Sie erweisen sich als gnadenlos, schicken das Verhängnis. Sie machen ihn auf seine Mangel-Existenz aufmerksam. Aber sie halten am Verhängnis fest, nachdem seine Erkenntnis stattgefunden hat, lassen deren Umsetzung in befreiende Tat nicht zu. Ja, sie treiben ihn sogar aus dem vormals erreichten Zustand hinaus, indem sie ihm Haus und Praxis nehmen. Die Kräfte der „Götter" treiben geradezu ihr Katz- und Maus-Spiel mit ihm[12]. Ihre Bestrafung erscheint ungerecht.

Am Ende tritt der Landarzt entschieden als Kläger und Richter über ein so verhängtes Schicksal auf: „Betrogen! Betrogen! Einmal dem Fehlläuten der Nachtglocke gefolgt – es ist niemals gutzumachen." Leute, Knecht, Pferde und Götter haben ihn betrogen. Die Leute riefen ihn „fehl" durch die Glocke. Er war für diese Wunde nicht zuständig. Knecht und Pferde haben ihn (und haben Rosa) betrogen, weil er so extreme und gewaltsame Kräfte nicht meistern konnte. Die durch „Fehlläuten" eingeleitete und verfehlte, danach ausweglos verhängte Situation ist als niemals gutzumachende eine fatale: die Fratze des Absurden. Keine menschliche Möglichkeit einer in Freiheit ihrer selbst mächtigen und zu sich selbst entschlossenen Person, sondern eine von innen, außen und oben gänzlich verhängte irdische Existenz[13].

---

12 Vgl. „Kleine Fabel" (BK 119).

13 Kafka gebrauchte das Wort „Existenz" sehr häufig. Man wird aber nicht ohne weiteres bei Kafka von „existentiellen Helden" sprechen können, wie dies geschehen ist. Die Möglichkeit der Freiheit und Entschlossenheit zum Handeln in einer existentiell verstandenen Zeit fehlt den Kafka'schen „Helden" weithin. Insofern aber zu den Grundzügen eines literarischen Existentialismus (der nicht einfach identisch ist mit dem philosophischen) die Befreiung des „Helden" aus Selbsttäuschungen, der „mauvaise foi", die vehemente Erfahrung der Ausgesetztheit, Einsamkeit und Heillosigkeit des Einzelnen gehört, seine Bedrohung durch Formen des Kollektivs, und insofern Kafka selbst immer wieder von „Existenz" spricht, erscheint es sinnvoll, diesen Begriff auf seine Aussage von Daseinserfahrung anzuwenden (vgl. dazu Winfried Kudszus, Erzählhaltung und Zeitverschiebung in Kafkas „Prozeß" und „Schloß", in: DVjs 1964, 204 f.). „Verhängnis" ist als Schicksals-Verhängnis vor allem eine romantische Kategorie (vgl. dazu Rainer Grünter, Beitrag zur Kafka-Deutung, in: Merkur 1950, 280 ff.). Das Kafka'sche Verhängnis erscheint nicht so sehr von außen herangetragen, sondern verinnerlichter, von den inneren und äußeren Kräften her notwendig, nicht so sehr ein verhängter Mechanismus, sondern das Zeigen einer verhängten Existenz. G. Anders vermeinte bei Kafka eine Parallele zur calvinistischen Prädestinationslehre zu erkennen (Kafka. Pro und Contra. München ²1963, 108 f.). Doch kennt Kafka nicht jene direkte Ursächlichkeit Gottes.

Das „Landarzt"-Modell und Kafkas eigene Existenz

Noch im Jahr der Entstehung der Erzählung, im September 1917, brach Kafkas Lungentuberkulose aus. Er hustete Blut. Es fällt auf, wie sehr nun Kafka vom „Landarzt"-Modell und von der „Landarzt"-Wunde her seine eigene Krankheit und Existenz deutet. Der Angsttraum und seine Gestaltung scheint prophetischen Charakter gehabt zu haben. Die „Wunde" erscheint freilich nicht mehr in reiner Unschuld-Gestalt wie im Fall des jungen Patienten. Vielmehr ist die ganze, persönliche Existenz des Erwachsenen und aus der bürgerlichen Welt Vertriebenen hineingenommen. Nach Ausbruch der Krankheit schreibt Kafka an den Freund M. Brod: „Aber ich klage ja nicht. Auch habe ich es selbst vorausgesagt. Erinnerst Du Dich an die Blutwunde im ‚Landarzt'?" (B 160). Einige Tage später spricht er wiederum gegenüber Brod von der „Wunde, deren Sinnbild nur die Lungenwunde ist". Aus der Perspektive mehr des Jungen im „Landarzt" beklagt er den Mangel an „Verständnis solchen Dingen (d. i. „innern Angelegenheiten") gegenüber, weil es keinen Überblick gibt ... Immer fort suche ich eine Erklärung der Krankheit, denn selbst erjagt habe ich sie doch nicht." Dabei verweist er auf die mögliche Aufknotung des „Jammers" durch „Frauen" (B 161). Möglicherweise am gleichen Tag, am 15. September, adressiert er sich selbst im Tagebuch: „Ist die Lungenwunde nur ein Sinnbild, wie du behauptest, Sinnbild der Wunde, deren Entzündung F(elice) und deren Tiefe Rechtfertigung heißt, ist dies so, dann sind auch die ärztlichen Ratschläge (Licht, Luft, Sonne, Ruhe) Sinnbild. Fasse dieses Sinnbild an" (T 529). Im folgenden Monat teilt er Brod mit: „Ich bin zu der Meinung gekommen, daß die Tuberkulose, so wie ich sie habe, keine besondere Krankheit, keine eines besonderen Namens werte Krankheit ist, sondern nur eine ihrer Bedeutung nach vorläufig nicht einzuschätzende Verstärkung des allgemeinen Todeskeims" (B 177). Kafka verstand seine eigene Wunde psychosomatisch, die ganze Existenz umfassend, unausweichlich, personal. In ihr steckte der „Fluch des Vaters"[14] und das ganze Mißverhältnis zur eigenen Familie (ein Mißverhältnis von Geburt), steckte das Mißverhältnis zu Felice und zu einem bürgerlichen Beruf, steckte der „allgemeine Todeskeim", das halb verdrängte Schuldbewußtsein und das Bewußtsein der Unschuld, das Ausweglose, das Nicht-zurecht-Kommen in dieser Welt, die Frage nach der „Rechtfertigung" seiner ganzen menschlichen Existenz. Wie der Landarzt bringt er die Ansprüche der Frau („Felice"), der glaubensverlorenen „Leute" und des Berufes inmitten der Leute nicht zusammen. Und in diesem Nicht-zusammen-Bringen des als antinomisch Erfahrenen begegnet er – wie der Landarzt wider den eigenen Willen – seiner „großen Wunde", für die es hier und jetzt keine Heilung gibt, begegnet er der tragischen Berufung zum Tod.

Daß die „Wunde" als Geburtswunde auf das Verhängnis der Erbsünde verweist,

---

14 B 164, vgl. „Das Urteil" (E 53 ff.), „Brief an den Vater" (H 162 ff.).

muß auf dem Hintergrund der Aufzeichnungen Kafkas noch erwähnt werden. „Die Erbsünde", notiert er 1920, „das alte Unrecht, das der Mensch begangen hat, besteht in dem Vorwurf, den der Mensch macht und von dem er nicht abläßt, daß ihm ein Unrecht geschehen ist, daß an ihm die Erbsünde begangen wurde" (BK 295 f.). Schon an den Eltern, die die Wunde „geschaffen" haben (E 152), wurde sie begangen. Deswegen greift die „Rechtfertigung" über die Freiheit und Möglichkeit des Einzelnen hinaus. „Sündig ist der Stand, in dem wir uns befinden, unabhängig von Schuld" (H 48), d. i. persönlich begangener Schuld.

Die Wahrnehmung der „großen Wunde" treibt den Sensiblen aus der Welt der „Leute" und ihrer glaubensverlorenen Selbsttäuschung hinaus. Heimatlosigkeit, Nichtankunft, Vertreibung und Flucht aus ihrer Welt ergeben sich notwendig. So betrachtet steckt im „Verhängnis"-Modell des „Landarztes" eine Ironie der Ironie und ein Sinn des Absurden. Objektive Ironie erkannten wir in der „Hilfe" der Pferde. Aber deren Zwingnis zum Anschauen der „großen Wunde" und ihr Herausführen in die „Wüste" vermittelt auch eine Gunst: nämlich nach einer desillusionierenden Auseinandersetzung die wahre Erkenntnis, daß in der Welt der „Leute" und „dieses unglückseligsten Zeitalters" kein Platz für ihn ist. Der Verlust des ganzen innerirdischen Besitzes erschüttert seine Existenz. Eine moderne, säkularisierte (psychologisch, soziologisch, pathologisch und existential bedingte) Job-Gestalt. Gewonnen hat er bei allem Verlust die Ent-Täuschung und die Resignation des „alten Mannes" im Standhalten gegenüber dem Antinomischen, das Selbstsein in Wahrheit und das Menschsein in Untrost. Die autobiographischen „Er"-Aufzeichnungen von 1920 notieren: „Er will keinen Trost, aber nicht deshalb, weil er ihn nicht will, – wer wollte ihn nicht, sondern, weil Trost suchen heißt: . . . am Rande seiner Existenz, fast außerhalb ihrer zu leben" (BK 296).

Kafka hat die Erkenntnis seiner eigenen Existenz unter dem doppelten Aspekt des todgeweihten Jungen und des davonjagenden, bzw. jagenwollenden Landarztes in den Tagebuch- Reflexionen vorangetrieben. Beide führen zuletzt zusammen, indem sie an die Grenze des Irdischen führen. Wie der Junge kennt Kafka nicht nur den Protest gegen die Wunde, sondern auch die Ergebung in sie, das Stillwerden. Ende September 1917, also nach Ausbruch der eigenen Krankheit, trägt er ein: „Dem Tod also würde ich mich anvertrauen. Rest eines Glaubens" (T 534).

Die autobiographische Aufzeichnung, die das Schicksal des umhertreibenden und in der Welt der Menschen nicht mehr ankommenden Landarztes weiter deutet, lautet: „Dieses Jagen nimmt die Richtung aus der Menschheit. Die Einsamkeit, die mir zum größten Teil seit jeher aufgezwungen war, zum Teil von mir selbst gesucht wurde – doch was war auch dies anderes als Zwang –, wird jetzt ganz unzweideutig und geht auf das Äußerste. Wohin führt sie? Sie kann, dies scheint am zwingendsten, zum Irrsinn führen, darüber kann nichts weiter ausgesagt werden, die Jagd geht durch mich und zerreißt mich. Oder aber ich kann – ich kann? –, sei es auch nur zum winzigsten Teil, mich aufrechterhalten, lasse mich also von der

Jagd tragen. Wohin komme ich dann? ‚Jagd' ist ja nur ein Bild, ich kann auch sagen ‚Ansturm gegen die letzte irdische Grenze', und zwar Ansturm von unten, von den Menschen her, und kann, da auch dies nur ein Bild ist, es ersetzen durch das Bild des Ansturmes von oben, zu mir herab. Diese ganze Literatur ist Ansturm gegen die Grenze" (T 552, 1922).

Die „Landarzt"-Erzählung war für Kafka ein Bewußtwerden seiner eigenen Antinomien, war Ahnung, Beschwörung, Fixierung und Abwehr einer verhängten Existenz, Ansturm noch nicht gegen die letzte irdische Grenze, aber gegen das Verwiesenwerden auf diese Grenze. „Er", Kafka, hat in einem, wie der Junge und der Landarzt getrennt, „zwei Gegner: Der erste" – es ist der Gegner des kranken Jungen – „bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her", von der Geburt. „Der zweite" – es ist der Gegner des Landarzt-Ichs – „verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden." Aber, „es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst" (BK 300). Die antinomischen Erfahrungen gegnerischer Kräfte können in der „Landarzt"-Erzählung nicht versöhnt werden. Eine so geartete Existenz wird aus dem Kreis der Menschen herausgetrieben. Alle drei „Rettungen" sind als innerirdische angezielt und als solche zum Scheitern verurteilt. Das völlige innerirdische Scheitern hat tragischen Charakter. Eine Möglichkeit schmerzlich-einsamer Existenz am Rand der Welt scheint in der Erzählung angedeutet, eine Berufung zum Tod ausgesprochen. Der „Landarzt" enthält die spezifisch Kafkasche Grunderfahrung als dichterisches Modell. Die Tagebücher haben diese Grunderfahrung weiter reflektiert. Die als unrettbar sich erweisende innerirdische Existenz erkennt ihre Verlorenheit, sucht Rettung im Ansturm gegen die innerirdische Grenze, klammert sich an eine „unzerstörbare Hoffnung" (vgl. H 47), sinnt auf ihre Übersteigung.

Verantwortung der Hoffnung

Vier Diskussionsthesen*

Johann Baptist Metz

Primat der Zukunft im modernen Bewußtsein

I. Das neuzeitliche Weltverständnis, vor dem der christliche Glaube seine Hoffnung verantworten muß, ist in einem fundamentalen Sinne zukunftsorientiert; es hat deshalb nicht primär kontemplativen, sondern operativen Charakter.

Die sogenannte Neu-Zeit ist geprägt durch den anhaltenden Willen zum „Neuen". Dieser Wille zum „Neuen" ist wirksam auf dem Grunde der neuzeitlichen Revolutionen sozialer, politischer und technischer Art. Die Menschheit dieser neuen Zeit kennt nur ein Faszinosum: die Zukunft als das Noch-nie-Gewesene. „Das Gegebene wandelt sich im Interesse an der Zukunft in Aufgaben. Das eigentlich Wirkliche am Wirklichen sind seine Möglichkeiten." [1]

Dieses neue Bewußtsein ist, anders ausgedrückt, bestimmt von der „Leidenschaft für das Mögliche" (Kierkegaard). Die unmittelbare Macht der Traditionen hingegen schwindet; das Alte erscheint schnell als das Veraltete; die „goldene Zeit" liegt nicht hinter uns, sondern vor uns, sie wird nicht träumend erinnert, sondern schöpferisch erwartet. Das Verhältnis zum Vergangenen nimmt immer mehr rein ästhetisch-romantische oder rein archaische Züge an oder es ist von einem rein historischen Interesse geleitet, das die Vergangenheit noch einmal in ihrem Vergangen-Sein bestätigt. Das neuzeitliche Bewußtsein hat ein rein historisches Verhältnis zur Vergangenheit, aber ein geschichtliches („existentiales") Verhältnis zur Zukunft; es löst den Menschen aus dem Bann der reinen Herkunftsgeschichte und organisiert ihn für seine Endgeschichte. Darin ist ein hermeneutischer Vorrang der Zukunftsorientierung für ein wesentliches Verständnis von Geschichte überhaupt und damit auch von Herkunftsgeschichte enthalten. Nur wo die Herkunftsgeschichte im Verhältnis zur Endgeschichte verstanden wird, erscheint sie selbst nicht nur als (beliebiges) Material historischer Neugierde, sondern als verpflichtendes Erbe und als inspirierende Macht unseres gegenwärtigen Daseins.

Zukunft ist in einem wesentlichen Sinne noch nicht bestehende, ja noch nie ge-

---

* Der vorliegende Text gibt einen Vortrag des Verfassers anläßlich der jüngsten Tagung der Paulusgesellschaft (vom 28. 4. bis 1. 5. 1966) wieder, die unter dem Thema „Christliche Humanität und marxistischer Humanismus" stand. Da dieser Text als unmittelbare Diskussionsgrundlage dienen sollte, wurde er in Thesenform und ohne größeren wissenschaftlichen Apparat vorgelegt. Er nimmt zwar selten direkt, aber nahezu ständig indirekt Bezug auf die Position der marxistischen Gesprächspartner. Er sucht ein theologisches Thema gerade so zu reflektieren, daß es zu einem fruchtbaren Konflikt mit dieser Position führt.

1 G. Ebeling, Wort und Glaube (Tübingen ²1962) 387.

wesene Wirklichkeit: das in einem eigentlichen Sinn „Neue". Das Verhältnis zu solcher Zukunft kann nicht rein kontemplativ und nicht rein vorstellend sein, da sich reine Kontemplation und reine Vorstellung auf schon gewordene bzw. schon bestehende Wirklichkeit beziehen. Das Verhältnis zur Zukunft ist vielmehr operativ, und die Theorie dieses Verhältnisses ist betont handlungsbezogen. In dieser Zukunftsorientierung erfährt der Mensch seine Welt nicht mehr als auferlegtes Schicksal, als eine ihn hoheitsvoll umgebende und unantastbare Natur, sondern als „Steinbruch", aus dem er überhaupt erst seine eigene „neue Welt" baut. Er verändert die Welt und gestaltet sie zur Szenerie seiner eigenen geschichtlichen Gestikulation. Die Welt erscheint als eine durch den Menschen und seine technische Tat entstehende und dadurch säkularisierte Welt.

Das Geschehen der sogenannten „Säkularisierung" und der neuzeitliche Primat der Zukunft hängen innerlich zusammen. Der kategoriale Vorrang der Zukunft im neuzeitlichen Daseins- und Weltverständnis hat in wachsendem Maß eine Krise vertrauter religiöser Vorstellungen des christlichen Glaubens herbeigeführt[2]. Das „Jenseits" und der Himmel „über uns" scheinen nicht nur verborgen, sondern entschwunden zu sein (Verborgenes kann ja mächtig und nahe sein!). Langsam, aber beständig ist die Welt über unseren Köpfen zusammengewachsen. Sie scheint ganz in unsere Hände und Projektionen geraten zu sein. Nichts mehr läßt sie als „die untere Randzone", als den „numinosen Vorhof" Gottes erkennen. Wir entdecken in und an der Welt nicht mehr unmittelbar die „Spuren Gottes", die vestigia Dei, sondern die „Spuren des Menschen", die vestigia hominis und seiner weltverändernden Tat. Wir scheinen in und an der Welt nur uns selbst und unseren eigenen Möglichkeiten zu begegnen. Der Glanz des Über-Weltlichen, des Über-Irdischen scheint ausgeglüht zu sein. Was den neuzeitlichen Menschen zuinnerst bewegt, ist nicht das Engagement am Über-Weltlichen, sondern das Engagement an der Zukunft. In sie hinein läßt sich der moderne Mensch, der so entzaubert und so a-religiös zu sein scheint, immer noch und immer neu überfordern und über sich hinausrufen.

Alle wirksamen Weltanschauungen und Humanismen in Ost und West sind heute zukunftsorientiert. Denken wir nur an den Marxismus und seine Theorie von der klassenlosen Gesellschaft in einer vom Menschen selbst produzierten Zukunft der Welt. Das gesuchte Heil, die gelungene und vollendete Humanität liegen nicht „über uns", sondern „vor uns". Die gesamte moderne Religionskritik, vorweg die marxistische, läßt sich auf diesen einen Nenner bringen: Das Christentum wie die Religion überhaupt ist ohnmächtig gegenüber dem Primat der Zukunft im modernen Bewußtsein. Und darum versteht sich dieses neue Bewußtsein vielfach als Liquidierung des religiösen Bewußtseins überhaupt, als Anbahnung einer nachreligiösen Zeit, in der jede Transzendenzorientierung als rein spekulativ durchschaut und von einer operativen Zukunftsorientierung abgelöst werden soll.

---

2 Vgl. zu dieser Passage (wie zum ganzen Text): J. B. Metz, Gott vor uns, in: Ernst Bloch zu ehren (Frankfurt 1965) 227–241.

Verborgenheit der Zukunft in Theologie und Seinsmetaphysik

Wie versteht der christliche Glaube sich selbst angesichts dieser Situation? Wie verantwortet er seine Hoffnung (vgl. 1 Petr 3, 15)? Kann er diese Situation auch so verstehen, daß sie das theologische Bewußtsein nicht rundweg ausschaltet bzw. es nicht in eine leere und formale Paradoxalität abdrängt? Ja, er kann es – unter einer Bedingung: Wenn der Glaube zunächst einmal erschrickt über die Verborgenheit der Eschatologie in seiner Theologie, wenn er beunruhigt wird über die Vergessenheit der Zukunft in der Theologie, die schließlich so weit geht, daß alle moderne theologische Rede von der Geschichtlichkeit des Glaubens immer nur die Beziehung der Vergangenheit auf Gegenwart meint. Als Beispiel sei hier – abgekürzt – Bultmann genannt (wie alle von Heidegger geprägte Existentialtheologie. Die sogenannte "existentiale Interpretation des Neuen Testamentes" versteht sich als Re-präsentierung dieser geschichtlichen Botschaft in der je gegenwärtigen Glaubensentscheidung).

Was aber ist mit der Zukunft? Muß nicht endlich zusammengeführt werden, was in der Theologie lange unheilvoll auseinandergetreten war: nämlich Transzendenz und Zukunft in der von der biblischen Botschaft selbst geforderten Zukunftsorientierung des christlichen Glaubens? Nur dann kann der Glaube in einen fruchtbaren Konflikt mit diesem neuen Bewußtsein und seiner Zukunftsorientierung treten. Nur dann kann er es auch kritisch befragen: Woher kommt diese Vorherrschaft der Zukunft, die das moderne Bewußtsein bestimmt und von der die politischen, sozialen und technischen Revolutionen dieser Zeit zeugen? Worin gründet sie?

Der Verlust an Eschatologie in der Theologie geht Hand in Hand mit der Verborgenheit der Zukunft in jener Philosophie, die auf die begriffliche Entfaltung der Theologie großen Einfluß gewonnen hat: der Seinsmetaphysik, ob sie nun objektivistisch entfaltet wird (wie in der Scholastik) oder – seit Kant – als transzendentale oder personale oder existentiale Metaphysik. Diese Behauptung mag verwundern angesichts der geradezu emphatischen Rede von Geschichtlichkeit in der jüngeren transzendentalen, personalen und existentialen Philosophie. Doch diese Rede von Geschichte und Geschichtlichkeit hat eine stillschweigende, unbefragte Voraussetzung. Diese Voraussetzung lautet: Geschichte ist Herkunftsgeschichte der jeweiligen Gegenwart. Durch diese stillschweigende Identifizierung von Geschichte und Herkunftsgeschichte, von Geschichte und geschehener Geschichte, bleibt der Rang und der Primat der Zukunft verborgen. Zukunft erscheint ausschließlich als Korrelat der Gegenwart, nicht aber als in sich selbst gegründete, sich selbst gehörende Wirklichkeit, die gerade nicht den Charakter des Bestehenden und Vorhandenen hat und die deshalb nicht – im klassischen Sinn – ontologisiert werden kann. Die rein metaphysische und ontologische Behandlung des Problems der Geschichtlichkeit verbirgt den Rang der Zukunft in diesem Problem.

Das geschieht nicht zufällig, sondern wesentlich, denn das rein betrachtende und rein vorstellende Wesen der Metaphysik kann sich in kein angemessenes Verhältnis zur Zukunft bringen. In ihm bringt sich ein anderer Zeithorizont zur Geltung, nämlich das „Immer" der (immer schon) währenden Gegenwart.

Das Entstehende, Noch-nicht-Seiende, Noch-nie-Gewesene, das „Neue" kann per definitionem nicht Gegenstand eines rein betrachtenden Bewußtseins werden (Bloch). Es erfordert handelndes Bewußtsein, eine neue und ursprüngliche Verquickung von Theorie und Praxis, gewissermaßen von Reflexion und Revolution, die außerhalb des metaphysischen Denkens und seiner Vorstellung vom Sein im ganzen liegt. Die wesentliche Verborgenheit von Zukunft in der Metaphysik ist aber zugleich die wesentliche Verborgenheit von Geschichte überhaupt; denn die Zukunft ist das Konstitutiv der Geschichte als Geschichte. Solange Geschichte unter dem Primat der Herkunft und der Gegenwart gedacht wird, kann sie als eine gewordene bzw. als eine bestehende Wirklichkeit gedacht und damit wiederum als Natur verstanden und in diesem Sinn ontologisiert werden. Erst in bezug auf die Zukunft kann geschichtliche Wirklichkeit von Natur unterschieden werden. Erst in bezug auf die Zukunft kann Geschichte auch von jedem „Werden" unterschieden werden, das nicht eigentlich eine Zukunft, sondern ein (vorgestelltes und in diesem Sinn je schon bestehendes) Ziel hat und das noch einmal in die Ontologie der Natur gehört. Erst in bezug auf die Zukunft kann schließlich die Seele aller Geschichte, nämlich die Freiheit, erfaßt werden. Insofern der Metaphysik das Problem der Zukunft verborgen bleibt, bleibt ihr das Problem der Geschichte verborgen. Alle Versuche, Seinsmetaphysik und Geschichte zu konjungieren, zeigen indirekt noch einmal, daß Metaphysik eben Meta-Physik ist: ein betrachtendes Erfassen der Wirklichkeit im ganzen im Horizont des Bestehenden, das heißt der Natur.

Auch Heideggers später Versuch, Seinsdenken und Geschichte im Begriff der Seinsgeschichte zu vermitteln, verrät indirekt immer wieder, daß diese Vermittlung nicht möglich ist, bzw. daß sie immer nur unter der Voraussetzung vollzogen werden kann, daß das Problem der Zukunft, welches gerade das Problem der Geschichte als Geschichte ist, verborgen bleibt: Heideggers Konzept der Seinsgeschichte scheint betont archaisch zu sein; es ist ganz und gar vom Primat der Herkunftsgeschichte bestimmt; Zukunft ist hier allein das Ereignis der frühesten Frühe; es dominiert der Jargon des „Immerschon" (als Index für die kategoriale Vorherrschaft von Herkunft und Gegenwart); das Problem des Noch-nicht, des Noch-nie-Gewesenen, des wirklich „Neuen", an dem sich auch erst Freiheit als Freiheit verstehen kann, bleibt verborgen; die Anamnese, die andenkende Erinnerung dominiert.

Das gleiche scheint mir – omnibus perpensis – für Hegels imponierende Geschichtsmetaphysik zu gelten. Sie scheint zwar veranlaßt zu sein von der Betroffenheit Hegels durch die Französische Revolution[3] und damit von der Erfahrung des

3 Vgl. J. Ritter, Hegel und die französische Revolution (Frankfurt 1965); H. Arendt, Über die Revolution (München o. J.; engl. Originalausgabe: New York 1963) 63 f.

„Neuen", des Noch-nie-Gewesenen in der Geschichte und als Geschichte. Aber im Gang seiner Überlegung blendet Hegel diese Erfahrung ab in eine umfassende Metaphysik der Geschichte, in eine betrachtende Auslegung der Geschichte im ganzen, durch die er sich das Problem der Zukunft, dessen, was nicht Gegenstand möglicher Betrachtung sein kann, erneut verbirgt. Hegel (wie vielleicht alle Metaphysik) weiß von der Geschichte rein betrachtend-vorstellend zu viel, als daß er sich in ein angemessenes Verhältnis zum Wesen der Geschichte, zur Zukunft, bringen könnte, die eben nicht betrachtend, sondern handelnd evident wird.

So stellt ihm Marx in seinen Thesen gegen Feuerbach jenen programmatischen Satz gegenüber, der in seiner Pointiertheit zwar mißverständlich bleibt, in dem sich aber das „Gewissen der Zukunft" zu melden scheint: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt darauf an, sie zu verändern."

Diesen Satz gilt es nicht einfach zu kanonisieren, sondern zu modifizieren. Theorie (und damit Philosophie) ist keineswegs völlig auszuschließen; aber diese Theorie muß viel entschiedener handlungsbezogen sein, muß viel mehr „Theorie-Praxis" sein (Bloch), als dies die uns bekannten und in der Theologie vertrauten Weisen des Philosophierens zulassen.

Die folgende These soll kurz zeigen, daß uns die Entbergung des Problems der Zukunft durch den biblischen Glauben selbst ermöglicht und aufgetragen ist. Erst im Lichte dieses Zukunftsproblems kann jener „Humanismus der schöpferischen Hoffnung" entfaltet werden, den die christliche Theologie meines Erachtens zum Thema Humanismus beitragen kann und beitragen muß.

Biblischer Verheißungsglaube

II. Die neuzeitliche Zukunftsorientierung und das darin wirksame Verständnis von Welt als Geschichte ist selbst fundiert im biblischen Verheißungsglauben.

Zu dieser These können hier nur einige Hinweise gegeben werden. Der unmittelbare Bezug auf die Aussagen der Schrift ist nicht beliebig; er stützt sich auf Ergebnisse der jüngeren Exegese, die in ihrer post-Bultmannschen Phase vor allem das Alte Testament zur Geltung bringt und in der erkannten inneren Einheit beider Testamente nicht nur vom Neuen Testament zum Alten Testament, sondern auch umgekehrt interpretiert, also das Alte Testament auch als Voraussetzung und Mitgift neutestamentlichen Denkens und Redens betont.

Gerade die jüngsten Forschungen zeigen, daß das Offenbarungswort im Alten Testament nicht primär Aussagewort ist, aber auch nicht primär Anredewort, Wort der personalen Selbstmitteilung Gottes, sondern Verheißungswort. Seine Aussage ist Ansage, seine Verkündigung ist Ankündigung des Kommenden und dadurch Aufkündigung des Bestehenden. Das dominierende Verheißungswort weist Zukunft an; es stiftet den Bund als die Solidarität der Hoffenden, für die die Welt

erstmals als zukunftsorientierte Geschichte erscheint – im Gegensatz zu den Griechen, für die sich die Welt als bestehender und geschlossener Naturkosmos zeigt[4].

Zentrale Passagen des Alten Testaments sind bestimmt vom Pathos des „Neuen", der neuen Zeit, vom Pathos des Noch-nie-Gewesenen, wiederum im Gegensatz zu den Griechen, für die das Noch-nie-Gewesene das eigentlich Unmögliche ist, denn es gibt für sie „nichts Neues unter der Sonne". Alles Kommende ist nur Variation des Gewesenen, Aktualisierung und Bestätigung der Anamnese. Geschichte ist für die Griechen nur die letztlich gleichgültige Wiederkehr desselben innerhalb des fixen Rahmens des Kosmos. Das Wesen der Geschichte ist der Zyklus, die Geschichte frißt gewissermaßen immer wieder ihre eigenen Kinder; es entsteht nichts wirklich Neues, und als Wesen der Geschichte enthüllt sich der Nihilismus.

Ich betone diesen Gegensatz zwischen biblischer und griechischer Welt- und Daseinssicht, um die Eigenart des biblischen Welt- und Daseinsverständnisses scharf herauszustellen: Im biblischen Verständnis erscheint Welt als eine auf die Verheißung Gottes hin entstehende Geschichtswelt, für deren Prozeß die Hoffenden in Verantwortung stehen. Schon die Schöpfungsgeschichten des Alten Testaments sind ursprünglich Verheißungsgeschichten, der Schöpfungsglaube ist Verheißungsglaube. Am deutlichsten tritt der eschatologische Horizont wohl in der zentralen Stelle der Gottesoffenbarung in Exodus 3, 14 hervor. Die neuere Exegese lehrt uns übersetzen: „Ich werde sein, der ich sein werde." Die Göttlichkeit Gottes offenbart sich hier als Macht unserer Zukunft und nicht primär als „Über-uns-sein" im Sinn einer geschichtslos erfahrbaren Jenseitigkeit. Gott ist ein „Gott vor uns". Seine Transzendenz enthüllt sich als die Macht unserer Zukunft[5]: Als eine Zukunft, die in sich selbst begründet ist, die sich selbst gehört. Als eine Zukunft, die nicht aus den Möglichkeiten unserer menschlichen Freiheit und unseres Handelns entsteht, sondern die unsere Freiheit in ihre geschichtlichen Möglichkeiten ruft. Denn erst eine Zukunft, die mehr ist als Korrelat und Projektion unserer eigenen Möglichkeiten, kann uns zu wirklich „Neuem" befreien, zu neuen Möglichkeiten, zu dem, was noch nie gewesen ist. Der biblische Glaube enthält, insofern er menschliches Dasein auf dieses „Neue" bezieht, so etwas wie ein revolutionäres Element.

In der Botschaft des Neuen Testaments wird die Zukunftsorientierung des biblischen Glaubens nicht etwa abgeschafft. Im Gegenteil, „die Überzeugung von der Nähe des in Jesus angesagten und angebrochenen Reiches bewirkte eine solche Konzentration und Mobilisierung auf die Zukunft Gottes, daß daneben alles Nur-Überlieferte und Nur-Gegenwärtige seine Eigenbedeutung verlor, die Zukunft Gottes aber gegenwartsbestimmend wurde"[6].

Es wäre falsch zu meinen, durch das Christus-Ereignis hätten wir schon alle Zukunft hinter uns, als ob es post Christum natum keine sich realisierende, sondern

---

4 Vgl. J. B. Metz, Welt (system.), in: LThK X 1023–1026.

5 W. Pannenberg, Der Gott der Hoffnung, in: Ernst Bloch zu ehren (vgl. Anm. 2) passim.

6 a.a.O. 212.

nur noch eine sich auslegende Zukunft gäbe. Vielmehr verschärft das Christusereignis die Orientierung auf die noch nicht realisierte Zukunft. Die Auferstehungsbotschaft, die nie getrennt werden kann von der Kreuzesbotschaft, ist wesentlich eine missionarische Verheißungsbotschaft. Im Gehorsam gegen sie sucht der Christ die Welt auf jene „neue Wirklichkeit" hin zu verändern, die ihm in Jesus Christus endgültig verheißen ist[7]. Alles ist gerade auch im Neuen Testament auf schöpferische Erwartung als das geheime Wesen christlicher Existenz bezogen.

Dies alles erfordert die Entfaltung der Theologie als Eschatologie. „Die eine Hoffnung haben" (wie Paulus die Christen schlicht definiert; vgl. Eph 2, 22; 1 Thess 4, 13), müssen ihr Glaubensverständnis in allen ihren Teilen als Eschatologie entfalten. Eschatologie darf in einer christlichen Theologie nicht nur rein regional, sie muß radikal verstanden werden: als Form aller theologischen Aussagen.

Der Versuch, die ganze Theologie als Anthropologie zu lesen und zu verstehen, ist eine wichtige Errungenschaft gegenwärtiger theologischer Arbeit. Doch diese „anthropologisch gewendete" Theologie bleibt so lange in Gefahr, welt- und geschichtslos zu werden, als sie nicht ursprünglicher als Eschatologie verstanden wird. Nur im eschatologischen Horizont der Hoffnung erscheint nämlich Welt als Geschichte. Nur im Verständnis von Welt als Geschichte kann die fundamentale und bleibende Bedeutung des Menschen und seiner freien Tat für das Verständnis von Welt begründet werden. Nur diese zentrale Bedeutung der menschlichen Freiheit ermöglicht eine legitime „christliche Anthropozentrik".

Die „anthropologische Wende" der Theologie gründet in der „eschatologischen Wende". Denn erst im eschatologischen Horizont zeigt sich Welt als eine entstehende Wirklichkeit, deren Prozeß der Freiheit des Menschen aufgegeben ist. Auch Christologie und Ekklesiologie müssen im Horizont der Eschatologie entfaltet werden, sollen sie nicht rein existential-anthropologisch oder rein naturhaft-kosmologisch verkürzt werden.

Es wäre reizvoll und wichtig zu zeigen, wie der Prozeß der sogenannten Säkularisierung der Welt nur möglich war, weil Welt selbst im eschatologischen Horizont der Verheißung erfahren und ausgelegt wurde. In diesem Horizont erscheint Welt nämlich nicht als eine fertige und in ihrer prästabilierten Harmonie unantastbare Wirklichkeit, sondern als eine entstehende Wirklichkeit, die durch die geschichtlich freie Tat des Menschen auf ihre größere Zukunft hin verändert wird. Die universale Veränderung der Welt durch den Angriff der menschlichen Freiheit kennzeichnet aber jenen Prozeß, den wir mit Säkularisierung bezeichnen. Wir müssen indes diese Frage hier übergehen und gleich zur nächsten These fortschreiten.

---

7 J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München ²1965) 173 ff.

Schöpferisch-kämpferische Weltverantwortung

III. Die Verantwortung der christlichen Hoffnung gegenüber der geschichtlichen Mitwelt läßt sich theologisch bestimmen durch den Begriff einer „schöpferischen Eschatologie". Diese impliziert als inneres Moment eine Art „politischer Theologie".

Die Erläuterung und Begründung dieser These sei mit dem Hinweis auf eine denkwürdige Sentenz des heiligen Thomas von Aquin begonnen. Thomas von Aquin sagt in seiner scholastischen Sprache: Der Mensch hat nicht einen finis ultimus naturalis und einen finis ultimus supernaturalis, er hat nicht eine natürliche und eine übernatürliche Endgeschichte; er hat nur einen einzigen finis ultimus, nämlich die von Gott verheißene Zukunft.

Im Verhältnis zur Zukunft des Menschen tritt also eine Unterscheidung zurück, die die Theologie schnell zur Hand hat: die Unterscheidung zwischen natürlich und übernatürlich. Im Verhältnis zur Zukunft bzw. zur Endgeschichte kann sich die Theologie nicht mit dieser Unterscheidung beruhigen und die natürliche Zukunft der Welt von der übernatürlichen Zukunft des Glaubens und der Kirche trennen. Im Verhältnis zur Zukunft konvergieren beide Dimensionen. Das heißt aber: die Hoffnung, in der sich der christliche Glaube zur Zukunft verhält, kann sich nicht an der Welt und deren Zukunft vorbei realisieren. Diese Hoffnung muß für die eine verheißene Zukunft und damit auch für die Zukunft der Welt einstehen und sie verantworten. Der Glaube hofft nicht nur für sich selbst, die Kirche hofft nicht nur für sich selbst, sondern – für die Welt.

Die Kirche ist nicht das Ziel ihrer Bewegung; dieses Ziel ist das Reich Gottes. „Die Kirche lebt also, richtig verstanden, immer von der Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit und ihrer geschichtlich fortschreitenden Aufhebung in dem kommenden Reich Gottes, dem sie entgegenpilgert, um es zu erreichen." [8] Die Hoffnung, die sie bezeugt und einräumt, ist nicht die Hoffnung auf die Kirche selbst, sondern auf das Reich Gottes als die Zukunft der Welt.

Das Verhältnis der Kirche zur Welt ist darum auch nicht primär regional, sondern temporal zu bestimmen. Die Kirche ist nicht einfach Nicht-Welt; sie ist jene Welt der Menschen, die aus der verheißenen Zukunft Gottes selbst zu leben versucht und die von hier aus jede Welt in Frage stellt, die sich nur aus ihrer eigenen Gegenwart und ihren eigenen Möglichkeiten verstehen will und „deren Stunde immer da ist" (Joh 7, 6). Sie ist auf ihre Art die befreiende und kritische Kraft der bestehenden, je sich selbst rühmenden Welt „nach vorn" und „über sich hinaus" – auf jene „neue Welt" hin, deren „Neuheit" nicht einfach das schließlich durchschaute Produkt unserer eigenen Möglichkeiten ist, das uns am Ende um so tiefer in die „Melancholie der Erfüllung" stürzt, deren „Neuheit" vielmehr einer Verheißung entspringt, die überhaupt erst unseren suchenden und handelnden schöpferisch-fordernden Aufbruch in die Zukunft erweckt.

8 K. Rahner, Kirche und Parusie Christi, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 351.

Wie realisiert sich nun aber die Sendung der Kirche für die Zukunft der Welt? Sie kann sich nicht in reiner Kontemplation verwirklichen; denn Kontemplation bezieht sich per definitionem auf Gewordenes und Bestehendes. Die von der Kirche erhoffte Zukunft der Welt ist aber etwas Entstehendes und Ausstehendes. Darum muß die Hoffnung, die die Kirche für sich und für die Welt einsetzt, wesentlich schöpferisch und kämpferisch sein, sie muß sich in einer schöpferisch-militanten Eschatologie realisieren. Für unsere eschatologische Erwartung liegt das himmlisch-irdische Jerusalem, die verheißene Gottesstadt, nicht einfach fertig vor uns wie ein fernes Ziel, das in allem schon besteht und nur noch verborgen ist und auf das wir uns in der reinen Vorstellung unserer Sehnsucht beziehen. Diese eschatologische Gottesstadt ist vielmehr selbst noch im Entstehen. Indem wir hoffend auf sie zugehen, bauen wir an ihr: Bauleute und nicht bloß reine Interpreten einer Zukunft, deren erweckende Macht Gott selbst ist.

Die neue Kirchenkonstitution des Konzils sagt: „Die Erneuerung der Welt ... wird in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorausgenommen" (Nr. 48). Der Christ versteht sich als „Mitarbeiter" an diesem verheißenen Reich des universalen Friedens und der Gerechtigkeit. Die Orthodoxie seines Glaubens muß sich ständig „bewahrheiten" in der Orthopraxie seines endzeitlich orientierten Handelns; denn die verheißene Wahrheit ist eine Wahrheit, die „getan" werden muß, wie dies Johannes (vgl. z. B. 3, 21) sehr deutlich einschärft. Die christliche Eschatologie ist darum keine rein präsentische Eschatologie, in der alle Leidenschaft für die Zukunft umgesetzt wird in eine Vergegenwärtigung der Ewigkeit im individuellen Augenblick, so modern diese Eschatologie in der gegenwärtigen Theologie auch sein mag und so recht sie hat, wenn sie die Gegenwart als bleibenden Ausgangspunkt der Ewigkeit begreift.

Die christliche Eschatologie ist aber auch keine Eschatologie der rein passiven Erwartung, für welche die Welt und ihre Zeit als eine Art vorgefertigtes Wartezimmer erscheint, in dem man desengagiert und gelangweilt herumzusitzen hätte – je hoffender, um so gelangweilter –, bis die Tür zum Sprechzimmer Gottes aufgeht. Die christliche Eschatologie muß sich vielmehr als eine produktive und kämpferische Eschatologie verstehen. Die christliche Hoffnung ist nämlich eine Hoffnung, an der wir – wie einmal Ernst Bloch sehr schön bemerkt hat – „nicht nur etwas zu trinken, sondern auch etwas zu kochen haben". Eschatologischer Glaube und irdischer Einsatz schließen einander nicht aus, sondern ein.

Politische Theologie

Eine Theologie der Welt, die von dieser schöpferisch-militanten Eschatologie geleitet ist, kann sich nicht mehr im Stil und mit den Kategorien der alten theologischen Kosmologie entfalten. Sie kann ihre Aufgabe aber auch nicht lösen im Stil und mit den Kategorien einer rein transzendentalen, personalen oder existentialen

Theologie, die im Verhältnis zu dieser Aufgabe als zu privat und beliebig erscheint.

Die Theologie der Welt ist weder rein objektivistische Theologie des Kosmos noch rein transzendentale Theologie der Person und Existenz, sie ist vielmehr vor allem politische Theologie. Die schöpferisch-militante Hoffnung, von der sie geleitet wird, bezieht sich nämlich wesentlich auf die Welt als Gesellschaft und auf die weltverändernden Kräfte in ihr.

Sie muß sich mit den großen politisch-sozial-technischen Utopien auseinandersetzen, mit den aus der modernen Gesellschaft reifenden Verheißungen eines universalen Friedens, einer universalen Gerechtigkeit, sowie einer universalen Befreiung des Menschen. Denn das Heil, auf das sich die christliche Hoffnung bezieht, ist nicht nur und nicht primär das Heil des einzelnen – sei es als individuelles „Seelenheil" oder als individuelle „Auferstehung des Leibes" –, sondern das Heil des Bundes, des Volkes, „der Vielen", kurzum das Heil als „Auferstehung des Fleisches", wobei „Fleisch" – im Unterschied zu „Leib" – nach biblischem Sprachgebrauch die interpersonale und soziale Existenz, die Bundesexistenz des Menschen bezeichnet.

Dieses „Heil allen Fleisches" liegt ursprünglich und nicht nachträglich in der konkreten Dimension menschlichen Daseins. Es zielt auf universalen Frieden und endgültige Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr 3, 13), so daß die Tränen versiegen und „nicht mehr sein wird Trauer noch Klage noch Mühsal" (Offb 21, 4).

Die Dimension der schöpferischen Heilserwartung des Christentums scheint gerade in der Neuzeit allzu sehr in Vergessenheit geraten zu sein. Die Wichtigkeit und unerläßliche Besinnung der neuzeitlichen Theologie auf die Subjektivität des Glaubenden, auf die Je-meinigkeit des Heils brachte zugleich die gefährliche Tendenz zur Privatisierung dieses Heils bzw. des Heilsverständnisses mit sich. Dieser Privatisierung transzendentaler, personalistischer oder existentialistischer Provenienz soll durch jene Theologie entgegengearbeitet werden, die wir mit dem – zugegeben mißverständlichen – Stichwort einer „politischen Theologie" bezeichnen. Eine ihrer Aufgaben wäre die Entprivatisierung (nicht Entpersonalisierung) der theologischen Begriffs- und Vorstellungswelt. Die sogenannte politische Theologie könnte und müßte z. B. auch darauf aufmerksam machen, daß das im Vatikanum II gesuchte neue Verhältnis von Kirche und Welt nicht unkritisch am Leitbild eines Spätliberalismus und Spätindividualismus entfaltet wird, die beide in dem Augenblick, da sich die Kirche auf sie besinnt, gesellschaftsgeschichtlich schon wieder äußerst fragwürdig geworden sind.

Verantwortung in Hoffnung

IV. Die schöpferisch-militante Eschatologie ist keine Zukunftsideologie. Sie ist grundsätzlich verschieden von jedem militanten Optimismus. Sie kanonisiert nicht den von uns selbst veranstalteten Fortschritt. Sie ist und bleibt Ausdruck einer

Hoffnung – gegen alle Hoffnung, die wir an die selbsterrichteten Götter unserer säkularisierten Gesellschaft knüpfen.

Christliche Hoffnung ist nicht die List der Vernunft, die Zukunft endgültig zu durchschauen und sie so zu „entmysterisieren". Wer hofft, treibt mit der Zukunft gerade nicht das ungeduldige Spiel der Besserwisserei: wie ein Kind bringt er immer neue Verlegenheiten in dieses Spiel, wie ein Revolutionierender immer neue Konflikte. Die christliche Eschatologie ist darum keine Ideologie der Zukunft. Die Armut ihres Wissens um die Zukunft ist ihr gerade teuer. Was sie von den Zukunftskonzeptionen östlicher und westlicher Provenienz unterscheidet, ist nicht, daß sie von sich aus mehr, sondern daß sie von sich aus weniger um die gesuchte Zukunft der Menschheit weiß und daß sie der Armut dieses Wissens standhält. „Abraham war im Glauben gehorsam und zog aus an einen Ort, den er zum Erbe empfangen sollte, und zog hinaus, ohne zu wissen, wohin" (Hebr 11, 8). Christliche Eschatologie ist vor allem auch „theologia negativa" der Zukunft.

Die schöpferische Hoffnung der Christen sucht nicht alle Gestalten menschlicher Selbstentfremdung und jeden „Schmerz der Endlichkeit" optimistisch zu überspielen und als bloß vorläufig zu entlarven. Sie fixiert vielmehr jene Gestalten menschlicher Selbstentfremdung, die keineswegs durch eine wenn auch noch so vollkommene ökonomisch-soziale Situationslosigkeit und Schicksalslosigkeit des Menschen aufgehoben werden können, so die Erfahrung der Schuld und des Bösen, oder die Erfahrung, die die Theologie mit dem merkwürdigen Stichwort „Konkupiszenz" bezeichnet.

In ihm drückt sich die Erfahrung einer Selbstentfremdung aus, die offenbar einer rein ökonomisch-sozialen Überwindung unzugänglich ist. Immer nämlich wird der Mensch eine Diskrepanz zwischen dem erfahren, woraufhin er sich entwirft, und dem, woraufhin er tatsächlich lebt, zwischen Idee und Existenz. Immer wird er hinter den großen Erfahrungen seines Lebens zurückbleiben, sich nicht von ihnen verwandeln lassen, sondern sie selbst zu den Selbstverständlichkeiten seines Alltags verwandeln und nivellieren. „Es scheint, die großen Seelen seien manchmal vom Schmerz weniger erschreckt als von der Tatsache, daß er nicht dauert" (Camus).

Nicht dauert, weil wir seinem Anspruch nicht gewachsen sind und nicht gewachsen bleiben. In solchen und ähnlichen Erfahrungen kündigt sich eine Situation menschlicher Selbstentfremdung an, die nicht einfach durch ökonomisch-sozialen oder technischen Fortschritt beschwichtigt und gelöst werden kann. Die christliche Hoffnung sucht solchen Erfahrungen standzuhalten und gerade in ihnen die schmerzliche Weite und Tiefe ihrer spes contra spem, ihrer Hoffnung gegen die Hoffnung, zu gewinnen.

Die christliche Hoffnung weiß schließlich um ihre eigene extreme Gefährdung; sie weiß, in höchster Kürze und Dichte gesagt, um den Tod, vor dem alle leuchtenden Verheißungen zu verdunkeln drohen. Vorgreifendes Einüben in das Sterben

hat man deshalb die asketische Hoffnung der Christen genannt, Einübung in eine Hoffnung, die auch jede jäh entschwundene Zuversicht überwacht, Einübung in eine Hoffnung wider alles Hoffen.

Doch auch diese Bewegung der Hoffnung darf nicht ins Individualistisch-Weltlose verengt werden; auch sie ist noch einmal entprivatisiert oder zu entprivatisieren. Auch sie muß nämlich im Blick auf die Welt geschehen, auf die Welt unserer Brüder: in der selbstvergessenen Entäußerung der Liebe für die anderen, für die „Geringsten", im selbstlosen Einstehen für deren Hoffnung. Denn das vorgreifende Bestehen des Todes geschieht in dieser Liebe: „Wir wissen, daß wir vom Tod zum Leben hinübergeschritten sind, weil wir die Brüder lieben" (1 Joh 3, 14). Nur wer so seine Seele verliert, wird sie gewinnen.

Christliche Hoffnung reißt die Passion des Todes, der unsere Verheißungen bedroht, überwindend an sich, indem sie sich einläßt auf das Wagnis der brüderlichen Liebe zum Geringsten – in der Nachfolge Jesu, dessen Sein ursprünglich nicht Selbstvollzug, nicht reditio subjecti in se ipsum ist, sondern „Da-sein-für-andere" (Bonhoeffer).

Christliche Hoffnung ist schöpferische Imitation dieses „Daseins-für-andere"; und darin ist sie nochmals Knechtsgestalt schöpferischer Weltverantwortung.

ZEITBERICHT

Zur Neugestaltung der römischen Messe

„Der Meßordo soll so überarbeitet werden, daß der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten und die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert werden." Diese Anweisung der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums (Nr. 50) ist durch die bisherigen Änderungen des Meßritus noch lange nicht durchgeführt. Wie der Konzilsmehrheit von Anfang an klar war, ist eine solche Reform ohne tiefere Eingriffe in die bisherige Gestalt der Messe nicht möglich. Der mit der Vorbereitung der Liturgiereform beauftragte „Rat zur Erneuerung der Liturgie" hatte sich deswegen an erster Stelle mit der Erarbeitung eines neuen Ritus der Messe zu befassen. Ein erster Entwurf war im Herbst 1965 fertiggestellt. Er wurde Ende Oktober 1965 während der 4. Sitzungsperiode des Konzils auf der Vollsitzung des Rates vorgelegt und eingehend diskutiert. Um einen lebendigen Eindruck zu gewinnen, feierten alle Mitglieder des Rates – Bischöfe und Theologen – gemeinsam die Messe im neuen Ritus, einmal französisch (am 20. 10.) und einmal italienisch (am 22. 10.). Die Öffentlichkeit erfuhr von dem Ganzen durch eine kurze Meldung, die lediglich die eben berichteten Tatsachen erwähnte. Über die Gestalt der Messe selbst hörte man nichts.

In der Zwischenzeit ließ sich aber aus zahlreichen Einzelinformationen ein einigermaßen zureichendes Bild gewinnen. Danach verlief die Messe etwa in dieser Weise: Sie begann mit einem Eingangsgesang, für den man einen der bisherigen Gesänge (Kyrie, Gloria, Introitus) oder andere Texte vorschlug (die Einführung eines Bußritus am Anfang blieb umstritten). Nach der Oration folgten drei biblische Lesungen, von denen nach eigener Wahl eine weggelassen werden konnte. Das Credo sollte nur am Sonntag gebetet werden. Während der Gabenbereitung schrieb der Ordo nur eine kurze Oblationsformel vor. Für den Kanon, für den man auf ausdrücklichen Wunsch des Papstes noch die lateinische Sprache beibehielt, hatte die zuständige Expertenkommission drei Möglichkeiten zur Wahl vorgeschlagen: den jetzigen römischen Kanon mit leichten Änderungen (z. B. ohne die „Amen"), eine stärker gekürzte Form (mit kürzerem „Memento" und nur einmaliger Nennung der Heiligen) und eine ganz kurze Fassung (z. B. ohne das „Hanc oblationem"). Die einzige Kniebeugung der Messe war in feierlicher Form nach der Doppelkonsekration vorgesehen. Die „Fractio panis", die Brotbrechung, geschah mit einer still gesprochenen Formel während des Gesangs des „Agnus Dei". Vor der Kommunion wurde der Friedenskuß gegeben, dann folgte (statt der bisherigen drei) ein laut gesprochenes Kommuniongebet. Der Kommunion schloß sich ein längerer Danksagungsritus mit Gesängen an, darunter biblische Cantica wie das „Benedictus" und das „Magnificat". Für das bisherige „Ite, missa est" standen zahlreiche Formeln zur Wahl. Die Messe schloß mit dem Segen und dem Schlußgesang.

Obwohl nach allen Berichten sämtliche Teilnehmer von diesen beiden Gottesdiensten tief beeindruckt, ja begeistert waren, gab es in der darauf folgenden Kommissionssitzung heftige Auseinandersetzungen. Dabei ging es nicht nur um die schon erwähnte Bußliturgie oder um das bisherige „Domine, non sum dignus" (im Ritus hieß es: „Herr, ich bin nicht würdig, an deinen Tisch zu treten", während andere mehr das Kommen Christi betont wissen wollten), der Widerstand richtete sich vor allem gegen die vorgeschlagenen Änderungen des Kanons. Der römische Kanon in seiner heutigen Form, so hieß es, sei ein so geschlossenes Kunstwerk, daß jeder Eingriff einem Vandalismus gleichkäme. Einige meinten, man solle eher einen ganz neuen Text schaffen, etwa nach dem Vorbild der Liturgie der Ostkirchen mit ihrer „Epiklese" (eine Bitte um die Verwandlung der Gaben durch den Heiligen Geist, die auf die Einsetzungsworte folgt und im Osten als das eigentliche „Wandlungswort" angesehen wird).

Zentrales Thema der Diskussion war jedoch die Frage nach dem theologischen Verständnis des Meßopfers überhaupt. Die Gruppe, von der der Widerstand gegen jeden neuen Ritus ausging, befürchtete eine Aufweichung des Dogmas von der wirklichen Gegenwart Christi in den eucharistischen Gestalten. Man muß dabei bedenken, daß wenige Wochen zuvor die Eucharistieenzyklika Pauls VI. „Mysterium fidei" erschienen war, von der sich diese Bischöfe und Theologen in ihren Befürchtungen bestätigt fühlten. Tatsächlich sind die Bemühungen um die Liturgiereform, die vom Konzil in der Liturgiekonstitution aufgenommen wurden, Zeichen und Ausdruck eines tiefgreifenden Wandels der gesamten Eucharistiefrömmigkeit. Die Entwicklung von der Privatmesse zur Konzelebration, von einem bloßen Anbetungskult zur Mahl- und Opfergemeinschaft, vom Latein zur Volkssprache bringt eine Akzentverschiebung mit sich, die einem zu ausschließlich der nachtridentinischen Tradition verhafteten Denken leicht als revolutionäre Neuerung statt als legitime Weiterentwicklung erscheinen mag. Auch die sogenannte „holländische Krise", auf die sich „Mysterium fidei" unausgesprochen bezieht, ist nur ein, wenn auch pointiertes und zugespitztes, Zeichen dieses Wandlungsprozesses. Wenn man bedenkt, um welch zentrale Probleme des christlichen Glaubens es dabei geht, braucht man sich über das Auftreten retardierender Momente nicht zu wundern. Der Gang der ganzen Entwicklung ist ohnedies zu eindeutig, als daß er sich durch solche Widerstände aufhalten ließe. Die Zeit arbeitet für die Reform. So ist zu hoffen, daß der Papst den neuen Meßordo bald genehmigt und wenigstens zur Erprobung in einzelnen Gemeinschaften freigibt.

UMSCHAU

Möglichkeiten moderner Psychotherapie

Über ein Vierteljahrhundert nach Siegmund Freuds Tod in London ringt die von ihm entwickelte psychoanalytische Methode in Deutschland noch immer um die gebührende wissenschaftliche Anerkennung und praktische Auswertung. Das wurde deutlich, als die „Gesellschaft zur Förderung tiefenpsychologischer und psychotherapeutischer Forschung und Weiterbildung in München" am 16. April 1966 zu ihrer ersten wissenschaftlichen Sitzung in den Festsaal des Künstlerhauses eingeladen hatte. Mediziner und Psychologen, aber auch Juristen, Vertreter der Wirtschaft und Industrie, Seelsorger und Politiker waren gekommen, dazu viele Studenten. Die große Teilnehmerzahl unterstrich das sachliche Interesse, dem die Psychoanalyse in wachsendem Maß begegnet. Allerdings hat sie an den deutschen Universitäten und in der ärztlichen Praxis noch kaum Heimatrecht erlangt. Wissenschaftliche Forschung und analytische Ausbildung sind fast ausschließlich auf private Förderung angewiesen. Wie Dr. A. Schelkopf, erster Vorsitzender der Gesellschaft, mitteilte, gibt es nach Angaben der Denkschrift der Deutschen Forschungsgemeinschaft nicht ganz 350 analytisch arbeitende Therapeuten in der Bundesrepublik. Etwa 5000 behandelten Patienten steht mehr als eine halbe Million (nach anderen Schätzungen 4–6 Millionen) Menschen gegenüber, die einer analytischen Behandlung bedürfen.

Die Gründe für dieses Mißverhältnis sind einmal historischer Art. In den Jahren 1933–1945 war die Psychotherapie in Deutschland fast ganz zum Erliegen gekommen. Viele Psychoanalytiker, in ihrer Mehrzahl Juden, hatten das Land verlassen und vor allem in den USA ein neues Wirkungsfeld gefunden. Zudem waren die Jahre der Unfreiheit und des ideologischen Drucks der psychoanalytischen Arbeit, die auf die Befreiung des Menschen abzielt, abhold. Manche Psychotherapeuten hatten auf die pathologischen Züge der nationalsozialistischen Bewegung hingewiesen und so die Gunst der neuen Machthaber verspielt. Nach dem Krieg bemühte sich vor allem Fritz Riemann um die Neuorganisierung der wenigen, die in Deutschland verblieben waren. Kontakte mit den Psychoanalytikern des Auslands ermöglichten es, an die in der Zwischenzeit weiter fortgeschrittene Forschung Anschluß zu gewinnen. Wegen der fehlenden finanziellen Mittel vergrößerte sich die Zahl der analytisch arbeitenden Therapeuten jedoch nur langsam.

Außerdem war die einseitig biologische Ausrichtung der Medizin einer vorurteilslosen Betrachtung der psychoanalytischen Methode und ihrer Einbeziehung in die medizinische Praxis nicht günstig. Voraussetzung dafür war eine neue, ganzheitliche Sicht des kranken Menschen ebenso wie die Abkühlung jenes Optimismus, der auf chemisch-biologischem Weg alle Krankheiten heilen zu können glaubte. Andererseits hat sich das Methodenbewußtsein der Tiefenpsychologie nur langsam zur Klarheit durchgerungen und bedarf auch heute noch weiterer Klärung und Vertiefung.

Im übrigen erschwerten auch die weltanschaulichen Ingredienzien der Freudschen Lehre, insbesondere seine ablehnende Haltung gegenüber der Religion als einer „Menschheitsneurose", die durch die analytische Wissenschaft aufgelöst werden müsse, sowie seine einseitige Sexualtheorie die kritische Auseinandersetzung mit seiner Methode. Durch ein gewisses Sektierertum unter seinen Schülern und Anhängern wurden die bestehenden Gegensätze nur noch verschärft. Erst die fortschreitende Scheidung von Methode und zeit- und personbedingter Interpretation der Tatsachen bereitete den Weg für ein fruchtbares Gespräch.

Heute ist die Psychoanalyse in ihren besten Vertretern frei von messianischem Glaubensbekenntnis. Sie hat keine Scheu, über Freud hinauszugehen, und schätzt den Raum ihrer Möglichkeiten selbstkritisch ab. Davon zeugten unter anderem auch die Referate der wissenschaftlichen Sitzung in München, die unter dem Thema „Möglichkeiten moderner Psychothera-

pie" stand. Es ging dabei um den Beitrag, den die Psychoanalyse für die ganzheitliche Gesundheit bzw. Gesundung des heutigen Menschen zu leisten vermag. Fritz Riemann, einer der besten Kenner der Lehre Freuds, mußte wegen plötzlicher Erkrankung sein Referat „Die Rolle der Angst im menschlichen Reifungsprozeß" absagen. An seiner Stelle umriß Frau Prof. Dr. A. Dührssen (Berlin) („Probleme der Psychotherapie bei Kindern und Jugendlichen") einleitend die Kernpositionen heutiger Psychoanalyse: die systematische Beobachtung der aus dem Unterbewußten kommenden dynamischen Impulse; der Einfluß der frühesten Kindheitsentwicklung auf das Entstehen späterer psychischer Störungen; die Bedeutung der Interaktion zwischen Eltern und Kind („Ödipuskomplex"). Mit zwei Problemen hat die psychotherapeutische Praxis bei Kindern heute besonders zu kämpfen: mit der naiven aufklärerischen Vorstellung, durch Sexualpädagogik alle seelischen Probleme des Jahrhunderts lösen zu können, und mit der „Verunsicherung" der Eltern durch einseitige Schlußfolgerungen aus psychoanalytischen Forschungen und allzu vereinfachende Popularisierung. Statt die Eltern durch wissenschaftliche Ergebnisse in ihrer Erzieherrolle unsicher zu machen, muß die Psychotherapie vielmehr bestrebt sein, ihnen zu einer situationsgemäßen Begegnung mit dem Kind zu verhelfen. Oft leben die Konflikte der Eltern in den Kindern fort und machen deren Leidensgeschichte aus. Wer dem Kind helfen will, muß demnach den Eltern in ihrer Not beistehen. Hier hat die psychotherapeutische Behandlung anzusetzen. Weiter lassen sich die Begabungsreserven des Kindes mit Hilfe der Psychoanalyse besser ausschöpfen. Außerdem kann sie dem Jugendlichen helfen, Fehlentscheidungen zu vermeiden, den richtigen Beruf oder den geeigneten Lebensgefährten zu wählen.

Die Psychoanalyse hat auch auf die klassische Medizin befruchtend gewirkt und zur Ausbildung einer eigentlichen Humanmedizin Entscheidendes beigetragen. Darüber sprach Dr. S. Elhardt, Leiter der Psychosomatischen Abteilung der Universitäts-Polyklinik und Lehrbeauftragter für Tiefenpsychologie an der Universität München („Psychosomatisches Denken in der modernen Medizin"). Psychosomatik ist kein neues Spezialgebiet der Medizin, sondern eine neue Denk- und Sichtweise, die den Zusammenhang zwischen unbewußten und unterbewußten seelischen Konflikten und offenkundigen Erkrankungen körperlicher Organe untersucht und in der Therapie auch tiefenpsychologische Methoden anwendet. Mittels vertiefter Diagnostik können affektive Konflikte der Kindheit, die zu ungesunder Somatisierung geführt haben, durch erinnerndes Erleben aufgearbeitet werden, wodurch die einseitige Somatisierung rückgängig gemacht wird („Re-Somatisierung"). Dabei geht die psychosomatische Medizin von vier Grundtatsachen aus: 1. Unbewußte Motivationen spielen eine größere Rolle, als man gemeinhin annimmt; 2. Prägende Vorerfahrungen aus einer früheren Entwicklungsstufe wirken in das Erwachsenendasein hinein, bestimmen seine Sicht- und Handlungsweise, schaffen Vorurteile und Ideologisierungen; 3. Die Kindheit ist nicht der ideale Zustand, wie ihn der Mensch im nachhinein verklärend sieht oder sich zurecht phantasiert; sie ist auch die Zeit des Nicht-Verstehens, Nicht-Habens, Nicht-Könnens, kurz: eine Zeit der Konflikte; 4. Krankheit, als psychosomatisches Leiden verstanden, ist nicht Schicksal oder Zufall, sondern Ausdruck einer inneren, sinngerichteten Dynamik. Sie ist Eigengestaltung, die zwar aus einer Zeit stammt, da sie aus innerer Einsicht nicht möglich war, sondern spontan-affektiv geschah, ist aber dennoch echte Eigengestaltung, weil sie einer inneren Zielstrebigkeit folgte. Der sich in solchem Kranksein offenbarende Zwiespalt taucht immer dort auf, wo Freiheit zum Durchbruch kommen will. Die Konfrontierung damit ist für den Menschen belastend und leidvoll, weil sie zugleich Begegnung mit Schuld ist. Denn dieselben affektiven Tendenzen kann der Mensch grundsätzlich sowohl gegen seine Umwelt wie auch gegen die eigenen Körperorgane richten, was sich dann in körperlichen Leiden manifestiert. Kausale Therapie ist allein durch „umgestaltendes Neuerleben" möglich, da rationales Wissen nur durch das emotionale Erlebnis wirksam wird.

Sie findet ihre unüberwindliche Grenze an der Unfähigkeit oder mangelnden Bereitschaft des Patienten, der in psychosomatischer Sicht durch den Aufruf zur Selbstverantwortung aus dem passiven Objekt einer rein technischen Medizin zur Person wird, der man helfen will.

Prof. Dr. Dr. P. Matussek, München („Moral der Gegenwart in psychotherapeutischer Sicht") setzte sich mit dem Vorwurf auseinander, die Psychotherapie trage zur Auflösung von Moral und Religion bei. Freuds persönliche wissenschaftliche Weltanschauung sowie sein moralischer Pessimismus haben diesen Vorwurf veranlaßt. Aber bereits Freud selbst war sich bewußt, daß seine Aussagen nicht einfachhin Folgerungen aus seiner analytischen Methode waren[1]. In der Folgezeit hat sich die Psychoanalyse immer wieder mit den Phänomenen der Moral und der Religion beschäftigt. Wie es scheint, werden Freuds Positionen in ihrer ursprünglichen Schärfe heute kaum mehr vertreten. Gleichzeitig wird sich die Psychotherapie ihres Beitrags zur Vertiefung der Moralität in der ständig sich wandelnden Welt bewußt. Bei der Beurteilung der heutigen Sittlichkeit empfahl Matussek die Erwägung 1. der Tendenz des Menschen, die Gegenwart als Wertminimum, Vergangenheit und Zukunft dagegen als Wertmaximum zu erleben; 2. der in der Ethik bekannten Enge des Wertbewußtseins, die unfähig macht, die eigene sittliche Begrenztheit zu erfassen und zu wissen, welches praktische Wertempfinden ausfällt. Eine Veränderung im überkommenen Wertempfinden muß nicht notwendig ein Zeichen sittlichen Verfalls sein, sondern kann ebensogut den Durchbruch zu höherer Moralität bedeuten. Matussek sieht nun im Gestaltwandel der Ehemoral, des religiösen Glaubens und des Gewissens Krisenzeichen eines Prozesses, der auf ihre Vertiefung hinausläuft. Soll die Krise zum Durchbruch zu einer höheren Sittlichkeit führen, bedarf es freilich oft fremder Hilfe, des Aufweises schöpferischer Lösungen und des Abbaus der permanenten Angst vor den Konflikten, wobei der Psychotherapie eine entscheidende Rolle zufällt[2].

Dr. W. Schwidder (Göttingen) untersuchte die Wirkung der Psychoanalyse auf die Gesellschaft („Entwicklungstendenzen in der Psychoanalyse und ihr Einfluß auf die Gesellschaft"). Ihre Ergebnisse werden heute weiten Kreisen der Bevölkerung bekannt gemacht, ohne daß jedoch die inneren Zusammenhänge aufgezeigt werden. Anderseits hat sich die landläufige Einstellung gegenüber seelischen und geistigen Erkrankungen kaum geändert und verhindert oft eine rechtzeitige Behandlung. Noch immer ist die Psychoanalyse weit davon entfernt, die „prophylaktische Vorsorge" ausüben zu können, zu der sie imstande ist. Neben den genannten Vorurteilen trägt vor allem der Mangel an ausgebildeten Therapeuten die Schuld. Das führte zur Entwicklung der „analytischen Gruppentherapie", die die Behandlung einer größeren Anzahl von Patienten ermöglicht, ohne in bestimmten Fällen die Einzelbehandlung ganz ersetzen zu können. Freud selbst hatte diese Breitenwirkung der Psychoanalyse im Auge: „Außerdem habe ich oft gesagt, daß ich die wissenschaftliche Bedeutung der Analyse für wichtiger halte als ihre medizinische und in der Therapie ihre Massenwirkung durch Aufklärung und Bloßstellung von Irrtümern für wirksamer als die Herstellung einzelner Personen."[3]

Der moderne Mensch ist gerade in seiner psychischen Wirklichkeit Gefährdungen und Schädigungen ausgesetzt, die die Zukunft der Menschheit mehr in Frage stellen können als Seuchen und Hungersnöte; denn seelische Gesundheit ist mindestens ebenso wichtig wie körperliche. Die Tabuierung seelischer Erkrankungen ist darum doppelt verhängnisvoll. Deshalb muß die Volksbildung dahin wirken, daß der Mensch zu diesem Phänomen seines Daseins die gleiche unbefangene, d. h. realistische Einstellung findet wie zu den Krankheiten des Körpers. Das erfordert Takt, Klugheit und Verantwortungsbewußtsein und muß von ideologischer Verfremdung frei sein. Soll die Psycho-

1 Vgl. seinen Briefwechsel mit O. Pfister: Sigmund Freud – Oskar Pfister, Briefe 1909–1939 (Frankfurt 1963) S. 126: Brief vom 26. 11. 1927.

2 Vgl. dieses Heft S. 418.

3 Briefwechsel a.a.O. 129.

therapie den Menschen der Industriegesellschaft dienen, dann braucht sie aber auch deren wohlwollende Beurteilung und finanzielle Unterstützung. Denn nach dem offiziellen Grußwort von Staatsminister a. D. Bezold ist die tiefenpsychologische Forschung heute „ebenso wichtig wie Weltraumflüge und Weltraumforschung".

Freud hatte wegen seiner Einstellung zur Religion Psychotherapie und Seelsorge für unvereinbar erklärt[4]. Umgekehrt hat der Seelsorger die Bemühungen des Psychotherapeuten lange Zeit mit Argwohn verfolgt. Die Gegensätze sind inzwischen gemildert, aber der Gedankenaustausch und die vertrauensvolle Zusammenarbeit beider zum Wohl des einen Menschen haben noch kaum begonnen. Wie vorteilhaft solches Zusammenwirken zum Wohl des Menschen der technisierten Welt ausschlagen könnte, läßt sich nur erst erahnen.

Norbert Mulde SJ

Katholizismus in der Bundesrepublik

Carl Amery, wohlbekannt als Autor des Bestsellers „Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute" (rororo-aktuell 1963) und daher wohl wissend, „daß seit drei bis vier Jahren die Kontroverse über den Katholizismus auch materielle Früchte getragen hat", eröffnet mit diesem sympathisch offenen Bekenntnis das „magnum"-Heft 58 (April 1966) und stellt ihm als Chefredakteur das Thema: „Katholizismus in der Bundesrepublik".

Wer erwartet, dieses Phänomen werde nun vorwiegend oder auch nur zur Hälfte von außerhalb des Katholizismus stehenden Autoren angegangen, wird enttäuscht: bis auf Peter Härtling, „ein Protestant, der sich um Glaubensdinge mit Skepsis kümmert", und dessen kurzer Beitrag zur Genüge erkennen läßt, wie das Heft bei mehr „Überlegungen von außen" hätte aussehen können, scheinen nur Katholiken zu Wort zu kommen. Eine solche Selbstdarstellung steht bei allem Bemühen um Selbstkritik in der Gefahr gelegentlicher Selbsttäuschung, hat hingegen den Vorteil, daß die nichtkatholische Öffentlichkeit, nachdem sie das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche auf dem Konzil zur Kenntnis nehmen konnte, nun auch Gelegenheit gehabt hätte, einen Katholizismus, den deutschen nämlich, sich selbst artikulieren zu hören; denn „Katholizismus ist nicht Kirche; er ist sozusagen die Stelle, an der Welt in die Kirche und Kirche in die Welt eindringt" (C. Amery).

Leider hat Amery die Gelegenheit, den deutschen Katholizismus sich selbst darstellen zu lassen, nicht genützt. Es wäre schwierig gewesen; es hätte, wie Amery zugibt, „die Überschrift dieses Heftes ‚Katholizismen in der Bundesrepublik' lauten" müssen; seine Autoren hätten nicht nur – wie jetzt – auch über „die anderen" geschrieben, sondern deren Repräsentanten oder Sprecher wären selbst zu Wort gekommen. Wir hätten eine seltene Dokumentation erhalten. So aber ist nur ein einziger Katholizismus Deutschlands authentisch in das – übrigens ausgezeichnete – Bild und in den Satz von „magnum" geraten, „die anderen" nur aus der Optik dieses einen. Amerys Geständnis: „Das Denken in Lagern gibt es zwar leider immer noch, aber es wird zunehmend eine Sache der Mannschaftsdienstgrade" weckte Hoffnung, – sein „magnum"-Heft hat sie wieder getrübt.

Es sind nun aber nicht „die katholischen Rebellen", „die Intellektuellen am Rande", „noch nicht frei von Rigorismus und Verbissenheit" (aus dem Beitrag von Hans Heigert), die Amery zum Thema bittet, wenn auch der eine oder andere Autor seine Herkunft und Schwäche (die hier auch seine Stärke sein kann) nicht ganz zu verbergen vermag. Man hat weder den Eindruck, eine gehobene „neue bildpost" noch ein auf Illustrierten-Niveau gesunkenes „werkheft" zu lesen, sondern die meisten Beiträge sind bei aller publizistischen Gewandtheit solide Verlautbarungen von Kennern der Materie oder bedenkenswertes Zeugnis von Betroffenen.

Der Vorschlag des Historikers Heinrich Lutz, die jüngere Geschichte des deutschen Katholizismus unter dem doppelten Aspekt zu beschreiben: „Versuch des Wegs aus dem Ghetto und

4 Vgl. Briefwechsel a.a.O. 136.

ständige Mitbestimmtheit durch die Entwicklungen in der römischen Zentrale", führt angesichts „der Anerkennung der pluralistischen Gesellschaft, der religiösen Freiheit, der droits de l'homme" durch das Konzil und seine Päpste geradewegs zu Amerys Vorschlag, „daß der deutsche Katholizismus – und nicht nur der einzelne deutsche Katholik – in Zukunft alle seine Energie und Aufmerksamkeit darauf richtet, die Voraussetzungen für eine demokratische Wirklichkeit mit seinen Mitteln zu fördern".

Eine dieser Voraussetzungen ist das Bemühen um eine gemeinsame Sprache. Nur sie gewährleistet fruchtbare Auseinandersetzung statt ständigen Aneinander-Vorbeiredens, weshalb Friedrich Heer mit Recht fordert (so problematisch seine Ausführungen über Theodor Haecker, Romano Guardini u. a. auch sein mögen), „eine politische, gesellschaftliche Sprach-Gemeinschaft und Sprachfähigkeit und Sprachbereitschaft zu schaffen, gerade jenen anderen gesellschaftlichen Gruppen und geistigen Hemisphären gegenüber, die deutsche Bildungskatholiken 1918–1945 als ‚Juden', ‚Liberale', ‚Demokraten', ‚Sozialisten', ‚Kulturbolschewiken' abgelehnt haben".

Der neue Geist, der da gefordert wird – es ist Geist vom Konzil – muß sich freilich auch innerhalb des Katholizismus bemerkbar machen, wie Heinz Robert Schlette in seinem etwas schwarzseherischen Artikel „Gefahren nach dem Konzil" meint, und zwar „nicht als Epoche der autoritär gelenkten ‚Durchführung' aufgefaßt und bezeichnet", sondern als „Theologie für alle". Denn „der Abstand zwischen dem in der Retorte der Theologie erzeugten Bild des Christentums und dem, was Christenheit de facto ist, scheint unüberbrückbar; jedenfalls ist er erheblich größer, als toleriert werden könnte", worin Schlette gerade die Studenten- und Akademikerseelsorger beipflichten werden. Darum „bedarf es der kontinuierlichen, geduldigen Kleinarbeit, und zwar auf allen Gebieten", aber mit dem nötigen Freimut, ohne „Mißtrauen und Schnüffelei, Spott und Neid, Faulheit und Härte, Furcht und Diktatur".

„Theologie für alle" ist aber nur in dem Maß möglich, als das allgemeine Bildungsniveau der Katholiken steigt und sie fortfahren, „ihr Verhältnis zur Bildung nicht nur kritisch zu überdenken, sondern auch praktisch zu verbessern". Alois Schardt meint, das führe nur zu spürbaren Ergebnissen, wenn man „den ganzen Haufen bewege". „Man kann nicht mehr so sehr gegen das katholische Milieu (wie Carl Amery es beschrieben hatte), gegen die Verbandskatholiken und Konformisten zu Felde ziehen, sondern muß die Bildungsbewegung im Milieu heimisch machen. Das tun und können die oft gelästerten Vereinsvorsitzenden und Funktionäre." Seit die vom Verbandskatholizismus veranstaltete „Bildungstreibjagd" existiere, sei in Baden-Württemberg und Bayern die Zahl der Neuanmeldungen katholischer Kinder auf Gymnasien und Mittelschulen sprunghaft angestiegen.

Das klingt optimistisch, wie denn überhaupt die Grundstimmung des Heftes – bei aller ungeduldigen Kritik – Hoffnung und Geduld ist. Was deswegen Walter Dirks in einem verständnisvollen Artikel „Der Klerus und die Laien" sagt, gilt für das Ganze dieses Beitrags zum Thema „Katholizismus". „Viel stärker als in der so schrecklich immobilen Realität der Bundesrepublik und stärker auch als im Protestantismus ist in der katholischen Kirche vieles in Bewegung, und die Anstöße gingen in die richtige Richtung – christlich gesehen zu mehr Bruderschaft, Engagement und Liebe, zeitgenössisch gesehen zu mehr Menschlichkeit und Demokratie. Entschieden ist die Sache noch nicht. In solchen Lagen bedarf es der Ungeduld und Geduld zugleich."

Günther Schiwy SJ

Zum Gespräch zwischen Christentum und Marxismus

Wenn gerade in den Tagen des von der Paulus-Gesellschaft veranstalteten Gesprächs zwischen Christen und Marxisten wieder Menschen unter den Schüssen der kommunistischen Regierungstruppen tot an der Mauer durch Berlin zusammenbrachen, weil ihnen der Weg in

die (wie auch immer verstandene und realisierte) „Freiheit" versperrt werden sollte, dann wird mit einem Schlag kontrastartig die bedrängende Situation des nun schon zum zweiten Mal versuchten Dialogs sichtbar[1]. Die Tagung auf Herrenchiemsee (28. 4. bis 1. 5.) versammelte über 300 Wissenschaftler aus den verschiedensten Bereichen, Journalisten und sonstige Beobachter, darunter etwa 25 führende Marxisten bzw. einflußreiche Berater oder Funktionäre der kommunistischen Parteien aus Jugoslawien, Ungarn, der Tschechoslowakei, Bulgarien, Italien, Frankreich und Österreich. Leider fehlten die Gäste aus Polen, besonders Prof. Adam Schaff aus Warschau, der offenbar im Zusammenhang seines bemerkenswerten jüngsten Buches „Marxismus und menschliches Individuum"[2] größere Schwierigkeiten innerhalb der Partei hat, trotz seiner Mitgliedschaft im Zentralkomitee der polnischen kommunistischen Partei. Der geschäftsführende Vorsitzende der Paulus-Gesellschaft, der sich sehr um die schwierige und delikate Organisation verdient machte, Dr. Erich Kellner, gab bei Eröffnung der Tagung bekannt, daß außer Schaff auch sämtliche Gäste aus der DDR ihr vor kurzer Zeit noch fest zugesagtes Erscheinen absagen mußten. In einem Brief eines der Mitglieder dieser Gruppe (im Teilnehmerverzeichnis waren genannt: M. Klein, R. Kirchhoff, O. Klohr, H. Ley, E. Albrecht, M. Buhr) wurde das Bedauern zum Ausdruck gebracht, „die angebotenen Chancen des so notwendigen Dialogs" nicht wahrnehmen zu können. Wenn der „Osservatore Romano" noch wenige Tage vor Beginn der Tagung – offenbar mit Blick auf sie – vor einem solchen Gespräch gewarnt hatte, da der Kommunismus nur in jenen Ländern zu einem Dialog bereit wäre, wo er nicht an der Macht sei, so war – wenigstens äußerlich – die konkrete Situation dieser zweiten Tagung durch die Anwesenheit wichtiger Parteiideologen und marxistischer Theoretiker aus den Ostblockstaaten doch anders. Natürlich erschwerte diese Tatsache in gewisser Weise das Gespräch, aber sie machte es auch in dieser Härte ehrlicher. Prof. Roger Garaudy (geistiger Führer der französischen KP, Professor der Philosophie in Poitiers, Direktor des „Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes") eröffnete von marxistischer Seite aus das Gespräch, in dem er angesichts der tödlichen Gefahren in der heutigen Welt Christen und Marxisten an die Pflicht zum Bewußtwerden ihrer gemeinsamen Verantwortung mahnte. Der Zeitablauf der Dinge in der Welt ist schneller geworden als die Zeit der Menschen. Wenn es auch keine gemeinsame Handlung geben kann, so doch eine konvergierende Praktik. Leidenschaftlich appellierte er an die Gesprächspartner, auf die Suche nach einem universalen Humanismus zu gehen, in der größtmöglichen Anstrengung gegenüber den schreckenerregenden Aufgaben unserer Zeit einen gemeinsamen Nenner zu finden für Glaubende und Ungläubige, „für alle, die die Zukunft lieben". Er konnte auf die Frucht der letztjährigen Salzburger Tagung hinweisen: auf die Stellungnahme der italienischen und französischen KP zu den Problemen von Religion und Gewissensfreiheit im pluralistischen Staat, die gerade in ihrer offiziellen und verpflichtenden Weise eine Wendung im Verhältnis von Kirche und Marxismus bringen könnten.

Das gemeinsame Thema „Christliche Humanität und marxistischer Humanismus" wurde zunächst im Horizont der modernen Naturwissenschaften durch ein Referat von Prof. H. Schaefer in Angriff genommen. In sehr zugespitzten Thesen versuchte er eine Abgrenzung von Mensch und Tier. Trotz aller Gemeinsamkeiten in Anatomie, Physiologie und Emotionalität kommt dem Menschen durch seine Intelligenz eine Vorzugstellung zu, die freilich immer wieder gegen alle Ritualisierungen, Tabus und nicht genügend rational durchleuchtete emotional-moralische Gewohnheiten sich durchsetzen

---

1 Zu dieser ersten Tagung vgl. den Bericht von H. Wulf in dieser Zeitschrift 176 (1965) 228–231. Inzwischen liegt die Dokumentation darüber vor: Christentum und Marxismus – heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft, hrsg. v. Erich Kellner (Europa-Verlag Wien-Frankfurt-Zürich 1966).

2 Das Buch erschien im vergangenen Jahr im Europa-Verlag (Wien - Frankfurt - Zürich). Vgl. dazu F. M. Schmölz OP, Adam Schaffs Revolution, in: Neues Forum 13 (1966) Heft 147 und 148/149 (März bzw. April). Zur Reaktion der offiziellen Parteileitung vgl. Ost-Probleme 18 (1966) 148–153.

muß. Beispielhaft für die beständige Dialektik von Erfahrung und Denken sind für den Heidelberger Physiologen vor allem die Phänomene der sozialen „Rückkoppelungen" (z. B. Anpassung des Verhaltens an die Umwelt). Menschliche Kultur ist biologisch zunächst das Resultat eines langen Prozesses solcher Wechselwirkung zwischen Mensch und Umwelt, zwischen Individuum und Gruppen von Individuen. Die Anthropologie ist so die in ständiger Analyse und Korrektur erworbene und rational durchklärte Konzeption der das Individuum übergreifenden Gruppenreaktion politischer oder religiöser Art, die freilich nicht nur durch biologische Verhaltensmuster, sondern auch durch sozial determinierende Sollformen konstituiert wird. Solche „Bestimmung" des Menschen setzt einen bereits hochreflektierten Stand voraus. „In einer unreflektiert lebenden Gesellschaft tritt das Problem des Humanismus nicht auf", darin erblickte Prof. Schaefer die Quintessenz seiner Gedanken. Die christliche Anthropologie herkömmlicher Art bezeichnete er als veraltet; sie trage aber einen gleichsam zeitlosen Kern universaler Art für einen anthropologischen Grundansatz, wie ihn keine andere a-rationale Religion zur Verfügung stellen könne. Die Diskussion um diese Thesen hatte den Vorteil – noch diesseits der weltanschaulichen Belastungen dieses Gesprächs – grundlegende Probleme aufzuzeigen, die quer durch alle Wissenschaften und Anthropologien gehen: die unterschiedlichen Methoden einer Befragung, die Grenzen des Deduktiven und des rein Empirischen, die fast unbeantwortbare Frage nach einer Instanz zur Entscheidung dieser Fragen usf. Es war wie eine feine Ironie auf das manchmal zu emphatisch vorgetragene Pochen auf die „Wissenschaftlichkeit" als Kriterium aller Ideologien, wenn bei der Frage nach der Eigenart menschlicher Intelligenz ein Biologe aus eigener Forschung seine Fachkollegen darüber aufklären mußte, daß die heute so außerordentlich groß verbreiteten Anschauungen über die „Intelligenz" der Delphine zu einem guten Teil dem Genus der Science Fiction angehörten.

Das Gespräch war damit gegen allen Anschein doch recht gut eröffnet, weil es in allen Bereichen der Wissenschaft Verlegenheiten, erst noch zu diskutierende philosophische oder ideologische Implikationen an den Tag brachte, die nicht einfach fein säuberlich jeweils auf die Seite der Marxisten oder Christen aufzuteilen sind. Im Unterschied zu der Salzburger Tagung erfolgte die Diskussion besonders als Podiumsdiskussion prominenter Teilnehmer (Diskussionsleiter: die Professoren P. Matussek, A. Görres, C. Luporini, H. Thielicke, H. Schaefer), später auch als sogenannte Forumsdiskussion. Dieser neue Schritt erwies sich im ganzen als fruchtbar.

Der Münsteraner Fundamentaltheologe Johannes B. Metz begann den unmittelbaren Gesprächsteil zwischen christlicher Humanität und marxistischem Humanismus mit einem kühnen Entwurf über die Grundlagen eines möglichen christlichen Humanismus. In pädagogisch geschickter Thesenform (mit präzisen Einzelerläuterungen) und prägnanter Formulierung zeichnete er in ein heutiges christliches Weltverständnis die Bedingungen und Strukturen eines zukunftsgerichteten Handelns gläubiger Inspiration ein. Das moderne Weltverhältnis trägt zutiefst einen operativen Charakter: die Welt erscheint als „Szenerie der geschichtlichen Gestikulation" des Menschen und seiner Taten (nicht mehr nur als „Natur", als „Schicksal"), wo nicht mehr Schon-Bestehendes kontemplativ-theoretisch „betrachtet", sondern Zukunft aktiv und schöpferisch geschaffen wird. Gegenüber der Ohnmacht der klassischen Theologie und auch der modernen Existentialtheologie angesichts des Primats der Zukunft im gegenwärtigen Bewußtsein forderte Metz durch Rückgang auf den ursprünglichen biblischen Verheißungsglauben die Entfaltung der Theologie als Eschatologie (als deren „innere Bauform"): Welt ist „eine auf die Verheißung Gottes hin entstehende Geschichtswelt, für deren Prozeß die Hoffenden in Verantwortung stehen"; die radikale Differenz zu einem dogmatischen Marxismus liegt darin, daß unsere menschliche Freiheit und unser Handeln nicht nur unseren eigenen Möglichkeiten entspringen, sondern von einer in sich selbst begründeten Zukunft Gottes her uns zu Neuem befreit, „zu neuen Möglichkeiten, zu dem, was noch nie gewesen ist". Metz nennt

diese Verantwortung christlicher Hoffnung gegenüber der geschichtlichen Gegenwart und Zukunft eine „schöpferische Eschatologie": sie tritt für die eine verheißene Zukunft der Welt und des Menschen ein (wo nicht so leicht das einfache Schema „Natur-Übernatur" verwendet werden kann). Solcher Glaube lebt nicht nur für sich selbst, „die Kirche hofft nicht nur für sich selbst, sondern – für die Welt". Indem die Kirche sich im Laufe ihrer Geschichte immer mehr in Bewegung auf das Reich Gottes hin begreifen muß, befreit sie „kritisch" die sich selbst verschließende „Welt" im johanneischen Sinn über sich hinaus und bringt sie so erst in ihre größere Weite und in ihre wahren geschichtlichen Möglichkeiten. Die Hoffnung der Kirche für die Welt realisiert sich als schöpferisch-militante Eschatologie. „Die Orthodoxie des Glaubens muß sich ständig ‚bewahrheiten' in der Orthopraxie eines endzeitlich orientierten Handelns, denn die verheißene Wahrheit ist eine Wahrheit, die ‚getan' werden muß". Die Ausführungen von Prof. Metz gipfelten in der Forderung einer „politischen Theologie", die das schöpferisch-kämpferische Ethos nicht in einen subjektiven Innerlichkeitskult des Glaubens verkehrt, sondern es fruchtbar auf die Gesellschaft bezieht, um (kritisch und in den Grenzen des Möglichen) den unheilvollen Riß zwischen menschlicher Gesellschaft und göttlicher Segensverheißung in der wachsenden Profanität nicht noch zu vergrößern und dem Glauben den Anschein einer im menschlichen Leben unwirksamen Jenseitsideologie zu nehmen. Gerade als eschatologisch bestimmte Hoffnung verherrlicht dieser Glaube nicht den von uns Menschen selbst gebauten Fortschritt, sondern sie entideologisiert die konkreten partikulären Zukunftsentwürfe. „Die christliche Eschatologie ist darum keine Ideologie der Zukunft. Die Armut ihres Wissens um die Zukunft ist ihr gerade teuer" [3].

An diese wichtige Grundlegung eines christlichen Humanismus unter den Bedingungen des modernen Geistes schloß sich im Referat von Karl Rahner eine prinzipielle Überlegung über den Sinn eines „christlichen Humanismus" [4]. In gewissem Sinn ist dem Christen ein solcher Humanismus selbstverständlich: er spricht dem konkreten Menschen eine absolute Bedeutung zu, er weiß um die unvertretbare Einzigartigkeit der Verantwortung, um die unauflösliche Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe, um die Erscheinung der Menschenliebe Gottes in Jesus, um die religiöse Durchdringung alles Humanen und um die Unüberwindlichkeit der Differenz zwischen menschlicher Planung und Realisierung, damit zugleich um die Not und das Elend des Menschen. Das Christentum verkündigt auch insofern einen wirklichen und radikalen „Humanismus", da das Bekenntnis von Gott, von seiner Gnade und der menschlichen Freiheit nicht bloß der unwirkliche Dunst nebuloser Ideen ist, sondern im Alltag der Welt den Menschen als Menschen prägt und bessert. Rahner redete seinen marxistischen Gesprächspartnern durch eindringliche Fragen ins Gewissen, ob denn ein schon auf dieser Ebene so verstandener Humanismus des Christen – „Theorie an Theorie gemessen und nicht unfair an der erbärmlichen Praxis der Christen" – nur ein ideologischer Überbau sei und ob der marxistische Humanismus wirklich der praktisch wahrere sei. „Der Christ könnte seinen marxistischen Bruder fragen, was denn an diesem christlichen Humanismus ‚Opium des Volkes' sei, ob wirklich vom politisch mächtigen Marxismus dieses Christentum verfolgt werden müsse, damit der Mensch aus Knechtschaft und Selbstentfremdung befreit werden könne." Doch in der ihm eigenen bohrenden und wahrhaft sich selbst redlich befragenden Denkbewegung meinte Rahner, ob denn der Theologe genau und eigentlich wisse, was und wer der Mensch sei. Außer der prinzipiellen theologischen Aussage über das Wesen des Menschen, daß dieser nämlich sich in Gott hinein verliere, kennt der Theologe zwar andere Bestimmungen; aber wenn er diesen Satz einmal ernst nimmt und Gott wirklich das unsagbare Geheimnis sein läßt, dann muß er – freilich nach vielen ande-

3 Vgl. das Referat von J. B. Metz in diesem Heft S. 451.

4 Vgl. den Vortrag K. Rahners demnächst in der Zeitschrift „Orientierung".

ren Überlegungen – gestehen, daß sein christlicher Humanismus nicht eine abstrakt formale Idee „Mensch" ist, sondern das Ja zu einer bestimmten, konkreten, geschichtlichen Daseinsverfassung. Indem das Christentum keinen so verstandenen konkreten Humanismus dogmatisch statuiert, kritisiert es auch zugleich jeden Humanismus als absolute Größe, weil es ihn an dem unverfügbaren und unendlichen Anspruch von Gott her selbst mißt. Eine Einigung auf ein formales Feld des abstrakten Humanismus („Menschenwürde", Freiheit des Menschen usf.) genügt dem Christen nicht, sondern er bringt in den Dialog die geschichtlich vorgegebene und von den Christen real gelebte Menschlichkeit als Angebot mit. „Das Christentum macht jeden konkreten Humanismus kontingent, d. h. aber auf einen anderen zukünftigen hin abschaffbar, weil es jeden in die offene Zukunft Gottes hineinstellt." Und damit sorgt es auch dafür, daß dem Menschen die geschichtliche Zukunft und Offenheit nicht verstellt und versperrt wird. In einem weiteren, nicht weniger bedeutsamen Gedankengang erörterte Rahner das Gewicht der Erfahrung des Todes und der Vergeblichkeit für jeden Humanismus. Leugnet dieser die Realität dieser Bedrängnisse, dann bleibt er im Grunde doch dunkel und „unmenschlich". „Aber wie hat es denn ein ehrlicher Humanismus genau mit dem Tod? Das ist die Frage." Eine letzte wichtige Frage galt der Verpflichtung des Christen auf die konkrete Arbeit für die Welt von heute. Auch wenn das Christentum keinen eigenen konkreten Humanismus hat im Sinn einer absoluten Größe, so darf dies nicht im Sinn einer Gleichgültigkeit gegenüber den weltlich bleibenden Möglichkeiten verstanden werden. Auch hier fiel das Stichwort (bereits von J. B. Metz vorgeprägt) der „politischen Theologie". Das Reich Gottes kommt nur zu denen, die das künftige irdische Reich bauen, jeweils mit den Mitteln, die in immer epochaler Neuheit zugeschickt werden und so den Plan selbst immer wieder verändern.

Leider konnte es der folgenden Diskussion nicht recht gelingen, im einzelnen auf die durch Metz und Rahner so interpretierte Möglichkeit eines „christlichen Humanismus" einzugehen. Vielleicht stellten die Gedankengänge zu hohe Anforderungen (vgl. auch die sprachlichen Schwierigkeiten, trotz aller Übersetzungskunst!); die Art der Zuwendung zu dem Sachproblem des „Humanismus" blieb den meisten wohl zu überraschend und zu „fremd" (besonders aus der Sicht der Gäste aus dem Ostblock). Es ist bedauerlich, daß dieses Angebot der modernen katholischen Theologie nicht zu einem Gespräch und der damit verbundenen Auseinandersetzung führte. Offenbar ist die Stunde dafür doch nicht reif. Gerade dieser „unerledigte Rest" sollte hier nochmals zur Sprache kommen.

Prof. Helmut Thielicke (Hamburg) versuchte ein Bild der marxistischen Anthropologie zu zeichnen, mußte dafür aber massiven Widerspruch der marxistischen Gesprächsteilnehmer einstecken. Seine Ausführungen über die Freiheit im Marxismus, über die ausschließliche „Seinsfundiertheit" des Bewußtseins, über die Personlosigkeit und über die Rolle des radikal Bösen trafen eher die Verhältnisse eines Vulgärmarxismus. Hier wurde offenbar, daß Thielicke die Erfahrungen des ersten Gesprächs von Salzburg fehlten. Er kannte den hohen menschlichen Ernst und die subtile Intelligenz seiner Gesprächspartner offenbar nicht. Salzburg hatte auch die Teilnehmer gelehrt, weniger ein (immer angreifbares) Bild des anderen zu zeichnen, sondern vielmehr aus der eigenen jeweiligen Erfahrung auf den anderen denkend zuzugehen und ihm von daher das sachliche Angebot eines gereinigten Selbstverständnisses zu bieten. Die Gesprächsbeiträge von R. Garaudy und C. Luporini über den anthropologischen Ansatz des Marxismus („l'acte créateur de l'homme"), über die bleibende Spannung Individuum - Gesellschaft, über die Simplifizierung des Freiheitsproblems (Thielicke: „Marionetten ohne Leben") zeigten deutlich, daß es keinen monolithischen Marxismus heute gibt und daß die marxistische Theorie philosophisch viel differenzierter denkt als der Theologe weiß (das gilt natürlich auch umgekehrt). Thielickes positive Ausführungen zum christlichen Humanismus waren sehr knapp.

Die mit Spannung erwartete Intervention von Prof. R. Garaudy versuchte zunächst die

bisher vorgetragene Kritik am Marxismus (besonders Thielickes) zu entkräften. Er wies auf die Vielfalt der sozialistischen Modelle in der Welt hin, auf die ethischen Werte, die der Marxismus anerkenne. Der Atheismus des Marxismus sei primär keine Verneinung Gottes, sondern eine Bejahung des Menschen. Er betonte, die Religion sei nicht bloß Ideologie, sondern – im Anschluß an den jungen Marx – Reflex der Not und Protest gegenüber dem Elend in der Welt. Auch in der mystifizierten Form sei immer noch „Widerstand" gegen die Ungerechtigkeit der Verhältnisse. Das Individuum ist das Gesamt der menschlichen Beziehungen (nicht das Resultat und auch nicht ihr Produkt). Nicht die Geschichte allein mache den Menschen, und auch ein Marxist könne (wie Luther) von sich sagen: hier stehe ich und kann nicht anders (Antworten auf Einwände Thielickes). Garaudy forderte vom Christen „Realismus": die Wahl der Mittel im Handeln sei immer eine Sache von „Gewalt"; es gehe dem Marxismus nicht um den Moloch, der die Individuen verschlinge oder um die Utopien von morgen. In glänzendem Französisch, in hinreißender Formulierung und in unverkennbar sittlichem Ernst, der seinen Eindruck nicht verfehlte, appellierte Garaudy an den Mut zur Anstrengung, den Marxisten und den Christen in der je eigenen Welt besser zu verwirklichen, um dadurch der gemeinsamen Aufgabe näherzukommen. Seine Ausführungen gipfelten praktisch mit dem Wunsch nach Gründung einer internationalen Zeitschrift für einen Dialog der verschiedenen Humanismen.

Betonte Garaudy den Reichtum der christlichen Erfahrung, dessen Verneinung den Marxismus nur intellektuell ärmlich und kümmerlich machen würde, so wurde in dem Referat des Budapester Philosophen. J. Szigeti eine militantere Form des Marxismus vorgestellt, der seinen ideologischen Charakter – gerade in Bezug auf die Fragen der Religionsfreiheit in Ungarn – kaum verbergen konnte. Das philosophisch subtile, wenn auch eigenwillige Referat von Prof. M. Prucha (Prag) über die Anthropologie als verfehlten Ansatz eines Humanismus wurde leider kaum diskutiert. Wurde in der Diskussion immer wieder auf Übelstände in den Ostblockstaaten hingewiesen, wurde damit auch die unausweichliche Härte und Bestimmtheit der „Fronten" deutlich, so blieben die Marxisten ihren Kritikern die Antwort nicht schuldig: Übelstände im konkreten Christentum, Verbot der KPD in der BRD usf. So wichtig dieser konkrete Schlagaustausch war, so zeigte er dennoch, daß diese Methode gegenseitiger Schuldverrechnung auf keinen Fall weiterbringt.

Wer weiß, daß C. Luporini mitverantwortlich ist für die schon erwähnte offizielle Erklärung der kommunistischen Partei Italiens zu Fragen der Religionsfreiheit, wartete interessiert auf dessen Ausführungen zum Thema: Konsequenzen für Ideologie und Politik. Die geschichtliche Notwendigkeit eines Dialogs wurzele tief in der heutigen Lage. Erst danach sollte man sich die Frage stellen, ob eine Zusammenarbeit möglich sei, die freilich schon begonnen habe, aber künftig nur gewährleistet sei, wenn eine Entwicklung auf beiden Seiten erfolge. Der Christ müsse die Religionskritik als eine Reinigung und Vertiefung der eigenen Überzeugungen auffassen. Der Marxismus müsse viel genauer den Wandlungen der Qualität und der Ausrichtung des Christentums Rechnung tragen. Er stellte sich gegen jedes ideologische Monopol, gegen den Staatsatheismus, plädierte für eine Trennung von Partei und Staat, trug auch der Tatsache Rechnung, daß in einem wirklich „laizistischen" Staat keine Weltanschauung auf ihre Expansion verzichten könne[5].

Das Referat des Salesianers J. Girardi aus Rom erlag fast demselben Schicksal wie das Thielickes. Garaudy warf – ehrlich enttäuscht und aufrichtig – Girardi vor, dieser habe in seinem Referat „Marxismus und Integrismus" nur die Entstellungen und die pervertierten Realisierungen als Beispiel des Marxismus angeführt und er habe den christlichen „Integrismus" unterschlagen. Er meinte schließlich, auf dieser Basis sei das Gespräch fruchtlos. Girardi wiederum anerkannte die Unterscheidung Garaudys in Gründe-Prinzipien, Verwirklichung

5 Vgl. dazu schon dieselben Ausführungen von Prof. Lucio Lombardo-Radice in Salzburg (vgl. oben Anm. 1).

und Deformationen des marxistischen Gedankens, blieb aber entschieden dabei, eben auch die Entstellungen mit in das Bild aufnehmen zu müssen.

Das Gespräch endete mit einem Disput über konkrete Fragen der Religionsfreiheit in den Ostblockländern und in den Ländern mit katholischer „Staatsreligion" (Italien und Spanien). Auch hier war manches zu lernen: die Unfreiheit fortschrittlicher marxistischer Intellektueller in Polen (Luporini: weniger Freiheit als die Kirche in Polen!); die Ähnlichkeit der Situation hinsichtlich eines ideologischen Staatsmonopols in den kommunistischen Staaten und in Spanien (keine Möglichkeit für marxistische Parteien, kein ernsthafter innerkatholischer Pluralismus usf.); konkrete Einsicht in die Tatsache, daß der „marxistische Block" nicht existiert.

Ist man sich nähergekommen? Was kann noch besser getan werden? Es ist nicht Aufgabe dieses kleinen, zeitlich noch zu wenig distanzierten Berichtes, Kritik zu üben und Vorschläge zu machen. Die sachliche Diskussion und die offene Auseinandersetzung dürfen nicht an Strenge des Gedankens und der gegenseitigen Forderung verlieren (so waren z. B. die freundlichen und persönlichen Worte von P. D. Dubarle OP für R. Garaudy zwar „nett", aber sie brachen die Auseinandersetzung eher ab). Es wäre ernsthaft zu fragen, ob nicht z. B. die philosophische Problematik und Vermittlungsmöglichkeit nicht höher eingeschätzt werden müßte.

Die Tagung bedeutet einen kleinen Schritt vorwärts. Die Qualität der menschlich sympathischen kommunistischen Gesprächspartner mit ihrem hohen intellektuellen Niveau (mindestens die führenden Italiener und Franzosen, vielleicht noch die Tschechen und z. T. die Jugoslawen) muß freilich in der richtigen Proportion zu dem breiten Strom der landläufigen antireligiösen Propaganda gesehen werden. Aber in einem Bereich solcher Gegnerschaft und Spannungen ist auch der kleinste unscheinbare Schritt schon ein großer Erfolg. Das Gespräch ist das notwendige Experiment einer gewichtigen Vorhut. Vielleicht sollte darum auch der Rahmen dafür etwas bescheidener und stiller werden, ohne die Öffentlichkeit zu scheuen. Der Plan, das nächste Treffen in einem osteuropäischen Land abzuhalten, wäre vielleicht ein guter Anlaß dafür.

Die Chancen eines Dialogs dieser Art sind zunächst klein, aber sie sind in bestimmten Grenzen doch auch mehr denn je gegeben[6]. Der Christ darf in der heutigen Zeit nicht bloß das Erprobte kultivieren, sondern er muß – klug und mutig zugleich – bis an die Grenzen des Möglichen gehen. Deswegen wäre es unfair, politisches oder sonstiges Kapital aus dem Wagnis dieser Tage zu schlagen. Die Fragen am Schluß des Vortrags von K. Rahner bleiben: „Müssen christliche und marxistische Humanisten Feinde sein? Mir scheint nicht, wenn beide Seiten begreifen, daß beide der Zukunft mehr verpflichtet sind als der Vergangenheit. Müssen sie Feinde sein, weil die konkrete Zukunft, die der Marxist plant, der widerspricht, die der Christ erbauen will? Aber das Christentum als Christentum fordert gar keine bestimmte konkrete Zukunft, und der Marxist wird hoffentlich auch nicht meinen, daß er sie schon als fertigen Fünf-Jahres-Plan in der Tasche hat. Warum sollten beide also nicht zusammen die Zukunft planen, die beiden unbekannt ist?"

K. Lehmann

---

[6] Vgl. dazu Genaueres bei K. Rahner, Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 46–58.

BESPRECHUNGEN

lichkeit der Berichte nicht in Frage stellen muß und ihr Verständnis erweitert und vertieft. Für Katecheten und Leiter von Bibelkreisen wird das Werk besonders nützlich sein.

A. Brunner SJ

Heilige Schrift

Leon-Dufour, Xavier: *Etudes d'Evangile.* Paris: Editions du Seuil 1965. 397 S.

In seinem früheren Werk „Les Evangiles et l'histoire de Jésus" (vgl. diese Zschr. 174 [1964] 155) hat der Verf. gezeigt, daß vor der Abfassung der Evangelien in ihrer jetzigen Gestalt unter den ersten Christen Berichte von einzelnen Taten und Worten Jesu umliefen. Die Evangelisten schöpften aus diesen Überlieferungen und stellten sie nach Gesichtspunkten zusammen, die für jeden Evangelisten bezeichnend sind. Eine chronologische Lebensbeschreibung des Herrn zu geben war nicht ihre Absicht. Es erhöht den Gewinn, den man aus der Lesung der Evangelien ziehen kann, wenn man den besonderen Absichten eines jeden Evangelisten nachgeht. Was in dem ersten Werk für die Evangelien im ganzen aufgewiesen wurde, das wird in dem vorliegenden an sieben Beispielen durchgeführt. Es sind: der Stammbaum Christi bei Matthäus, die Verkündigung der Menschwerdung an Joseph, die Verklärung, die Heilung der Schwiegermutter des hl. Petrus, der Sturm auf dem Meere, der mondsüchtige Knabe, die Folge von Ereignissen, die auf die Gründung der Kirche vorbereiten, das Gleichnis vom Sämann und schließlich das Gleichnis von den Pächtern des Weinbergs. Der Leser soll durch das Studium dieser Texte dazu angeleitet werden, auch die übrigen Teile der Evangelien ähnlich zu lesen, die Verschiedenheiten zwischen den drei synoptischen Evangelien nicht vorschnell zu harmonisieren, sondern aus ihnen herauszuhören, welche Absichten der einzelne Evangelist mit seinem Werk verfolgt, und zugleich die Fülle geistlichen Reichtums zu verspüren, die in den Worten und Taten des Herrn enthalten ist und die die einzelnen Überlieferungsströme je von einem besonderen Gesichtswinkel aus sich angeeignet haben. Es zeigt sich, daß eine gewissenhafte und umsichtig nach den wissenschaftlichen Methoden durchgeführte Exegese die Geschicht-

Bright, John: *Geschichte Israels.* Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes. Düsseldorf: Patmos 1966. 556 S. Lw. 46,–.

Die Zuwendung zur Bibel hat auch ein neues Interesse für die Geschichte Israels zur Folge. Ihre Kenntnis macht vieles im Alten Testament in seiner wahren Bedeutung erst verständlich, und sie zeigt die Einzigartigkeit des Glaubens Israels mitten unter den altorientalischen Völkern. Durch seine Lage war Palästina die Landbrücke zwischen Ägypten und dem sogenannten fruchtbaren Halbmond. Um dessen Besitz stritten darum die beiden Seiten, Ägypten und die Großmächte Mesopotamiens. Nur in Zeiten, wo beide Seiten politisch ohnmächtig waren, war Israel eine selbständige politische Existenz möglich. Dazu kamen innere Zerwürfnisse; die Nachkommen früherer Nomaden und Halbnomaden beugten sich meist nur widerwillig einer zentralen Herrschaft und warfen sie ab, sobald sie nur konnten. So hatte auch das Königtum über das geeinte Volk nur kurzen Bestand. Auffallend gering ist der kulturelle Beitrag in Kunst und Weltwissen, den Israel geleistet hat, nicht nur im Vergleich mit den großen Leistungen Ägyptens, Babylons und Assyriens, sondern auch mit den kanaanäischen Stadtstaaten. Man begreift, daß die kulturelle Überlegenheit der Nachbarvölker für Israel lange eine gefährliche Versuchung bedeutete, deren Götter für mächtiger zu halten als Jahwe und deren Religion zu übernehmen und Jahwe mit deren Göttern zusammen auf deren Weise zu verehren. Aber die altorientalischen Kulturen sind längst vom Erdboden verschwunden und mühsam müssen deren Überreste wieder ausgegraben und ausgelegt werden. Das Vermächtnis Israels aber, die Erkenntnis des einen, persönlichen, weltüberlegenen Gottes und seiner wahren Verehrung durch Sittlichkeit und Gerechtigkeit auch gegen den Mitmenschen, ist heute noch lebendig und wirksam. Bright, Professor für Altes Testament am presbyterianischen Union Theological Seminary in Virginia, hat in einem stattlichen Band diese Geschichte erzählt. Er stellt Israel jeweils hinein in die

politische und kulturelle Lage des damaligen Vorderen Orients. Der Einfluß des israelitischen Glaubens, durch den Israel ein Volk wurde und durch den es durch seinen politischen Untergang hindurch gerettet wurde, dessen Entwicklung wie auch Gefährdung, wird klar herausgearbeitet. Die immer zahlreicher werdenden außerbiblischen Zeugnisse aus der damaligen Zeit werden herbeigezogen. Bei Unstimmigkeiten werden beide Seiten gewissenhaft abgewogen, Schwierigkeiten nicht verschwiegen oder wegerklärt. Aber der Verf. ist nicht der Meinung, daß Berichte der Bibel, für die sich kein außerbiblisches Zeugnis beibringen läßt, schon deswegen verdächtig seien. Sind diese Zeugnisse auch zahlreich und werden es jeden Tag mehr, so sind sie für die lange Zeit doch dünn gesät; zudem haben viele Geschehnisse, von denen die Bibel berichtet, ihr Gewicht nicht von ihrer politischen oder kulturellen Bedeutung, die ihnen sehr oft fehlte, sondern von ihrem heilsgeschichtlichen Sinn als Offenbarung des Waltens Gottes in der Geschichte. Die Geschichtswissenschaft hat gegenüber dem wirklichen Leben ihre Grenzen. Oft muß man sich damit begnügen festzustellen, daß das Berichtete nach Sitten und Gebräuchen wie auch nach den Namen in die Zeit paßt, in der es geschehen sein soll; das ist z. B. der Fall für die Geschichte der Erzväter. Ein großer Vorzug, der durch die gute Übersetzung durch Ursula Schierse auch der deutschen Ausgabe eignet, ist die klare, leicht lesbare und spannende Darstellung, die sich mit der Wissenschaftlichkeit des Inhaltes aufs schönste vereint. Sechzehn farbige Karten und eine Zeittafel erleichtern dem Leser die Orientierung.

A. Brunner SJ

Rost, Hans: *2000 Jahre Bibel.* Ein kulturgeschichtlicher Bericht. München: J. Pfeiffer 1965. 206 S. Kart. 8,70.

Daß der religiöse Einfluß der Bibel unvergleichlich groß ist, daran kann kein Zweifel bestehen. Aber ihr Einfluß geht über das religiöse Gebiet weit hinaus. Sie war im christlichen Altertum und im Mittelalter viel mehr als heute das Buch, aus dem man nicht nur religiöse Unterweisung, sondern auch die Kenntnis von Welt und Geschichte schöpfte. Kein Buch ist so oft abgeschrieben und gedruckt, keines in so viele Sprachen übersetzt worden. Dadurch hat die Bibel sprachbildend gewirkt und auch der Kunst reiche Anregungen gegeben, angefangen von den Katakombenmalereien und der Ausschmückung der Handschriften durch Bilder. Mit vielen Einzelheiten wird dies hier lebendig und anschaulich dargestellt, Alter und Entstehung der hauptsächlichsten Handschriften in den verschiedenen Ländern in Ost und West, ihr Einfluß auf Malerei, Glasfenster, Teppichwirkereien und Steinplastiken, wie auch die Geschichte der bedeutendsten Bibeldrucke.

A. Brunner SJ

Scharbert, Josef: *Das Sachbuch zur Bibel.* Aschaffenburg: Paul Pattloch 1965. 278 S. Lw. 19,80.

Das vorliegende Sachbuch ist ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für Katecheten und Prediger wie auch für gebildete Laien. Es kann viel zur Verlebendigung der Bibellesung beitragen. Es will weder eine Geschichte Israels bieten noch einen Kommentar zum Text der Bibel. Es beantwortet vielmehr die Fragen, die die Bibel als ganze betreffen. Dazu gehören: Name und Einteilung der Bibel; die Entstehung der einzelnen Bücher und ihr Inhalt, besonders die Unterschiede zwischen den geschichtlichen, den prophetischen und den Büchern der Weisheitsliteratur; im Neuen Testament Evangelien, Paulusbriefe, johanneische Schriften und die übrigen Werke. Dann folgt ein Kapitel über die Entstehung der Bibel im Laufe der Jahrhunderte und das Zustandekommen eines Kanons inspirierter Schriften. Das führt zum Problem der Inspiration und zur Frage, in welchem Sinn die Bibel Gottes Wort ist. Dem Text der Bibel und den damaligen Formen von Schrift und Buch sowie den wichtigen Übersetzungen vor allem aus alter Zeit ist das nächste Kapitel gewidmet, das auch über die Textkritik und ihre Ergebnisse unterrichtet. Den Sinn der Bibel, den Literalsinn und den Vollsinn und deren Eigentümlichkeiten bespricht ein letztes Kapitel. Dazu kommen im Anhang eine Darstellung der Unterscheidung verschiedener Quellen im Pentateuch und einige andere Dokumente, Beispiele für die verschiedenen alten Schriftarten und ein reiches Literaturverzeichnis. Zu erwähnen sind die zahlreichen Abbildungen; sie geben alte Dokumente oder biblische Landschaften wieder oder zeigen die bildliche Darstellung biblischer Ereignisse in verschiedenen Zeiten.

Die Ausführungen sind klar und leicht verständlich und enthalten eine Fülle von Einzelheiten. Die Stellungnahme zu den verschiedenen Problemen ist zugleich offen und besonnen, begründet auf den letzten Ergebnissen der Forschung; sorgfältig wird zwischen gesicherten und bloß wahrscheinlichen Ergebnissen unterschieden. Druck, Bilder und die ganze Ausstattung des Buches sind gediegen und schön.

A. Brunner SJ

Ehemoral

Doms, Herbert: *Gatteneinheit und Nachkommenschaft.* Mainz: Matthias-Grünewald 1965. 145 S. (Walberberger Studien – Theologische Reihe, Bd. 2) Lw. 17,80.

In dem bedeutsamen Buch setzt sich der Verf. ebenso entschieden wie nobel mit der Auffassung von Josef Fuchs SJ über das Sachziel (finis operis) des ehelichen Aktes auseinander. Der Moraltheologe der „Gregoriana" ist der Ansicht, daß dieser Akt ein doppeltes Ziel hat: sein erster Zweck (finis primarius) sei die Zeugung des Kindes, sein zweiter (finis secundarius) der Ausdruck der Gattenliebe. Der Verf. vertritt dagegen die These, daß das einzige unmittelbare Sachziel der geschlechtlichen Einung in der Ehe die Darstellung der Gatteneinheit sei. „Der Akt der copula maritalis hat mit seiner Vollendung und seinem naturgemäßen Ausklingen sein Endziel erreicht; das etwa darauf folgende opus naturae, das in der Befruchtung endet, gehört nicht mehr zum ehelichen Akt, sondern ist ein neues Geschehen, das durchaus nicht immer dem ehelichen Akt folgt oder naturgesetzlich überhaupt folgen kann und das daher auch nicht als finis operis primarius des ehelichen Aktes angesehen werden darf" (39). Zeugung sei „entfernterer Zielpunkt nicht jedes ehelichen Aktes, sondern der Geschlechtsanlage im ganzen und in grundsätzlicher Abhängigkeit von naturgesetzlichen Voraussetzungen" (47). Das erstrangige Ziel der Ehe, sofern sie eine von Gott der Natur des Menschen schöpfungsmäßig eingestiftete Institution ist, bleibe allerdings die Zeugung des Kindes.

Argumentiert wird einmal aus der genauen Analyse der biologischen Seite des ehelichen Aktes und aus der Tatsache, daß dieser – auch abgesehen von der Berücksichtigung der empfängnisfreien Zeiten – auch bei Unfruchtbarkeit sinnvoll und demnach sittlich erlaubt bleibe.

Daß eine unvoreingenommene Diskussion dieser Auffassung im Hinblick auf die heutige Eheproblematik dringlich ist, braucht kaum gesagt zu werden. Notwendig wäre auch eine Erörterung der moraltheologischen Konsequenzen der dargelegten Ansicht; vielleicht dürfen wir sie noch vom Verf. erwarten.

H. Wulf SJ

Novak, Michael (Hrsg.): *Eheliche Partnerschaft – kirchliche Lehre.* Erfahrungsberichte. Mainz: Matthias-Grünewald 1966. 157 S. Paperback 9,80.

„Die Erfahrung der Ehe. Das Zeugnis des katholischen Laien" lautet der Titel der amerikanischen Originalausgabe. In ihr gibt der Laie Antwort auf Fragen, die ihn zuallererst betreffen. Diese Antwort der Eheleute aber wird nicht in jenem prickelnden Stil der Enthüllungen in den Illustrierten geschrieben; sie ist ebenso weit entfernt von den Herbarien ähnelnden Abhandlungen in moraltheologischen Handbüchern; sie hat endlich auch nichts an sich von einer Rebellion, die sich in Emotion, Widerspruch und Protest erschöpft. Das Leben gibt Zeugnis über sich selbst und es tut dies – wo immer wahres Leben für sich Zeugnis ablegt! – in ansprechender, gewinnender und zu Besinnung verpflichtender Weise.

Jenseits konkreter Fragen um Zeitwahl und gänzliche Enthaltsamkeit wird das Problem der Ehe heute in einem doppelten Sinn in die volle Ganzheit des Lebens eingebracht: in die geschichtliche Ganzheit durch die Frage der sexuellen Erziehung und in die personal-integrierte Ganzheit des ehelichen Lebens, in dem gerade die eheliche Gabe zu einer personalen Aussage wird. In den Fragen einer sexuellen Erziehung blickt man rückwärts. Hier muß ein gewisses Element des Puritanismus und eine „Spur von Jansenismus" (132) wahrgenommen werden. Man kann bei der Lektüre dieser Berichte über Erziehung im Elternhaus und in Kollegien nur fragen: Wie lange noch wird ein verhängnisvoller, kryptogamer Manichäismus die Lebensfreude und das Zeugnis des Christen beeinträchtigen? – In der Frage einer personalen Ganzheit in der Ehe blickt man in die Zukunft, hin auf jene Bewertung der Ehe, die sich nicht in Zeugungsproblemen und in der Diskussion

der verschiedenen Eheziele erschöpft, sondern die den eigentlichen Wert der Ehe in personaler, leibschenkender Begegnung sieht. „Die eheliche Vereinigung von Mann und Frau ist ein großer Wert in sich selbst und zugleich ein Mittel zur Schaffung und Führung einer guten, sakramentalen Ehe, in der Kinder gezeugt werden und das ewige Heil gesucht wird" (65).

Je mehr diese personale, eheliche Erfahrung im Blickpunkt steht, um so mehr wird die Verfremdung des personalen Bezuges durch Zeitwahl und gänzliche Enthaltsamkeit wahrgenommen. So beschäftigen sich die meisten Berichte mit der Frage: Zeitwahl und Spontaneität der Liebe. Obgleich für viele Eheleute in der Zeitwahl eine – wenigstens gefühlsmäßige – Unnatürlichkeit zu liegen scheint, halten sie sich (mit einer Ausnahme) an die Weisungen der Kirche. „Ja, ich habe sogar den Versuch aufgegeben, die ethischen Grundlagen der Zeitwahl selbst zu begreifen. Die Kirche hat gesprochen. Das ist genug" (154). Selbstverständlich werden auch Stimmen laut, die als Klage, Wunsch, Forderung äußern: die Kirche müsse in dieser Frage ihre Position überdenken.

In allen Berichten ist der Ernst zu bewundern, mit dem Geschlechtlichkeit und Liebe in die personale Begegnung integriert werden, und jener Eifer, der versucht, von Sakrament und Gebet her die Ehe in ihrer alltäglichen wie unsagbaren Wirklichkeit zu begreifen und zu gestalten. Diese Sätze einer Ehefrau, Mutter von vier Kindern, sind ein Zeugnis: Das durch Zeitwahl beschränkte Eheleben „ist ein Leben des Opfers, der harten Arbeit und der Gnade. Es ist ein Leben aus dem Glauben, der Hoffnung und dem Vertrauen auf die Güte und Liebe Christi und des Ehepartners. Dieses Vertrauen auf den anderen und auf Ihn macht es irgendwie möglich, in einer Liebe zu leben und zu wachsen, die nicht ausgeschöpft wird, wenn es auch zeitweilig trostlos ist; die nicht verzweifelt, obwohl sie zeitweise Fragen stellt; die nicht verloren und einsam bleibt, doch von Zeit zu Zeit darben und sich verleugnen lassen muß; die nicht vertrocknet und ausstirbt, doch bisweilen nach Hoffnung schreit; und die immer wieder ihre Erhöhung erfährt in dem Wunder des gemeinsamen Lebens in Ihm und für Ihn und mit Ihm" (30).

Das Buch wird Geistlichen, denen als „Zölibatären" von den Eheleuten manches harte, aufrichtige, ehrfürchtige Wort gesagt wird (53, 76, 121, 155), zum Verständnis einer personalen Auffassung der Ehe und zur Einsicht in eheliche Probleme verhelfen; es kann Brautpaare einführen in die eheliche Existenz; es wird Eheleuten, Vätern und Müttern, ein tieferes Verständnis ihrer eigenen, oft bedrängenden Situation aufschließen. *R. Bleistein SJ*

SIEVERS, Eberhard - DAVID, Jakob: *Vollendung ehelicher Liebe.* Recklinghausen: Paulus 1966. 208 S. Lw. 15,–.

Der besondere Charakter dieses Ehebuches liegt darin, daß neben einem Arzt ein Theologe zur Sprache kommt, der über „Ehe und Familie nach dem Konzil" berichtet.

Der Arzt Sievers will in seinem Beitrag keine Gesamtdarstellung bieten; er verweist den, der eine solche sucht, auf das Buch von Friedrich E. von Gagern: Eheliche Partnerschaft, und nimmt sich selbst vor, nur „Ausschnitte" zu bieten. Er versucht mit medizinischer Kenntnis die Fragen eines gesunden und kranken Geschlechtsleben zu lösen, teilweise in Auseinandersetzung mit Th. H. van de Velde (Die vollkommene Ehe). Sievers bettet jegliche medizinisch-biologische Betrachtung in die personale, religiöse Ganzheit einer partnerschaftlichen Liebe ein; er scheint hier die rechte Mitte zwischen einem sich in der Liebestechnik erschöpfenden Biologismus und einer Spiritualisierung des Leiblich-Sexuellen gefunden zu haben. Er diskutiert mit Offenheit die Probleme des vorehelichen Verkehrs, der Ehereife, der Weisen ehelicher Begegnung und der Möglichkeiten einer Geburtenregelung. Bei der Geburtenregelung widmet er seine Aufmerksamkeit der Beurteilung der Pille. Er formuliert: „Die Empfängnisverhütung durch Einnahme von Pillen ist vom rein medizinischen Standpunkt aus noch nicht zufriedenstellend, psychologisch gesehen ist sie aber mit schweren Mängeln behaftet, die auf diesem Wege wahrscheinlich überhaupt nicht beseitigt werden können. So viele Nachteile erträgt ein vernünftiger Mensch nur, wenn er muß. Es gibt zweifellos Zwangslagen, in denen tatsächlich kein besserer Ausweg zu sehen ist" (89).

Im ganzen scheinen uns die Ansichten des Verf. ausgeglichen. Doch haben wir Bedenken, bei der Beurteilung des vorehelichen Verkehrs von einem „krankhaften Zug" (17) zu sprechen. Gründet der voreheliche Verkehr nicht in

mangelnder Werterkenntnis, in fehlendem sozialen Halt und in unserer anonymen Gesellschaft, vor der man keine Verantwortung fühlt?

Davids Darstellung faßt die Ergebnisse des Konzils zusammen: „Zunächst ist eine Erweiterung und Vertiefung der Ehelehre nach zwei Dimensionen hin festzustellen: In die Weite wird die Verflochtenheit von Ehe und Familie in Schicksal und Aufgabe des Volkes und der ganzen Menschheit hinein hervorgehoben; in die Tiefe tritt die personale, vollmenschliche Dimension der Ehe stärker ins Bewußtsein; sie umgreift alle Einzelaspekte. Daraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen" (155).

Konsequenz ist bereits, daß die Ehe als Gesamtlebensvollzug fruchtbar werden soll, nicht aber ohne weiteres jeder einzelne eheliche Akt (155), und daß die Ehezwecke umgeordnet sind: „Im neuen Text erhält die Liebe im Wesensgefüge der Ehe einen ganz anderen Rang" (162). Die Ehe wird demnach in erster Linie als Gattengemeinschaft gesehen.

Die Frage der Weise der Geburtenregelung hat das Konzil nicht entschieden. Es wird der freien, verantwortlichen Entscheidung größerer Spielraum gegeben, was allerdings mündige Christen voraussetzt, „wohlgebildete Gewissen, Fähigkeit und Mut zu eigener Gewissensentscheidung" (171). Als Maßstab für die Anwendung der Mittel im konkreten Fall nimmt David die Überlegungen einer „jüngeren Generation von Moraltheologen" auf: die Achtung vor dem Partner, die Unverletzlichkeit der Liebe, die Ehrfurcht vor dem Leben (172).

Die vollständige Übersetzung des Kapitels über „Die Würde der Ehe und Familie" aus der Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute" und eine ausführliche Bibliographie beschließen das wertvolle Buch.

R. Bleistein SJ

Das Wachstum der Weltbevölkerung. Hrsg. von der Hochschule St. Gallen für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Zürich: Polygraphischer Verlag, Tübingen: Mohr 1965, VII u. 190 S. Lw. 22,–.

Die Hochschule St. Gallen für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften veranstaltete im akademischen Jahr 1963/64 einen Vortragszyklus über das „Wachstum der Weltbevölkerung". Das Thema wurde möglichst umfassend angegangen. So wurden zur Mitarbeit eingeladen zwei Soziologen (Prof. D. Claessens, Prof. A. Miller), ein Wirtschaftsgeograph (Prof. H. Boesch), zwei Nationalökonomen (Prof. G. Bombach, Dr. F. Hummler), drei Mediziner (Prof. G. Töndury, Prof. C. Müller, Dr. Th. Bovet) und ein Moraltheologe (Prof. Franz Böckle). In diesem Buch werden die Vorträge und das abschließende Kolloquium vom 4. Juli 1964 vorgelegt.

Die steigende Weltbevölkerung, die im Jahre 2000 etwa die Sechsmilliardengrenze überschreiten wird, stellt jeden verantwortungsbewußten Menschen von heute vor große Fragen. Wenngleich die Landwirtschaft die entsprechende Menge von ca. 2400 Kalorien pro Tag für alle Menschen zur Verfügung stellen könnte (30–32), so hungert doch ein großer Teil der Menschheit. Um dieses Hungerproblem zu lösen, kommt die Aufgabe einer internationalen Organisation zur Verteilung der Güter und Lebensmittel, die Frage eines Finanzausgleiches (48) und endlich das Problem der Geburtenregelung in Sicht. Vor allem um diese letzte Frage bemühte sich die Diskussion.

Es ergab sich, daß 1. die Frage der Bevölkerungsexplosion nicht allein mit der Geburtenkontrolle gelöst werden kann, sondern daß diese Frage in Würdigung aller sozialen Daten angegangen werden muß; daß 2. die Lösung Japans und Ungarns (die Abtreibung) für einen Christen, ja für jeden Menschen, für den das Leben „ein unteilbarer Begriff ist" (Müller, 94) nicht in Frage kommt; daß 3. die einseitige Einschätzung der Antibabypille als „Wunderpille" das eigentliche „anthropologische Problem" (Böckle, 149) nicht löst, zumal, wie Prof. Müller ausführte (97/98), die Wirkungen und Nebenwirkungen der Pille weder medizinisch noch psychologisch hinreichend überschaut werden; daß 4. das Problem der Weltpopulation wie der Geburtenregelung zuletzt nicht „durch die technische Manipulierung der menschlichen Fruchtbarkeit", sondern nur durch eine „umfassende schöpferische Leistung bewältigt" werden kann (155), als deren Mitte Prof. Böckle die Askese benennt.

Die Publikation führt in das vielschichtige Problem des Bevölkerungswachstums ein und klärt die sich anbietenden Lösungen. Die Antworten auf die bedrängenden Fragen werden mit großer Sachkenntnis und mit christlichem Ethos vorgetragen. *R. Bleistein SJ*

Frömmigkeit

VETTER, August: *Frömmigkeit als Leidenschaft.* Eine Deutung Kierkegaards. Freiburg: Alber 1963. 275 S. Lw. 22,50.

Dem Rätsel Kierkegaards einmal von der psychologischen Seite her beizukommen, ist von vornherein ein reizvolles Unternehmen. Und V. führt es in einer Weise aus, die dem Gegenstand kongenial ist.

Kierkegaards Weltanschauung und seine zugespitzten Sätze über Gott und den Menschen, die Sünde, die Schuld und die Verzweiflung, die in ihrem Abgrund die Erlösung ruft, seine Kampfschriften gegen Hegel und die Philosophie, gegen die amtliche Kirche und letztlich jede soziologische Leibhaftigkeit des Christentums, – all das zu sehen als Spiegel seines persönlichen Lebens, auf das es dann freilich wiederum zurückwirkt, das macht Leben und Werk K. zu der Einheit eines beklemmenden Trauerspiels.

K. zwingt den Menschen in einem gewalttätigen Ruck heraus aus jeder Gemeinschaft, heraus aus allem Allgemeinen. Er flieht, zunächst wie es scheint, in die Hut Gottes, dem er allein als einzelner gegenübersteht. Aber dieses Stehen ist kein Stand: Niemand besteht vor Gott. Abgesondert von der Natur, von der Gemeinschaft, ohne im Ewigen Ruhe zu finden, verfällt der Kierkegaardsche Mensch der „kreisenden Sucht eines Denkens, das sich gegenstandslos in sich selber bestimmen will und darüber in heillosen Widerstreit mit sich selbst gerät" (195).

Ob die Analogie von K.s Werk so durchgehend aufrecht erhalten werden kann, wie es bei Vetter geschieht, wird eine weitere Forschung lehren. K. hat weder als Mensch noch als Christ einen Ausgleich der Gegensätze gefunden. V. weist demgegenüber auf die katholische und die Synthese Kants hin. Uns scheint letztere fragwürdig.

K. lebt weiter unter uns in der Zerrissenheit vieler moderner Menschen. Es ist selbstverständlich, daß V. aus seiner Position heraus nicht darauf antworten kann, wie ihnen letztlich geholfen werden könnte. *G. F. Klenk SJ*

LEWIS, C. S.: *Briefe an einen Freund.* Hauptsächlich über das Beten. Einsiedeln: Benziger 1966. 183 S. Lw. 12,80.

C. S. Lewis, Professor für mittelalterliche Literatur in Cambridge, ist deutschen Lesern kein Unbekannter. Seine „Dienstanweisung für einen Unterteufel" hat sich – neben anderen Büchern – eine große Leserschaft erworben. Lewis ist im November 1963 gestorben. So handelt es sich in diesen „Briefen an einen Freund" um ein nachgelassenes Werk.

In seiner zwanglosen, geistreichen Art geht er darin dem Sinn und der Schwierigkeit des Betens, des Bittgebets, der Anbetung und der Reue nach. Er zwingt den Routinier des Gebets zum selbstkritischen Einhalt; er lockt den unerfahrenen Beter auf eine Fährte zum Übernatürlichen. Gerade durch seine humorvollen Nachdenklichkeiten, in bestechender Sprache vorgetragen, vermittelt er neue Einsicht und weckt Wünsche. Wahrheit aber wie Verlangen bereiten vor zu der Begegnung mit Gott: „Hier ist der heilige Boden; der Busch brennt jetzt" (123). Ein empfehlenswertes Buch.

R. Bleistein SJ

Studieren ist anders. Arbeitsbuch des Evangelisch-Katholischen Studententages Göttingen 1965. Hrsg. im Auftrag der Evangelischen Studentengemeinde in Deutschland und der Katholischen Deutschen Studentenvereinigung v. J. R. KLICKER u. J. HOFFMANN. Stuttgart-Bad Cannstatt/Bonn 1966. Nicht im Buchhandel.

Der Berichtsband über den ersten Evangelisch-Katholischen Studententag, der vom 5. bis 10. 10. 1965 in Göttingen stattfand, enthält die Hauptvorträge (unter denen der Vortrag von Prof. Dr. Max Paul Engelmeier über das Thema „Wir leben von den Spezialisten" Beachtung verdient), gibt die – unterschiedlich wertvollen – Protokolle der Arbeitskreise wieder und bietet die Texte der liturgischen Feier. In seiner Art wird er zum Zeugnis bester ökumenischer Begegnung und kann der ökumenischen Arbeit in den Studentengemeinden als Anregung dienen.

R. Bleistein SJ

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit

Aussichten. Junge Lyriker des deutschen Sprachraums. Vorgestellt von Peter HAMM. München: Biederstein 1966. 352 S. Lw. 12,80.

BALTHASAR, Hans Urs von: *Zuerst Gottes Reich.* Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung. Einsiedeln: Benziger 1966. 47 S. (Theologische Meditationen. 13.) Br. 3,90.

Beichte im Zwielicht. Überlegungen zur bußsakramentalen Erziehung Hrsg. v. Otto BETZ. München: Pfeiffer 1966. 130 S. Kt. 6,50.

BENZ, Ernst: *Die russische Kirche und das abendländische Christentum.* München: Nymphenburger Verl. Handlung 1966. 187 S. Lw. 16,80.

BIRNBAUM, Walter: *Die deutsche katholische liturgische Bewegung.* Tübingen: Katzmann 1966. 166 S. (Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. 1.) Kt. 22,80.

BLÖCKER, Günter: *Literatur als Teilhabe.* Kritische Orientierungen zur literarischen Gegenwart. Berlin: Argon 1966. 443 S. Lw. 24,80.

Bochumer Universitätsreden. Hsrg. im Auftrag des Senats von der Pressestelle der Ruhr-Universität Bochum. Bochum: Kamp 1966. 56 S.

BOVIS, André de: *Vivre de la Foi.* Paris: Beauchesne 1966. 321 S. (Bibliothèque de spiritualité. 3.) 19,80 F.

Calwer Predigthilfen. Bd. 4: Die alttestamentlichen Texte der sechsten Reihe. Hrsg. v. Herbert BREIT und Claus WESTERMANN. Stuttgart: Calwer Verl. 1965. 278 S. Lw. 16,–.

CASPER, Bernhard – HEMMERLE, Klaus – HÜNERMANN, Peter: *Besinnung auf das Heilige.* Freiburg, Basel (u. a.): Herder 1966. 152 S. Lw. 17,50.

CHEVALLIER, Jean-Jacques: *Denker, Planer, Utopisten.* Die großen politischen Ideen. Geleitwort von Thomas Ellwein. Frankfurt: Scheffler 1966. 427 S. Lw. 25,–.

Der deutsche Katholizismus in der kulturpolitischen Auseinandersetzung. Köln: Bachem 1965. 60 S. (Berichte und Dokumentationen. 2.) Kt. 4,60.

Die deutschen Katholiken und die Bildungsaufgaben der Gegenwart. Köln: Bachem 1965. 88 S. (Berichte und Dokumentationen. 3.) Kt. 6,40.

De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hrsg. v. G. BARAUNA. Deutsche Ausgabe besorgt v. O. Semmelroth, J. G. Gerhartz u. H. Vorgrimler. Bd. 1. Freiburg, Basel (u. a.): Herder. Frankfurt: Knecht 1966. 629 S. Lw. 49,–.

Eheliche Praxis – kirchliche Lehre. Erfahrungsbericht. Hrsg. v. Michael NOVAK. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. 1966. 157 S. Paperback 9,80.

ERLICH, Victor: *Russischer Formalismus.* Mit einem Geleitwort von René Wellek. München: Hanser 1964. 407 S. Kt. 21,80.

EHRENSTEIN, Walter: *Probleme des höheren Seelenlebens.* München, Basel: Reinhardt 1965. 501 S. mit 23 Abb. im Text. Lw. 34,–.

GROISSMEIER, Michael: *Träume im Nachtwind.* Gedichte. Hobbach: Lampion-Verl. 1964. 63 S. 5,80.

HAGEMANN, Walter: *Grundzüge der Publizistik.* Als eine Einführung in die Lehre von der sozialen Kommunikation neu hrsg. v. Henk Prakke unter Mitarbeit v. Winfried B. Lerg u. Michael Schmolke. 2. Aufl. Münster: Regensberg 1966. 320 S. (Dialog der Gesellschaft. 1.) Kt. 18,50.

KEMPNER, Benedicta Maria: *Priester vor Hitlers Tribunalen.* München: Rütten & Loening 1966. 496 S. Lw. 26,–.

Die Kirche und die Welt des Geistes. Hrsg. v. Kulturbeirat beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Köln: Bachem 1965. 71 (Berichte und Dokumentationen. 1.) Kt. 5,60.

Kirche und Staat. Von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Heribert RAAB. München: Deutscher Taschenbuch Verl. 1966. 371 S. (Nr. 238/39) 4,80.

KOHLSCHMIDT, Werner: *Geschichte der deutschen Literatur vom Barock bis zur Klassik.* Mit 112 Abbildungen. Stuttgart: Reclam 1965. 956 S. (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. 2.) Lw. 24,80.

Konfessionalität und Erziehungswissenschaft. Eine Diskussion von K. Erlinghagen (u. a.). Hrsg. vom Willmann-Institut. Freiburg, Basel (u. a.): Herder 1966. 104 S. (Das pädagogische Gespräch) Br. 7,80.

Das Konzil. Berichte und Kommentare der „Rheinischen Post". Düsseldorf: Rheinisch-Bergische Druckerei- und Verl. Ges. 1966. 129 S.

KRAUSS, Werner: *Miguel de Cervantes.* Leben und Werk. Neuwied, Berlin: Luchterhand 1966. 253 S. Lw. 19,80.

KUHN, Heinrich: *Tschechoslowakei.* Nürnberg: Glock und Lutz 1965. 304 S. (Kultur der Nationen. 16.) Lw. 19,80.

KURZ, Hanns: *Volkssouveränität und Volksrepräsentation.* Köln, Berlin (u. a.): Heymann 1965. 344 S. (Annales Universitatis Saraviensis. 16.) Kt. 32,25.

LEAHY, Louis: *L'inéluctable Absolu.* Comment poser le problème de Dieu. Préface de Michele Federico Sciacca. Bruges, Paris: Desclée de Brouwer 1964. 173 S. 114 FB.

LECLER, Joseph: *Vienne.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. 1965. 235 S. Lw. 23,–.

LEWIS, C. S.: *Briefe an einen Freund.* Hauptsächlich über das Beten. Einsiedeln: Benziger 1966. 183 S. 12,80.

LUKACS, Georg: *Probleme des Realismus III.* Der historische Roman. Neuwied: Luchterhand 1965. 642 S. (Werke. Bd. 6.) Lw. 60,–.

MÄRZ, Fritz: *Einführung in die Pädagogik.* Sechs Kapitel zur Orientierung in der pädagogischen Wirklichkeit. München: Kösel 1965. 253 S. Kt. 16,80.

MEIDINGER-GEISE, Inge: *Perspektiven deutscher Dichtung.* Neunte Folge 1965. Nürnberg: Glock und Lutz 1966. 77 S. Kt. 3,80.

MILLER, Otto: *Wo nimmt man jetzt das Lachen her?* Empfehlungen eines freien Geistes. Nürnberg: Glock und Lutz 1965. 131 S. Lw. 9,80.

Mit der Sprache leben. Nürnberg: Glock und Lutz 1965. 44 S. (Veröffentlichung des Willibald-Pirkheimer-Kuratoriums. 7.) Kt. 3.80.

MÖLLER, Joseph: *Fragen wir nach Gott?* Einsiedeln: Benziger 1966. 40 S. (Theologische Meditationen. 14.) Br. 3,90.

MONTCLOS, Xavier de: *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église de l'avènement de Pie IX à l'avènement de Léon XIII. 1846–1878.* Paris: De Boccard 1965. 663 S. 50 F.

Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen. Hrsg. von Klaus von BISMARCK u. Walter DIRKS. Unter Mitwirkung von Ingo Hermann. Bd. 1. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verl. Olten, Freiburg: Walter 1966. 234 S. Lw. 16,80.

NKRUMAH, Kwame: *Consciencismus.* Philosophie und Ideologie zur Entkolonialisierung und Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der afrikanischen Revolution. Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. 1965. 122 S. Paperb. 6,80.

POSPISCHIL, Viktor: *Der Patriarch in der serbisch-orthodoxen Kirche.* Wien: Herder 1966. 271 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Pro Oriente in Wien) Kt. 18,40.

PULSFORT, Georg: *Gang zum Opfermahl.* 35 Kommunionansprachen und Briefe. 2., ergänzte Aufl. Fulda: Parzeller 1965. 126 S. Br. 6,–.

RIEDER, Heinz: *Schiller.* Religion und Menschenbild. Wien, Stuttgart: Braumüller 1966. 160 S. Br. 11,–.

ROCK, Martin: *Widerstand gegen die Staatsgewalt.* Sozialethische Erörterung. Münster: Regensberg 1966. 243 S. Lw. 24,80.

RONDHOLZ, Paul: *Seid heilig.* Zwölf Geisteserneuerungen für die zwölf Monate des Jahres. Fulda: Parzeller 1965. 171 S. Kt. 15,–.

SANFORD, John A.: *Gottes vergessene Sprache.* Zürich, Stuttgart: Rascher 1966. 175 S. Lw. 24,–.

SCHARBERT, Josef: *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.* Köln: Bachem 1965. 359 S. mit Kn. Lw. 36,–.

SCHEFFCZYK, Leo: *Von der Heilsmacht des Wortes.* Grundzüge einer Theologie des Wortes. München: Hueber 1966. 306 S. Ln. 19,80.

SCHLAMM, William S.: *Vom Elend der Literatur.* Pornographie und Gesinnung. Stuttgart: Seewald 1966. 237 S. Lw. 17,80.

SCHMOLKE, Michael: *Adolph Kolping als Publizist.* Ein Beitrag zur Publizistik und zur Verbandsgeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert. Münster: Regensberg 1966. 349 S. (Dialog der Gesellschaft. 3.) Lw. 36,50.

Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten. Mit einem Vorwort von Mircea Eliade. Einsiedeln: Benziger 1964. 265 S. (Quellen des alten Orients. 1.) Lw. 19,80.

SEGHERS, Anna: *Die Kraft der Schwachen.* Neun Erzählungen. Neuwied: Luchterhand 1965. 205 S. Lw. 14,50.

SENGER, Basilius: *Schauet und preiset den Herrn.* Ein illustrierter Familienpsalter. Mit Bildern von Noelle van Alphen. Kevelaer: Butzon & Bercker 1965. 96 S. Lw. 9,80.

STEGMANN, Franz Josef: *Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik.* Der Beitrag der Historisch-Politischen Blätter zur Lösung der sozialen Frage. München, Wien: Olzog 1965. 187 S. (Politische Studien. Beiheft 4.) Kt. 16,80.

Studieren ist anders. Arbeitsbuch des Evangelisch-Katholischen Studententages, Göttingen 1965. Hrsg. im Auftrag der Evangelischen Studentengemeinde in Deutschland und der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung von Jochen R. KLICKER und Johannes HOFFMANN. Bonn: Kath. Deutsche Studenten-Einigung 1966. 205 S.

THIESEN, Alfonso Urbano: *Lenins politische Ethik.* Nach den Prinzipien seiner politischen Doktrin. Eine Quellenstudie. München, Salzburg: Pustet 1965. 350 S. Lw. 27,–.

Thomae de vio Cardinalis Cajetani O. P. (1469 bis 1534). Commentaria in libros Aristotelis De Anima Liber III. Editionem curaverunt Guy Picard, Gilles Pelland. Bruges, Paris: Desclée de Brouwer 1965. 137 S. (Studia. 19.) 150 FB.

VIANSSON PONTE, Pierre: *König Charles und sein Hofstaat.* Riten, Ränge, Ränke der Gaullisten. Frankfurt: Scheffler 1966. 243 S. Lw. 12,80.

VILLAIN, Maurice: *Portrait d'un précurseur.* Victor Carlhian 1875–1959. Paris: Desclée de Brouwer 1965. 174 S. 120 FB.

VOSS, Gerhard: *Die Christologie der Lukanischen Schriften in Grundzügen.* Bruges: Desclée de Brouwer 1965. 219 S. (Studia Neotestamentica. 2.) 210 FB.

WUST Peter, *Aufsätze und Briefe.* Münster: Regensberg 1966. 491 S., 1 Foto. (Gesammelte Werke. 7.) Lw. 36,–.

Z 66/109

18. 6. 68

16. OKT. 1968

27. FEB. 1969

15. Aug. 1969

13. Mai 1971

9. OKT. 1973

22. FEB. 1980

25. AUG. 1982

30. AUG. 1982

04. FEB. 1983

13,10